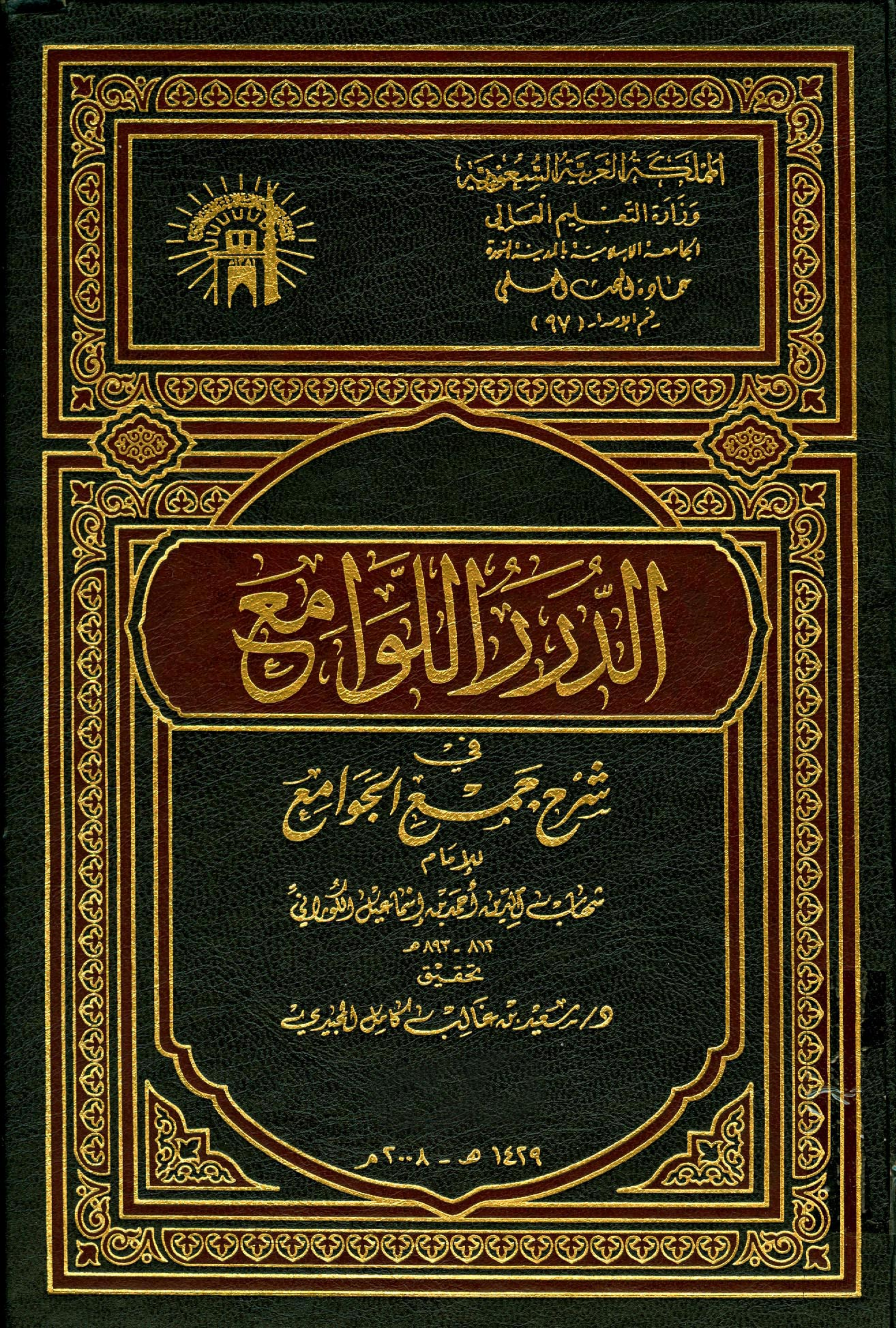

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
عمادة البحث العلمي
رقم الإصدار (٩٧)
الدرر اللوامع
في
شرح جمع الجوامع
للإمام
شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني
٨١٣ - ٨٩٣ هـ
تحقيق
د/ سعيد بن غالب كامل المجيدي
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
عمادة البحث العلمي
رقم الإصدار (٩٧)



الدرر اللوامع

في شرح جمع الجوامع

للإمام

شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني

٨١٣ - ٨٩٣ هـ

تحقيق

د/ سعيد بن غالب كامل المجيدي

الجزء الأول

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

بسم الله الرحمن الرحيم


الدرر اللوامع
في
شرح جمع الجوامع
١

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

المجيدي ، سعيد بن غالب كامل

الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع للكوراني /

سعيد بن غالب كامل المجيدي – المدينة المنورة ،

١٤٢٨هـ.

٢٨٨٠ ص ؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

١- أصول الفقه أ- العنوان

ديوي ٢٥١ ١٤٢٨/٣٦٢٠

رقم الإيداع : ١٤٢٨/٣٦٢٠

ردمك : ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة معالي مدير الجامعة الإسلاميّة

الحمد لله الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم، والصّلاة والسّلام على رسول الهدى الذي أمر بالعلم قبل العمل، فبه ارتفع وتقدّم، وعلى آله وأصحابه ومَنْ بأثره اقتفى والتزم. وبعد:

فإنّ الاشتغال بطلب العلم والتفقّه في الدّين من أجلّ المقاصد وأعظم الغايات وأولى المهمّات؛ لذلك ندب إليه الشّارع الحكيم في كثير من نصوص كتابه، وأمَرَ نبيّه ﷺ بالزيادة منه؛ فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وقال جلّ وعلا: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

وقد رتّب النبي ﷺ الخير كلّه على التفقّه في الدّين فقال ﷺ: «**من يرد الله به خيراً يفقّه في الدين**» متّفق عليه. وقال ﷺ: «**النّاس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا**» متّفق عليه. وهذا مما يدلّ على أهميته وعظم شأنه.

لذلك كان الاهتمام بالعلم الشّرعيّ المستمّد من الكتاب والسنّة وفهم السّلف الصّالح هو الهدف الأسمى لمؤسس هذه الدّولة المباركة الملك عبدالعزيز - يرحمه الله - وكذلك أبناؤه من بعده الذين كانت لهم اليد الطولى وقَدَمُ السبقِ في الاهتمام بالعلم وأهله؛ فأولوه عنايةً فائقةً، وخصّوه بجهود مباركة، ظهرت آثارها على البلاد والعباد.

وكان لخادم الحرمين الشَّريفين الملك عبدالله بن عبدالعزيز - حفظه الله- جهودٌ واضحةٌ استوتْ على سوقها ووفّقتْ لمقصودها، ومن ذلك أمره بزيادة عدد الجامعات، وفتح جميع الوسائل ذات العلاقة بالتطوير والتنقيح والتأليف والنَّشر كعمادات ومراكز البحث العلميّ في شتّى الجامعات وعلى رأسها الجامعة الإسلاميَّة - العالمية العلمية - التي أولت البحث العلميّ اهتماماً بالغاً وجعلته غاية من غاياتها وهدفاً من أهدافها.

ومن هنا فعمادة البحث العلميّ بالجامعة تهتم بالبحوث العلميَّة نشراً وجمعاً وترجمة وتحكيماً في داخل الجامعة وخارجها، من أجل النُّهوض بالبحث العلميّ، والتشجيع على التّأليف والنّشر، ومن ذلك كتاب: [**الدرر اللّوامع في شرح جمع الجوامع للإمام شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكورانيّ**] تحقيق: د/ سعيد بن غالب كامل المجيدي

أسأل الله أنْ يوفّقنا جميعاً لما يحبّ ويرضى ويرزقنا الإخلاص في القول والعمل، وصلّى الله وسلَّم وبارك على نبيِّنا محمَّدٍ وعلى آله وأصحابه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

معالي مدير الجامعة الإسلاميّة

أ.د/ محمد بن علي العقلا

شكرٌ وتقديرٌ

أشكر الله سبحانه وتعالى على نعمه التي لا تحصى، فهو الذي رزقني الوقت، والصحة، ووفقني لإتمام هذه الرسالة، فله الحمد أولاً، وآخراً. وبعد شكر الله كان لزاماً عليّ أن أتوجه بالشكر، والتقدير، والعرفان إلى كل من أسدى إليّ عوناً في عملي هذا عملاً بقوله ﷺ: «من لا يشكر الناس لم يشكر الله»(١).

وإن من أكثر الناس عليَّ منّة في عملي هذا - بعد الله عز وجل - وأولاهم بذلك هو شيخي الجليل العلامة المتواضع فضيلة الأستاذ الدكتور/ **عمر بن عبد العزيز بن محمد.**

الذي كان لي الاعتزاز الكبير في إشرافه على هذه الرسالة، فبذل جهده، ووقته، وزوّدني بتوجيهاته السديدة، وملاحظاته المفيدة، التي كان من ثمارها - بعد توفيق الله عزّ وجلّ - إخراج هذه الرسالة إلى حيز الوجود، فجزاه الله خيراً، وشكر له سعيه، وأمدَّ في عمره، ونفع المسلمين بعلمه.

---

(١) راجع: سنن أبي داود: ٢/٥٥٥، وسنن الترمذي: ٤/٣٣٩، ومسند الإمام أحمد: ٢/٢٥٨، ٢٥٩، ٣٠٣.

أمـــا الجامعة الإسلامية فلها في نفسي ووجداني أكبر الأثر، وأعظم الذكريات، فقد عشت في رحابها عقدين من الزمن، فجزى الله القائمين عليها خيراً، ووفقهم لما فيه صلاح الإسلام، والمسلمين.

كمـــا أتـــوجه بالشكر إلى كل من مدَّ إليّ يد العون والمساعدة من الأساتذة الكرام، والإخوة الزملاء، والقائمين على مكتبات الجامعة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هاديَ له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه، وعلى آله، وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وسلّم تسليماً كثيراً.

وبعد: فإن علم الأصول عظيم شأنه، عميم نفعه، يحتاج إليه الفقيه، والمتفقه، والمحدِّث، والمفسر، لا يستغني عنه ذو نظر، ولا ينكر فضله أهل الأثر، إذ هو الدستور القويم للاستنباط، والاجتهاد، به يتمكن من نصب الأدلة السمعية على مدلولاتها، ومعرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية.

ولذا فإنه يعتبر من أهم الوسائل التي تُثبِّت قواعد الدين، وتدعمها، وترد على شُبَه الملحدين، والمضلّلين، وتبطلها، فكان لأهل البحث والاجتهاد هادياً، وللمبتدعة على بدعهم رادّاً، وقاضياً.

ولقد كان بين أهل الرأي، وأهل الحديث بَوْنٌ شاسع، رحمهم الله جميعاً؛ إذ كان الفريق الأول متميزاً بقوة البحث والنظر والاستنباط، بينما كان الفريق الثاني متضلّعاً بعلم الحديث، دراية ورواية، وكان كل فريق يوجه اللوم إلى الآخر، ويتهمه بالقصور، حتى جاء الإمام الشافعي رضي الله

عنه وأرضاه، وكان قد رزقه الله معرفة بكتابه، وسنة نبيه ﷺ، مع اطلاعه على مسالك الرأي، وطرقه، متمرِّساً بالبيان وفنونه، مع عقل ثاقب، ورأي صائب، وحجة بالغة، ومكانة عالية، فنظر إلى ذلك الخلاف المحتدم، ورأى اقتصار أهل الحديث عليه دون سواه من جدال ونظر، كما رأى غلوَّ أهل الرأي، وتوسعهم في فن الاستنباط والنظر، فوضع كتابه المسمى بـ«الرسالة» جامعاً فيه بين الحديث والرأي، مبيّناً الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيَّد، والمجمل والمبين، والعام الذي أُريد به الخاص، والظاهر الذي أُريد به غير ظاهره وتكلم فيه على حُجِّية أخبار الآحاد، وتقديمها على القياس، ومنزلة السنة ومكانتها، وتكلم على القياس، والإجماع، والاجتهاد، وشروط المفتي في دين الله تعالى، إلى غير ذلك من المباحث الأصولية التي حررها، ودونها. فكانت هذه الرسالة بمثابة القانون القويم الذي يعوَّل عليه، ويحتكم إليه، مع خلوها من علم المنطق الذي أُحدِث بعد ذلك.

وبذلك خف أثر النزاع بعد أن علم كلا الفريقين القواعد التي يجب عليهم أن يلتزموها، ويسيروا على نهجها، وصاروا على بينة مما يدافعون به عن مذاهبهم، وآرائهم.

ثم جاء العلماء من بعده، فواصلوا البحث، ونظموا الأصول، ورتبوها، غير أنه أُدخل فيها علم المنطق والجدل نتيجة لحركة الترجمة النشطة؛ حيث ترجمت علوم اليونان في العهد العباسي الأول إلى اللغة العربية.

وهكـــذا مزج أصول الفقه بعلم المنطق، وبخاصة من أواخر القرن الثالث وما بعده.

وقـــد شاء الله تعالى - بعد الانتهاء من مرحلة الماجستير - أن يقع اختـــياري على هذا المخطوط «الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع» في علم الأصول، فقدمته إلى قسم الدراسات العليا بالجامعة ليكون موضوعاً لرسالة الدكتوراه، وتم قبوله بحمد الله وتوفيقه.

* * *

سبب الاختيار

أولاً: يعد هذا المخطوط شرحاً لأكبر متن في الأصول أُلّف في القرن الثامن الهجري، حيث جمعه مؤلفه - رحمه الله - من أكثر من مائة مصنف، فهو على اسمه «جمع الجوامع» إذ جمع في طياته غالب المسائل الأصولية، والدينية، فهو إذاً جامع للأصلين، أصول الفقه، وأصول الدين.

ثانياً: احتل الأصل مكانة علمية قيمة لدى الباحثين، والمتعلمين، حيث اهتم به العلماء، فمنهم من شرحه، ومنهم من نظمه، ومنهم من وضع عليه بعض الحواشي، والتعليقات، ومنهم من كتب أجوبة على بعض مسائله.

لذا فإن شروحه تمنح له هذه الأهمية، وتضفي له هذه القيمة تبعاً لأصله، ومتنه.

ثالثاً: ألف هذا الشرح في مرحلة استقرار أصول الفقه، وكمال نضجه؛ لأن القرن التاسع الهجري كان حافلاً بالمصنفات الأساسية لهذا الفن، فاعتمد الشارح في كتابه على جُلّ وغالب من تقدمه، فكان بذلك جامعاً، وشاملاً، ومؤلفاً متكاملاً في علم الأصول، مع ما له من حرية في الرأي، وتحقيق في الأقوال، وبيان للأدلة، مع طول النفس في المناقشات، وحسن العرض، ورصانة الأسلوب.

رابعـــاً: - وهو الأهم: - إسهاماً في إحياء تراثنا العظيم، ونشره لما في ذلك من عموم الفائدة التي قد لا توجد في اختيار موضوع معين الذي ربمـــا قـــد كررت حوله البحوث، وتناولته أيدي المتخصصين، رأيت أن تحقيق هذا الكتاب كاملاً أولى من اختيار جزئية معينة.

* * *

خطة البحث

وهي تتكون من تمهيد، وبابين، وتحت كل باب فصول، وتحت كل فصل مباحث، وفيما يلي بيان ذلك:

التمهيد: وفيه لمحة تاريخية موجزة عن عصر المؤلف.

(الباب الأول)

في ترجمة المؤلف، والتعريف بكتابه **وفيه أربعة فصول:**

الفصل الأول: في التعريف بالكوراني: وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في اسمه، ونسبه، ونسبته، وشهرته.

المبحث الثاني: في لقبه، ومكان وتاريخ ولادته.

المبحث الثالث: نشأته.

الفصل الثاني: في حياته العلمية وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: رحلاته في طلب العلم، والتعليم.

المبحث الثاني: شيوخه الذين أخذ عنهم العلوم المختلفة.

المبحث الثالث: تلامذته.

المبحث الرابع: بعض أقرانه الذين كانت له بهم علاقة ما.

الفصل الثالث: في أعماله، وصفاته، ووفاته وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: عمله في القضاء والتدريس.

المبحث الثاني: صفاته وأخلاقه.

المبحث الثالث: وصيته ووفاته.

الفصل الرابع: مؤلفاته، وآثاره وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في ذكر مؤلفاته عامّةً.

المبحث الثاني: دراسة تحليلية لكتابه «الدرر اللوامع» **وفيه سبعة مطالب:**

- **المطلب الأول:** عنوان الكتاب، ونسبته إلى المؤلف.
- **المطلب الثاني:** سبب تأليف الكتاب، والظرف الذي أُلِّف فيه.
- **المطلب الثالث:** منهج المؤلف في الكتاب.
- **المطلب الرابع:** أهمية الكتاب.
- **المطلب الخامس:** تقويم عام لشروح جمع الجوامع التي اطلعت عليها.
- **المطلب السادس:** وصف مخطوطتي الكتاب.
- **المطلب السابع:** منهجي في تحقيق الكتاب.

(الباب الثاني)

ترجمة موجزة للتاج السبكي وفيه فصلان:

الفصل الأول: في التعريف به وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في اسمه، ونسبه، ونسبته، وكنيته، ولقبه.

المبحث الثاني: أسرته، ومولده، ونشأته.

الفصل الثاني: حياته العلمية، وأعماله وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: طلبه للعلم، وشيوخه.

المبحث الثاني: تلامذته.

المبحث الثالث: أعماله، وصفاته.

المبحث الرابع: مؤلفاته، ووفاته.

* * *

(تمهيد)

التمهيد في عصر المؤلف

عـــاش شهاب الدين الكوراني - رحمه الله تعالى - في المدة ما بين سنة (٨١٣هـــ إلى سنة ٨٩٣هـــ) فهو من علماء القرن التاسع الهجري، وعـــندما دخـــل هذا القرن كانت دولة المماليك الجراكسة تحكم مصر والمشرق، ثم بدأت الدولة العثمانية تنازعها السلطة، وتسعى جاهدة لتنفرد بحكم المشرق، وتتطلع إلى الاستيلاء على مصر.

وقـــد اســـتطاع العثمانيون - في هذا القرن - فتح القسطنطينية، وسيأتي بيان ذلك في القسم الدراسي(١).

وفي الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية في أوج قوتها، ومجدها في شـــرق العـــالم الإسلامي، كان الوضع في غرب العالم الإسلامي على العكس.

فقـــد كثـــرت النـــزاعات والثورات الداخلية في المغرب العربي، وتفـــاقم الخـــلاف بين ملوك المغرب الأقصى وملوك تونس، مما أدى إلى ضعف كلمتهم.

---

(١) سيأتي ذلك في مبحث تلاميذه: ص/٤٩.

والاختلاف بين المسلمين سلاح يجيده أعداء الإسلام في كل زمان ومكان، للاستفادة منه، ولذلك تحالف النصارى الإسبان مع البرتغاليين، وعملوا على طرد المسلمين من الأندلس.

ففي سنة (٨١٨هـ) استولى البرتغاليون على سبتة، وفى عام (٨٦٧هـ) استولى الإسبان على جبل طارق، وفى عام (٨٩٧هـ) استولوا على غرناطة، وبذلك فقد المسلمون الأندلس، وخرج حكمها من أيديهم بعد أن دام بها قرابة ثمانية قرون، أقاموا بها إحدى أعظم الحضارات في التاريخ البشري.

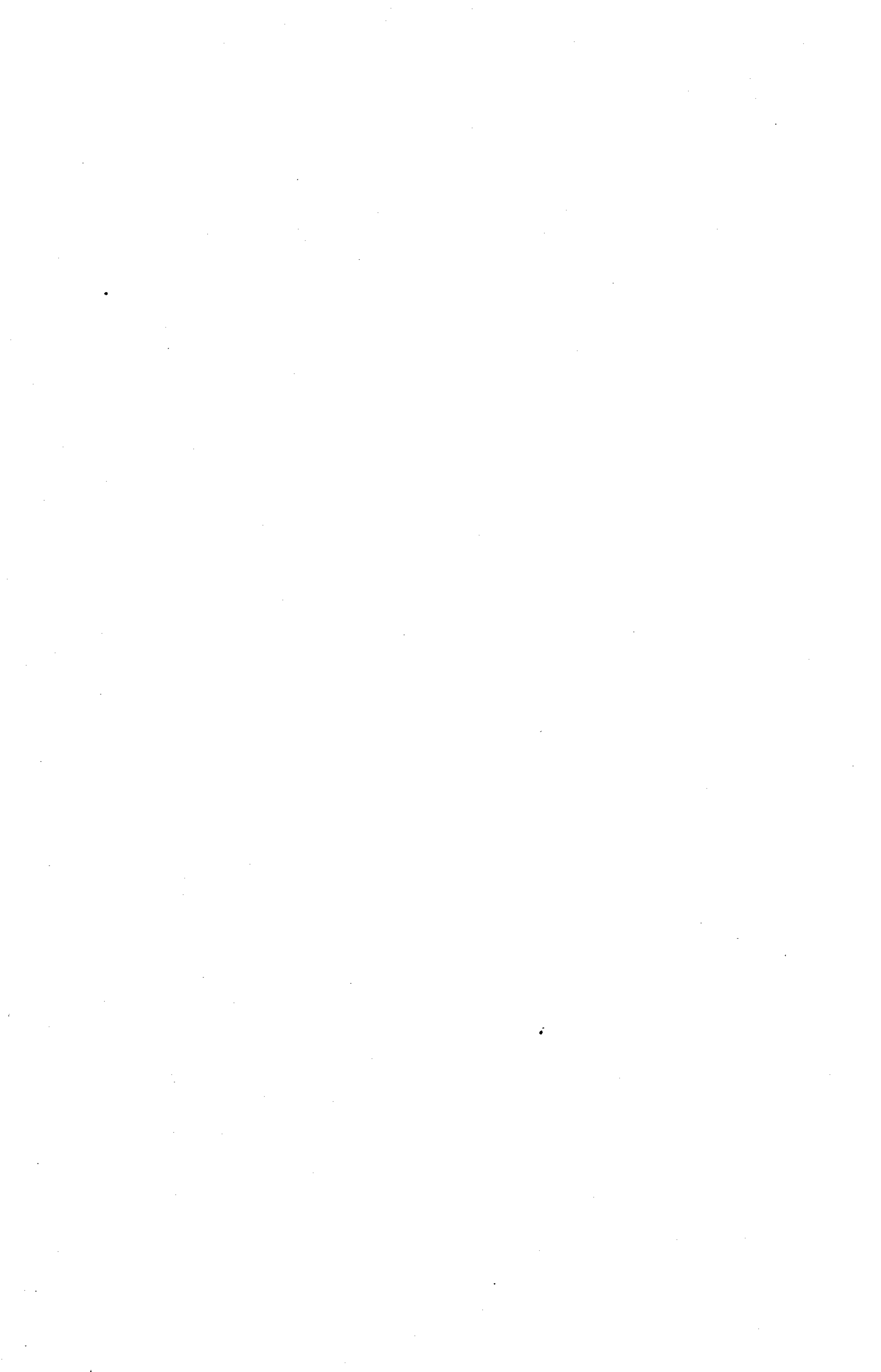
وعلى الرغم من ذلك، فقد شهد هذا القرن ازدهاراً وتقدماً في المجالات العلمية والثقافية، ويعتبر عديم النَّظير نتيجة لما تعرضت له المكتبة الإسلامية، والتراث الإسلامي على أيدي التتار في المشرق العربي، وعلى أيدي النصارى الإسبان في الأندلس من الإحراق والإغراق، والتخريب، كما أن المماليك الأتراك الذين كانت لهم السيادة على مصر، والشام في هذا العصر عملوا جاهدين على سد الثغرة التي أحدثتها تلك الحملات، والتي استهدفت القضاء على التراث الإسلامي، فأنشأوا المدارس وخصوصاً في القاهرة ودمشق، حتى أضحت تعد بالمئات.

كما عني المماليك بالعلماء، وشجعوهم على التأليف ونشر العلوم المختلفة، ونتيجة لذلك قامت نهضة علمية رائعة زودت المكتبة الإسلامية بالكثير من المؤلفات في شتى العلوم والفنون، فقهاً، وأصولاً، وحديثاً،

وتاريخاً، ونحواً، وتفسيراً، وكانت المتون، والمختصرات، والشروح، والحواشي، والتقريرات سمة هذا العصر كثرة[1]، ولقد كان العلامة الكوراني أحد علماء هذا العصر الذين أثروا الفكر الإسلامي في العلوم المختلفة، يظهر ذلك في مؤلفاته التي خلفها في الحديث، والتفسير، والأصول، والقراءات، وغيرها، وسيأتي بيانها في القسم الدراسي في المبحث الذي يخصها إن شاء الله تعالى.

* * *

(١) راجع: الفتح المبين: ٣/٤-٥، وتاريخ التشريع الإسلامي: ص/٣٦٣-٣٦٤.



الباب الأول

في التعريف بالكوراني وكتابه

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول

في التعريف بالكوراني

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في اسمه، ونسبه، ونسبته، وشهرته.

المبحث الثاني: في لقبه، ومكان، وتاريخ ولادته.

المبحث الثالث: نشأته.

المبحث الأول

في اسمه، ونسبه، ونسبته، وشهرته

اسمه، ونسبه:

هـــو أحمـــد[١] بن إسماعيل[٢] بن عثمان بن أحمد بن رشيد بن إبراهيم.

---

(١) ذكر أبو الحسنات محمد بن عبد الحي اللكنوي الهندي أن اسمه إسماعيل، غير أن بقية من ترجموا له ذكروا أن اسمه أحمد، وهو المعوَّل عليه، وقد ترجم عمر رضا كحالة له في معجمه مرتين بناء على أنه شخصان؛ أحدهما: أحمد، والآخر: إسماعيل، بينما هو في الواقع شخص واحد.

راجع: الضوء اللامع: ١/٢٤١، ١١/٢٢٤، ونظم العقيان: ص/٣٨، والشقائق النعمانية: ص/٥١، والطبقات السنية: ١/٣٢٢، والفوائد البهية: ص/٤٨، وكشف الظنون: ١/٥٥٣، ٥٩٦، ٦٤٦-٦٤٧، ٨٩٩، ٢/١٠٢٢، ١١٩٠، ١٣٧١، ١٤٨٦، وهدية العارفين: ١/١٣٥، وإيضاح المكنون: ٢/٩٢، والبدر الطالع: ١/٣٩، والأعلام للزركلي: ١/٩٤، ومعجم المؤلفين: ١/١٦٦، ٢٨٨.

(٢) قال السخاوي: «ورأيت من زاد في نسبه: يوسف قبل إسماعيل» الضوء اللامع: ١/٢٤١.

نسبته، وشهرته:

الشهرزوري[١]، الهمداني[٢]، التبريزي[٣]، الكوراني[٤] القاهري، الرومي. وقد شاركه في النسبة التي اشتهر بها كثير من العلماء الذين برزوا في كثير من العلوم، وسأذكر بعضاً منهم فيما يأتي:

---

(١) شهرزور: بالفتح، ثم سكون، وراء مفتوحة بعدها زاي، وواو ساكنة، وراء، وهي كورة واسعة في الجبال بين إربل، وهمذان، ومعنى شهر - بالفارسية - المدينة. راجع: معجم البلدان: ٣/٣٧٥، ومراصد الاطلاع: ٢/٨٢٢، واللباب: ٢/٢١٦.

(٢) هكذا ذكره السخاوي، وغيره بالدال المهملة، ولعله كما يطلق عليها همذان يطلق عليها همدان بتحريك الميم، والذال المعجمة، أو الدال المهملة: وهي مدينة من الجبال في فارس فتحها المغيرة بن شعبة رضي الله عنه سنة (٢٤هـ).

راجع: الأنساب: (ق/٥٩١)، ومعجم البلدان: ٥/٤١٠، ومراصد الاطلاع: ٣/١٤٦٤.

(٣) تبريز: بكسر أوله، وسكون ثانيه، وكسر الراء، وياء ساكنة، وزاي: وهو أشهر مدن أذربيجان.

راجع: الأنساب: ٣/١٦، واللباب: ١/٢٠٦، ومعجم البلدان: ١/١٣، ومراصد الاطلاع: ١/٢٥٢.

(٤) نسبة إلى كوران بضم أولها، وسكون الواو، وفتح الراء، وبعد الألف نون، وهي من قرى اسفرايين.

راجع: اللباب: ٣/١١٧، والأنساب: ق(٤٩٠)، ومعجم البلدان: ٤/٤٤٩، ومراصد الاطلاع: ٣/١١٨٦، وقد اشتهر بنسبته إليها، وعرف بها، لأنها قريته التي ولد بها.

وأما نسبته إلى القاهرة، والروم، فإنه كان في القاهرة، ثم رحل إلى الروم كما سيأتي بيان سبب ذلك.

١- محمد بن بهرام، الدمشقي الشافعي، الكوراني شمس الدين، فقيه، خطيب، مقرئ، أخذ عن العز بن عبد السلام، وناب في الحكم بدمشق، ثم ولي القضاء بحلب، وألف مختصراً في الخلاف، وتوفي بحلب سنة (٧٠٥ هـ) في جمادى الأولى[١].

٢- يوسف بن عبد الله بن عمر بن علي بن خضر، الكردي، الكوراني الأصل، ويعرف بالعجمي، جمال الدين، أبو المحاسن، له رسالة «ريحانة القلوب في التوصل إلى المحبوب»، (وتوفي سنة ٧٦٨هـ)[٢].

٣- أحمد بن يوسف بن عبد الله بن عمر بن علي، الكردي، الكوراني القرافي، الشافعي، ويعرف بابن الشيخ يوسف العجمي، شهاب الدين، أصولي، أديب، ومن مؤلفاته «نظم المنهاج في الأصول»، (وتوفي سنة ٨١٠هـ)[٣].

٤- يوسف بن محمود بن كمال الدين، الكوراني، الصديقي، مفسر، متكلم، منطقي، من آثاره حاشية على «حاشية الخيّالي[٤] على

(١) راجع: شذرات الذهب: ٦/١٣، ومعجم المؤلفين: ١١/٢٠١.

(٢) راجع: النجوم الزاهرة: ١١/٩٤، والدرر الكامنة: ٤/٤٦٣، وكشف الظنون: ١/٢٦٠، ٩٤٠، وإيضاح المكنون: ١/١٧١، ٦٠٥.

(٣) راجع: الضوء اللامع: ٢/٢٤٧، وإيضاح المكنون: ٢/٥٩٠، ومعجم المؤلفين: ٢/٢١٢.

(٤) هو أحمد بن موسى الخيالي، الرومي الحنفي شمس الدين متكلم، فقيه، أصولي، من مؤلفاته: حاشية على منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، وحاشية على =

شـــرح العقائد»، وحاشية على «أنوار التنـــزيل» في التفسير، ورسالة في المنطق (وتوفي بعد سنة ١٠٠٠هـــ)[٢].

٥- محمـــد بن شريف بن يوسف بن محمود الصديقي، الكوراني، الـــشافعي، مفـــسر، حكيم، من آثاره: حاشية على «أنوار التنـــزيل»، وحاشـــية على «تهافت الفلاسفة»، وغيرها، (وتوفي باليمن سنة ١٠٧٨ هـــ)[٣].

* * *

= شرح تجريد الكلام، وحاشية على شرح وقاية الرواية في مسائل الهداية، وحاشية على شرح العقائد العضدية، وتوفي سنة (٨٧٠ وقيل: ٨٨٦هـــ).

راجع: الفوائد البهية: ص/٤٣، وكشف الظنون: ١/٣٤٧، والبدر الطالع: ١/١٢١-١٢٢، معجم المؤلفين: ٢/١٨٧.

(٢) راجع: خلاصة الأثر للمحبي: ٤/٥٠٨، وهدية العارفين: ٢/٥٦٥، ومعجم المؤلفين: ١٣/٣٣٤.

(٣) راجع: كشف الظنون: ١/١٩٣، وإيضاح المكنون: ١/١٤٢، وهدية العارفين: ٢/٢٩١، ومعجم المؤلفين: ١٠/٦٨.

المبحث الثاني

لقبه، وتاريخ، ومحل ولادته

لقـــبه: شهاب الدين، ويقال له شرف الدين، وعالم بلاد الروم، وشيخ الإســـلام والمفتي، وشمس الملة والدين، وهناك أوصاف وألقاب غيرها، واشتهر باللقب الأول، وكذا وصف بالقاضي، لأنه كان قاضي قضاة عساكر الروم، كما سيأتي، ولقب بشهاب الدين لقوته في حكمه، ولمقابلته الأحكام الشرعية بالاحترام، كما أنه ألف مؤلفات نافعة، مفيدة في فنها وموضوعها[١].

تاريخ ومحل ولادته:

ولـــد شهاب الدين سنة ثلاث عشرة وثمانمائة للهجرة (٨١٣هـــ) باتفاق مَنْ ترجموا له، وكانت ولادته في قرية (كوران)[٢] التي هي من قرى أسفرايين[٣].

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ١/٢٤١، ونظم العقيان في أعيان الأعيان: ص/٣٨، والشقائق النعمانية: ص/٥١، والفوائد البهية: ص/٤٨، والبدر الطالع: ١/٤٩، ومعجم المؤلفين: ١/١٦٦، وهدية العارفين: ١/١٣٥.

(٢) وذكر المقريزي أن ولادته كانت سنة تسع وثمانمائة (٨٠٩هـــ) ثالث عشر ربيع الأول بشهرزور.

(٣) أسفرايين - بالفتح، ثم سكون، وفتح الفاء، وراء، وألف، وياء مكسورة، وياء أخرى ساكنة - من نواحي نيسابور، واسمها القديم مهرجان.

راجع: الأنساب: ١/٢٢٣، واللباب: ١/٥٥، ومعجم البلدان: ١/١٧٧، ومراصد الاطلاع: ١/٧٣.

المبحث الثالث

نشأته

نشأ الإمام شهاب الدين في بلده كوران، وعاش حياته الأولى فيها، فحفظ القرآن، ونشأ على الخير، ولازم التعليم، واشتغل بجملة من العلوم. ودأب في تحصيل فنون العلم، حتى فاق غيره في المعقولات[1] والأصلين[2]، ومهر في النحو[3]، والمعاني، والبيان[4]، وبرع في الفقه، واشتهر بالفضيلة.

---

(١) المعقولات: إما أن يكون بإزائه موجود في الخارج، كطبيعة الحيوان، والإنسان، أو لا يكون بإزائه شيء، كالنوع، والجنس، والفصل، وإما أن يطابق صورة في الخارج، كالإنسان، والحيوان وهذا معقول كلّي. راجع: التعريفات: ص/ ٢٢١.

(٢) إذا أطلق لفظ الأصلين - عند المتقدمين من العلماء - فيعنون هما الكتاب، والسنة، أما عند المتأخرين من العلماء بدايةً بالقرن السادس، ومابعده، فيعنون هما أصول الدين، وأصول الفقه، بدليل أنهم إذا ترجموا لشخص ما يقولون: وكان إماماً، بارعاً في الأصلين، وفي نفس الوقت يقولون عنه: وكان قليل البضاعة في العلوم النقلية، يعنون الكتاب، والسنة.
راجع: طبقات الأسنوي: ١٥٨/١، وطبقات السبكي: ١٠٢/٨، ١١٤، والوافي: ١٢/٥، وفوات الوفيات: ٣٨/٤، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٢٦١/٢، وكشف الظنون: ١٨٨١/٢.

(٣) النحو: علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء، وغيرهما. راجع: التعريفات: ص/٢٤٠.

(٤) البيان - لغة - الكشف، والإيضاح، والظهور.
وعلم البيان: أصول وقواعد يعرف بها إيراد المعنى الواحد بطرق يختلف بعضها عن بعض في وضوح الدلالة العقلية على نفس ذلك المعنى.
راجع: كشف الظنون: ٢٥٩/١، وإيضاح المكنون: ٣٢٦/٢، وجواهر البلاغة: ص/٢٤٤.

الفصل الثاني

في حياته العلمية

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: رحلاته في طلب العلم، والتعليم.

المبحث الثاني: شيوخه الذين أخذ عنهم العلوم المختلفة.

المبحث الثالث: تلامذته الذين أخذوا عنه العلوم.

المبحث الرابع: أقرانه الذين كانت له بهم علاقة ما.



المبحث الأول

رحلاته في طلب العلم والتعليم

سبق أن ذكرت أنه نشأ في قريته كوران، فحفظ القرآن، وتلاه للسبع، ومهر في النحو، وعلم المعاني، والبيان، والعروض، وتميز في الأصلين، والمنطق، وغير ذلك من العقليات، وبرع في الفقه الشافعي، وقد أجازه علماء عصره في العلوم التي سبق ذكرها، كما أجازه الحافظ في الحديث رواية ودراية، وسيأتي بيان ذلك في الكلام على شيوخه.

ولقد كان لشمس الدين عدة رحلات:

والرحلة - في الطلب - مفيدة، لأن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم تارة بالعلم والتعليم، وتارة بالمحاكاة والتلقين المباشر، فالرحلة في طلب العلم لاكتساب الفوائد لا بد منها[١].

وإليك بيان الرحلات التي قام بها الإمام الكوراني:

الرحلة الأولى: كانت من بلده كوران إلى (حصن كيفا)[٢]،

---

(١) راجع: كشف الظنون: ١/٤٢.

(٢) ويقال: كيبا: وهي بلدة وقلعة عظيمة مشرفة على دجلة، بين آمد، وجزيرة ابن عمر من ديار بكر، وكانت ذات جانبين، وعلى دجلتها قنطرة عظيمة.
راجع: مراصد الاطلاع: ١/٤٠٧، ٣/١١٩٢.

وجال في بغداد، وديار بكر[١]، وأخذ عن علمائها في عدة فنون.

الرحلة الثانية: كانت من بغداد إلى دمشق، حيث قدم إليها في حدود الثلاثين وثمانمائة، ولازم فيها بعض العلماء، وانتفع بهم.

الرحلة الثالثة: كانت من دمشق إلى بيت المقدس، مع بعض شيوخه الذين انتفع بهم، وقرأ عليهم، وسيأتي بيان أسمائهم في المبحث الخاص بهم.

الرحلة الرابعة: كانت من بيت المقدس إلى القاهرة حيث قدم إليها في حدود سنة خمس وثلاثين وثمانمائة، وبها أخذ عن الحافظ الحديث، وعلومه، ولازمه، وغيره من علماء عصره، وأكب على الاشتغال، ولازم حضور المجالس الكبار كمجلس قراءة البخاري بحضرة السلطان، وغيره.

واتصل بالكمال البارزي[٢]، فنوَّه به، كما اتصل بالزيني

---

(١) ديار بكر: هي بلاد كثيرة واسعة تنسب إلى بكر بن وائل، وحدُّها ما غرَّب من دجلة من بلاد الجبل المطل على نصيبين إلى دجلة، ومنه حصن كيفا السابق الذكر، وميافارقين.
راجع: معجم البلدان: ٤٩٤/٢، ومراصد الاطلاع: ٥٤٧/٢.

(٢) هو عالم الديار المصرية، ورئيسها، كمال الدين أبو المعالي، محمد بن القاضي العلامة ناصر الدين أبي المعالي محمد بن القاضي كمال الدين، محمد بن هبة الله البارزي الحموي الشافعي، كاتب السر بالديار المصرية، وابن كاتب سرها وصهر السلطان الملك الظاهر جقمق، المعروف كسلفه بابن البارزي نسبة لباب أبرز ببغداد، ولد سنة (٧٩٦هـ) بحماة، ونشأ بها في كنف أبيه فحفظ القرآن، وأخذ عن علماء عصره الفنون المختلفة، فقهاً، وحديثاً، وبرع في النحو، والمعاني، والبيان، والعلوم العقلية، وتولى عدة مناصب كالقضاء =

عبد الباسط[1] وغيرهما من المباشرين والأمراء، بحيث اشتهر وظهر فضله وعلمه، فارتقى بذلك إلى مصاف العلماء النابغين المعتبرين، وناظر الأماثل، وذكر بالطلاقة، والبراعة، والجرأة الزائدة.

فلمّا ولي الظاهر جقمق[2] وكان يصحبه تردد إليه، فأكثر، وصار أحد ندمائه وخواصه، فانثالت عليه الدنيا - بعد قدومه القاهرة، وكان

= وغيره، وحمدت سيرته في أعماله كلها، كان إماماً، عالماً، عاقلاً، ذكياً، ساكناً، كريماً، سيوساً، صبوراً، متواضعاً، حسن الخُلق، والخَلْق، والعشرة، محبّاً للفضلاء، وذوي الفنون، مكرماً لهم إلى الغاية لا سيما الغرباء، حتى صار محطّاً لرحالهم، وتوفي سنة (٨٥٦هـ).

راجع: النجوم الزاهرة: ١٦/١٣، والضوء اللامع: ٩/٢٣٦-٢٣٩.

(١) هو عبد الباسط بن خليل بن إبراهيم الدمشقي، ثم القاهري، ولد بعد التسعين وسبعمائة، وكان وافر الرئاسة حسن السياسة كريماً واسع العطاء، وقد تولى عدة مناصب، منها أنه عين ناظر الجيوش المنصورة في الديار المصرية، وحمدت سيرته في أعماله الخيرية، وتوفي سنة (٨٥٤هـ).

راجع: النجوم الزاهرة: ١٥/٥٥٢، والضوء اللامع: ٣/٢٤-٢٧، والبدر الطالع: ١/٣١٥-٣١٧.

(٢) هو السلطان الملك الظاهر أبو سعيد العلائي الجركسي جقمق، وهو الرابع والثلاثون من ملوك الترك، وأولادهم بالديار المصرية، والعاشر من الجراكسة وأولادهم، تسلطن بعد خلع الملك العزيز يوسف بن الملك الأشرف، وذكر السخاوي أنه كان ملكاً عادلاً، ديناً كثير الصلاة، والصوم، والعبادة، عفيفاً عن المنكرات والقاذورات، لا تضبط عنه في ذلك زلة، ولا تحفظ له هفوة، متقشّفاً، متواضعاً يقوم للفقهاء والعلماء إذا دخلوا عليه، ويبالغ في إكرامهم وتقريبهم، وتوفي سنة (٨٥٧هـ).

راجع: النجوم الزاهرة: ١٥/٢٥٦ وما بعدها، والضوء اللامع: ٣/٧١-٧٤، والبدر الطالع: ١/١٨٤-١٨٦، وشذرات الذهب: ٧/١٦٤، والخطط: ٢/٢٤٤.

قبل ذلك فقيراً جدًّا - فتزوج مرة بعد أُخرى لمزيد رغبته في النساء، مع كونه مطلاقاً[1].

الرحلة الخامسة: كانت من القاهرة إلى الروم.

وسبب ذلك: أنه وقع - في سنة (٨٤٤هـ) يوم السبت من جمادى الآخرة - مخاصمة بين المترجم له، وبين حميد الدين النعماني[2] المنسوب إلى أبي حنيفة، والمحكي أنه من ذريته، وآل أمرهما إلى السلطان، فأمر بالقبض على الكوراني، وسجنه بالبرج، ثم ادعى عليه عند قاضي الحنفية، وأقيمت عليه البينة بأنه طعن في نسب النعماني، وبكون المشتوم من ذرية الإمام أبي حنيفة، فأمر بتعزير الكوراني بحضرة السلطان نحو ثمانين جلدة، وأمر بنفيه وإهانته، وكتب مرسوم بنفيه إلى دمشق، ثم

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ١/٢٤١، ونظم العقيان: ص/٣٨، ٣٩، والشقائق النعمانية: ص/٥١، والطبقات السنية: ١/٣٢٢، والفوائد البهية: ص/٤٨، والبدر الطالع: ١/٣٩، ٤٠، والسلوك للمقريزي: ٤/ق/٣/١٢١٢.

(٢) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عمر النعماني، البغدادي الأصل الفرغاني، الدمشقي، الحنفي، ويعرف بحميد الدين، ولد بمراغة من أعمال تبريز، ونشأ ببغداد، ثم قدم دمشق ثم دخل القاهرة ثم عاد إلى دمشق، وتولى عدة أعمال، وكان مشاركاً في علوم كثيرة، كالنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والفقه، والأصول، والكلام، وغير ذلك، وتوفي سنة (٨٦٧هـ).

راجع: الضوء اللامع: ٧/٤٦، ونظم العقيان: ص/١٣٥، وكشف الظنون: ١/٩٨٤، وهدية العارفين: ٢/٢٠٣، ومعجم المؤلفين: ٨/٣١٦، والنجوم الزاهرة: ١٤/٥٣، ٣٤٤، ٤٣٨.

إلى البلاد المشرقية، وسلمت أعماله التي كان يقوم بها إلى غيره وكذا مرتباته[١].

قال - في البدر -: «وقد لطف الله بالمترجم له بمرافعته إلى حاكم حنفي فلو رفع إلى مالكي لحكم بضرب عنقه، وقبح الله هذه المجازفات والاستحلال للدماء والأعراض بمجرد أشياء لم يوجب الله فيها إراقة دم ولا هتك عرض، فإن ضرب هذا العالم الكبير نحو ثمانين جلدة، ونفيه، وتمزيق عرضه، والوضع من شأنه بمجرد كونه شاتم من شاتمه، ظلم بيِّن، وعسف ظاهر، ولا سيّما إذا كان لا يدري بانتساب من ذكر إلى الإمام. لا جرم قد أبدله الله بسلطان خير من سلطانه، وجيران أفضل من جيرانه، ورزق أوسع مما منعوه منه، وجاه أرفع مما حسدوه عليه، فإنه لما خرج توجه إلى مملكة الروم، ولم يزل يترقى بها في المناصب، ولم يكن عند السلطان أحظى منه»[٢].

وبعد الذي وقع للكوراني، خرج منفيّاً، وباع أثاثه، وعند خروج الحاج توجه معه فرد إلى حلب، فلم يشعروا به حتى قدم الطور ليمضي في البحر إلى مكة، فقبض عليه، وسير به حتى تعدى الفرات، وذلك كله سنة (٨٤٤هـ)، واتفق في هذا العام قدوم محمد بن أرمغان

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ١/٢٤٢، والنجوم الزاهرة: ١٥/٣٤٤، والسلوك للمقريزي: ٤/ق/٣/١٢١٢-١٢١٣.

(٢) البدر الطالع: ١/٤٠-٤١.

الشهير بيكان[١]، فالتقى بالكوراني، ولما شهد فضله أخذه معه إلى بلاد الروم.

ولمـــا لقي يكان السلطان مراد خان[٢]، قال له السلطان: هل أتيت إلينا بهدية؟ قال: نعم معي رجل مفسر، ومحدث، قال: أين هو؟ قال: هو بالـــباب، فأرسل إليه السلطان فدخل عليه وسلم، ثم تحدث معه ساعة، فـــرأى فضله، وولاه عدة أعمال سيأتي ذكرها في مبحثها - إن شاء الله تعالى[٣].

(١) هو العالم العامل الفاضل محمد بن أرمغان الشهير بيكان، درس العلوم المختلفة، على علماء عصره، ثم صار مدرساً في الروم، وانتهت إليه رئاسة الدرس، والفتوى، ومنصب القضاء بعد شمس الدين الفناري، وكان مكرماً عند السلطان مراد خان، مرضيّاً، ومقبولاً عند الخواص، والعوام، وبعد رجوعه من الحجاز لم يتول شيئاً من المناصب إلى أن توفي في الروم ببلدة أرنيف في دولة محمد خان بن مراد خان.
راجع: الشقائق النعمانية: ص/٤٨، والفوائد البهية: ص/١٦٠.

(٢) هو مراد خان بن محمد خان بن بايزيد بن أورخان بن عثمان، سلطان الروم، ولد سنة (٨٠٦هـــ)، وبويع له بالسلطنة سنة (٨٢٥هـــ)، وكان ملكاً مطاعاً، مقداماً كريماً، عين للحرمين الشريفين من خاصة صدقاته في كل عام (٣٥٠٠) ثلاثة آلاف، وخمسمائة من الذهب، ومن خزانته في كل عام مثل ذلك، وفتح فتوحات كقلعة سمندرة، وبلاد مورة، وقاتل الكفار، ونال منهم، واستمر في السلطنة (٣١ سنة)، وتوفي سنة (٨٥٥هـــ).
راجع: الشقائق النعمانية: ص/٤٨، ٧٠، والبدر الطالع: ٢/٣٠٢.

(٣) راجع: الشقائق النعمانية: ص/٣٨، والفوائد البهية: ص/٤٨.

الرحلة السادسة: كانت من الروم إلى مصر.

وسبب ذلك: أن السلطان[١] عرض له قضاء العسكر، فقبله، ولما باشر أمر القضاء أعطى التدريس، والقضاء لأهلهما من غير عرض على السلطان، فأنكره السلطان، ولكنه استحيا منه فلم يظهره، لأنه شيخه، ومعلمه، فتشاور مع الوزراء، فأشاروا عليه أن يقول له السلطان: سمعت أن أوقاف جدي بمدينة بروسا قد اختلت، فلا بد من تداركها، فلما قال له السلطان ذلك، قال المولى الكوراني: إن أمرتني بذلك أُصلحها، فقال السلطان: هذا يقتضي زماناً مديداً، فقلده قضاء بروسا، مع توليه الأوقاف، فقبل الكوراني، وذهب إلى مدينة بروسا، وبعد مدة أرسل السلطان إليه واحداً من خدامه بيده مرسوم السلطان، وضمنه أمراً يخالف الشرع، فمزق الكتاب، وضرب الخادم، فاشمأز السلطان لذلك، فعزله، ووقع بينهما منافرة، فارتحل الكوراني إلى مصر وسلطانها يومئذ الملك قايتباي[٢]،

---

(١) المراد به محمد خان كما سيأتي في ص/٤٩.

(٢) هو قايتباي المحمودي الأشرفي، ثم الظاهري، أبو النصر سيف الدين سلطان الديار المصرية من ملوك الجراكسة، كان من المماليك، فاشتراه الأشرف برسباي، ثم صار إلى الظاهر جقمق بالشراء فأعتقه، واستخدمه في جيشه، فترقى إلى أن وصل إلى السلطنة، وتلقب بالملك الأشرف وكانت مدته حافلة بالعظائم والحروب، وسيرته من أطول سير من سبقه من ملوك مصر الجراكسة، وتوفي سنة (٩٠١هـ) وكانت ولادته سنة (٨٢٦هـ) تقريباً، وتولى السلطنة سنة (٨٧٢هـ).

راجع: بدائع الزهور: ٢/٩٠ وما بعدها، والأعلام للزركلي: ٦/٢٤-٢٥، والضوء اللامع: ٦/٢٠١-٢١١، وشذرات الذهب: ٨/٦-٩، والخطط للمقريزي: ٢/٢٤٤.

فأكـــرمه غاية الإكرام، ونال عنده القبول التام، وعاش عنده زماناً بعزة عظيمة، وحشمة وافرة، وجلالة تامة[١]، وهكذا الحياة لا تخلو من الكدر، والصفاء[٢].

ثم إن ســلطان الـــروم ندم على ما فعله مع الكوراني، فأرسل إلى الـــسلطان قايتـــباي يلتمس منه أن يرسل الكوراني إليه، فحكى السلطان قايتـــباي كـــتاب الـــسلطان للكوراني وأنه يريد رجوعه إليه ثم قال له: لا تذهب إليه، فإني أكرمك فوق ما يكرمك هو، قال الشهاب الكوراني: نعـــم هو كذلك إلا أن بيني وبينه محبة عظيمة، كما بين الوالد، والولد، وهـــذا الـــذي جرى بيننا شيء آخر، وهو يعرف ذلك مني، ويعرف أني أميل إليه بالطبع، فإذا لم أذهب إليه يفهم أن المنع من جانبك، فيقع بينكما عـــداوة، فاستحـــسن السلطان قايتباي هذا الكلام، وأعطاه مالاً جزيلاً،

---

(١) راجع: الشقائق النعمانية: ص/٥٢.

(٢) قد أشار شيخ الإسلام الكوراني إلى ما جرى له في تنقلاته في مقدمة كتابه «الدرر اللوامع» حيث ذكر السبب لتأليفه، وأنه كان يفكر في ذلك من مدة طويلة، غير أن الشواغل كانت تمنعه، فقال: «وكان يعوقني عن ذلك اشتغال البال، واضطراب الحال، إذ التقدير كان يسيرني تارة إلى الغرب، وأخرى إلى الشرق، وآونة إلى الطول، وأخرى إلى العرض، كأنما أنا مرحل، ومرتحل، موكل بفضاء الأرض أذرعه إلى أن يسر الله - وله الحمد - الحلول بأشرف بلاد الأرض المقدسة، التي هي على تقوى من الله مؤسسة».

راجع: ص/١٦٦، ١٦٧ من هذا الكتاب.

وهـــيأ لـــه ما يحتاج إليه من حوائج السفر، وبعث معه هدايا عظيمة إلى سلطان الروم، فلما وصل الروم أكرمه السلطان وولاه عدة أعمال، كما سيأتي ذكرها[1].

* * *

(١) وذكر في الشقائق النعمانية: أن ذلك كان في سنة (٨٦٢هـ).
قلت: وفي ذلك نظر، لأن السلطان قايتباي لم يتولَّ السلطنة في مصر إلا سنة (٨٧٢هـ) كما تقدم في ترجمته، فكيف يسلم ما ذكره في الشقائق؟! مع أنه ذكر أن الكوراني مكث في مصر زماناً قبل رجوعه إلى الروم، ولعل الكوراني له رحلة أخرى قام بها قبل ذهابه إلى مصر، وهذا ما صرح به السخاوي حيث قال: «ولما كنت بحلب وذلك في سنة (٨٥٩هـ) دخلها الكوراني، ثم البلاد الشامية، وهو في ضخامة زائدة، وحج في سنة إحدى وستين (٨٦١هـ) ثم رجع إلى مملكة الروم». وهذه تعتبر الرحلة السادسة من حيث الترتيب، والسابعة من حيث العدد.
راجع: الضوء اللامع: ٢٤٢/١، والشقائق النعمانية: ص/٥٢-٥٣.

المبحث الثاني
شيوخه الذين أخذ عنهم العلوم المختلفة

وبيانهم كالآتي:

١- القزويني البغدادي الزين الجزيري:

عبد الرحمن بن محمد بن العلامة سعد الدين الشافعي زين الدين الجزيري، نسبة إلى جزيرة ابن عمر[1]، عالم بغداد، ويعرف بالحلاّلي، وبابن الحلاّل لحل أبيه المشكلات التي اقترحها العضد عليه، ولد في سنة (٧٧٣هـ) وأخذ عن أبيه، وغيره في بغداد، وغيرها، ودرس بالجزيرة، وبرع في الفقه، والقراءات، والتفسير، وحج، وقدم حلب لطلب زيارة القدس، فزار، ثم رجع إلى حلب، وظهرت فضائله، ودخل القاهرة في سنة (٨٣٤هـ) وأخذوا عنه العلوم المختلفة، ثم رجع إلى بلده، وكان إماماً متقناً، مفتياً، مفسراً، مقرئاً، نحوياً، عروضياً، له اليد الطولى في علم المعاني، والبيان، وكان يُرجَّح على العلاء البخاري التي ستأتي ترجمته بعد قليل.

---

(١) جزيرة ابن عمر: بلدة فوق الموصل، بينهما ثلاثة أيام، ولها رستاق، مخصب، يحيط بها دجلة إلا من ناحية واحدة شبه الهلال. فعمل له خندق أجري فيه الماء، فأحاط الماء بها من جميع الجهات، وقيل: أول من عمرها الحسن بن عمر بن خطاب التغلبي سنة (٢٥٠هـ).
راجع: معجم البلدان: ١٣٨/٢، ومراصد الاطلاع: ٣٣٣/١.

وقد لازمه الشهاب الكوراني فأخذ عنه القراءات السبع، وبه تخرج وتفقـــه، كما أخذ عنه النحو، مع علمي المعاني والبيان، والعروض، ولما قدم بيت المقدس في سنة (٨٣٥هـــ) كان الكوراني في صحبته، ملازماً له وقـــرأ علـــيه في «الكشاف» بالمسجد الأقصى، كما أخذ عنه القراءات، والتفـــسير وغـــير ذلك الجم الغفير، وله مصنفات في القراءات، وشرح الطوالع، وتوفي في بلده جزيرة ابن عمر سنة (٨٣٦هـــ)[1].

٢- الجلال الحلوائي:

هو محمد بن يوسف بن الحسن بن محمود بن العز الحلوائي، السرائي الأصـــل التبريزي، الشافعي، أقام بحصن كيفا من ديار بكر، وعندما قدم إليها الشهاب الكوراني من بغداد أخذ عن الجلال العربية، ثم قدم الحلوائي حلـــب سنة (٨٣٤هـــ)، ثم توجه منها إلى مصر، فأكرمه واليها حينها. ورتب له رواتب، فأقام بها مدة، ثم طلبه صاحب حصن كيفا منه، فجهزه إليه مكرّماً، فلما وصل إلى حمص مات بها سنة (٨٣٨هـــ)[2].

٣- العلاء البخاري:

علاء الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد البخاري العجمي الحنفي العلامة.

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ١/٢٤١، ٤/١٥٤-١٥٥، والبدر الطالع: ١/٣٩.

(٢) راجع: الضوء اللامع: ١/٢٤١، ١٠/٩٢، والبدر الطالع: ١/٣٩.

ولد سنة (٧٧٩هـ) ببلاد العجم، ونشأ بها، فأخذ عن أبيه، وعن السعد التفتازاني، وآخرين، وارتحل في شبيبته إلى الأقطار لطلب العلم إلى أن تقدم في الفقه، والأصلين، والعربية واللغة، والمنطق، والجدل، والمعاني، والبيان، والبديع، وغير ذلك من المعقولات والمنقولات. ومهر في الأدبيات، وتوجه إلى الهند ونشر العلم هناك، وكان ممن قرأ عليه ملكها، ثم قدم مكة فجاور بها، ثم قدم القاهرة، فأقام بها سنين، ثم توجه إلى الشام، وأخذ عنه العلم الجم الغفير.

واتفق له حوادث بدمشق منها أنه كان يسأل عن مقالات ابن تيمية شيخ الإسلام التي قال بها مخالفاً علماء وقته، فكان يصرح بتبديعه، ثم بتكفيره، ثم صرح بتكفير من أطلق عليه شيخ الإسلام.

فانتدب للرد عليه الحافظ ابن ناصر الدين[1]، وصنف كتاباً سماه «الرد الوافر على من زعم أن من أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام كافر» جمع فيه كلام من أطلق عليه ذلك من الأئمة الأعلام من أهل

---

(١) هو محمد بن أبي بكر بن عبد الله بن محمد القيسي، الدمشقي الشافعي، الحافظ الشهير بابن ناصر الدين، شمس الدين أبو عبد الله، محدث مؤرخ، ناظم، ولد بدمشق سنة (٧٧٧هـ) ونشأ بها: وحفظ القرآن وعدة متون، وله مؤلفات منها: الرد الوافر، والمولد النبوي في ثلاث مجلدات، والأعلام بما وقع في مشتبه الذهبي من الأوهام، ومنظومة بديع البيان عن موت الأعيان، وغير ذلك كثير، وتوفي بدمشق سنة (٨٤٢هـ).

راجع: الدارس: ١/٤١، وكشف الظنون: ١/٢٣٨، وشذرات الذهب: ٧/٢٤٣-٢٤٥، ومعجم المؤلفين: ٩/١١٢، ومقدمة الرد الوافر ص/١٩.

المــذاهب سوى الحنابلة، وضمنه الكثير من ترجمة شيخ الإسلام، وذكر مناقــبه، وأرسل بنسخة منه إلى القاهرة، فقرظه جماعة من أعيانها، كابن حجر، والعلم البلقيني[١]، والعيني[٢]، والبساطي[٣] وغيرهم.

---

(١) هو صالح بن عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكناني، العسقلاني، البلقيني الأصل، القاهري، الشافعي، علم الدين أبو البقاء، فقيه، متكلم، مفسر، محدث، ناظم، ولد في القاهرة سنة (٧٩١هـــ) ونشأ بها، وله مؤلفات منها: الفرد فيما يخالف فيه الحر العبد، والقول المفيد في اشتراط الترتيب بين كلمتي التوحيد، وتفسير القرآن الكريم، وشرح على الجامع الصحيح للبخاري لم يكمل، وغيرها. وتوفي سنة (٨٦٨هـــ) بالقاهرة.
راجع: الضوء اللامع: ٣/٣١٣، والبدر الطالع: ١/٢٨٦، وكشف الظنون: ١/٣٤٥، وشذرات الذهب: ٧/٣٠٧.

(٢) هو محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بن يوسف الحلبي، ثم القاهري الحنفي، بدر الدين، أبو الثناء، وأبو محمد، فقيه أصولي، مفسر محدث، مؤرخ، لغوي، نحوي، بياني، ناظم عروضي، فصيح باللغتين العربية والتركية، ولد سنة (٧٦٢هـــ)، ونشأ بعينتاب، وحفظ القرآن، وتفقه على والده، وغيره، ورحل إلى حلب، وأخذ عن علمائها، وقدم القدس، ورجع إلى القاهرة، وولي عدة مناصب فيها كالقضاء، والحسبة، وغير ذلك، وأفتى، ودرس، وله مؤلفات منها عمدة القاري شرح صحيح البخاري، وعقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، والمقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية، ورمز الحقائق في شرح كنــز الدقائق في فروع الفقه الحنفي، وغيرها، وتوفي بالقاهرة سنة (٨٥٥هـــ).
راجع: الضوء اللامع: ١٠/١٣١، ونظم العقيان: ص/١٧٤ - ١٧٥، وبغية الوعاة: ص/٣٨٦، وحسن المحاضرة: ١/٢٧٠، وشذرات الذهب: ٧/٢٨٧، ٢٨٨، والجواهر المضيئة: ٢/١٦٥، ومفتاح السعادة: ١/٢١٥، وكشف الظنون: ١/١٥٢، والبدر الطالع: ٢/٢٩٤-٢٩٥.

(٣) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن نعيم بن مقدم بن محمد القاهري، المالكي، ويعرف بالبساطي، أبو عبد الله، شمس الدين، عالم مشارك في الفقه والأصلين، والنحو، =

وكـتب العـلاء، المترجم له إلى السلطان يُغريه بابن ناصر الدين، وبالحنابلة، فلم يلتفت السلطان إليه. ونعم الموقف من هذا الوالي.

قال الشوكاني[1]: «وما كان أغنى صاحب الترجمة - يعني العلاء - عن ذلك، ولكن الشيطان له دقائق لا سيما في مثل من هو في هذه الطبقة من الزهد والعلم».

= واللغة، والمعاني، والبيان، والمنطق، والحكمة، والجبر، والمقابلة، والطب، والهيئة، والهندسة، والحساب، ولد سنة (٧٦٠هـ) بمصر، ونشأ بها، وتولى عدة مناصب كالقضاء، والتدريس، وغيرهما، وله مؤلفات منها: مطالع الأنوار في المنطق، وشفاء الغليل على مختصر خليل، وتوضيح المعقول وتحرير المنقول على مختصر ابن الحاجب الفرعي، وحاشية على المطول، وحاشية على شرح المواقف، وتوفي بالقاهرة سنة (٨٤٢هـ).
راجع: الضوء اللامع: ٥/٧، وبغية الوعاة: ص/١٣، وحسن المحاضرة: ٣٦٣/١، وشذرات الذهب: ٢٤٥/٧، والبدر الطالع: ١١٢/٢.

(١) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني الخولاني، ثم الصنعاني أبو عبد الله، مفسر، محدث، فقيه، أصولي، مؤرخ، أديب، نحوي، منطقي، متكلم، حكيم، ولد بهجرة شوكان من بلاد خولان سنة (١١٧٣هـ). ونشأ بصنعاء، وولي القضاء بها، وتولى التدريس، وأخذ عنه الجم الغفير، وله مؤلفات كثيرة، امتازت بالتحقيق والتدقيق، منها: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، وفتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، والدر النضيد في إخلاص التوحيد، والقول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ونيل الأوطار شرح منتقى الأخيار، وغيرها كثير، وتوفي بصنعاء سنة (١٢٥٠هـ).
راجع: البدر الطالع: ٢١٤/٢، والأعلام للزركلي: ١٩٠/٧، ومعجم المؤلفين: ٥٣/١١، وإيضاح المكنون: ١١/١، ١٥، ٢٠، ٥٨، ٨٧، وهدية العارفين: ٣٦٥/٢، والمجددون في الإسلام: ص/٤٧٢-٤٧٥، ومعجم المطبوعات: ص/١١٦٠.

ولمـــا قدم الكوراني دمشق لازم العلاء البخاري، وانتفع به، ورحل في صـــحبته إلى بـــيت المقدس، وقرأ عليه في ((الكشاف))، وفي ((فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين))، ورسالة في الرد على الوجودية، وهما للعلاء نفسه، وتوفي العلاء يوم الخميس الثالث والعشرين من رمضان سنة (٨٤١ هـــ) بالمزة، ودفن بسطحها، وهي من ضواحي دمشق[1].

٤- الزين الزركشي:

عـــبد الرحمن بن محمد بن محمد بن عبد الله بن محمد، أبو ذر المصري الحنبلي ولد سنة (٧٥٨هـــ) بالقاهرة، ونشأ بها، فحفظ القرآن، و((العمدة))، و((المحـــرر الفقهي))، وأخذ عن الجم الغفير من علماء عصره، وأجازوا له، ثم ارتحل إلى دمشق، والتقى بعلمائها فأخذ عنهم، وأجازوه بالإفتاء، والتدريس، وتنقل في أماكن كثيرة في الشام، ومصر، وناب في القضاء، وكان أبوه أسمعه في صـــغره كـــثيراً، لكن لما مات حصلت لهم كائنة، فذهبت أثباته في جملة كتـــبه. ثم ظفـــر بنسخة سماعه لصحيح مسلم، فأخذ عنه الجم الغفير ذلك، ومـــنهم أحمد بن إسماعيل الكوراني، فقد أخذ عن المذكور، سماع ((صحيح مسلم))، وتوفي ابن الزركشي سنة (٨٤٦هـــ) بالقاهرة[2].

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ٢٩١/٩-٢٩٤، وشذرات الذهب: ٢٤١/٧-٢٤٢، والبدر الطالع: ٢٦٠/٢-٢٦٣، وكشف الظنون: ١٢١٥/٢، وهدية العارفين: ١٩١/٢، ومعجم المؤلفين: ٢٩٤/١١.

(٢) راجع: الضوء اللامع: ١٣٦/٤، وحسن المحاضرة: ٢٧٦/١، ومعجم المؤلفين: ١٨١/٥.

٥- الحافظ ابن حجر:

أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الكناني، العسقلاني المصري المولد، والمنشأ، والدار، والوفاة، الشافعي، ويعرف بابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل، ولد سنة (٧٧٣هـ) بمصر، ونشأ بها يتيماً في كنف أحد أوصيائه، فحفظ القرآن، ثم حفظ عدة متون في الفقه، والحديث والأصول، والنحو، وبحث في ذلك على شيوخ عصره، وأخذ عنهم غالب العلوم الآلية والأصولية، ثم حبب الله إليه فن الحديث، فأقبل عليه بكليته، وطلبه من سنة (٧٩٣هـ) فعكف على الزين العراقي[1]، وحمل عنه جملة نافعة من علم الحديث سنداً، ومتناً، وعللاً، واصطلاحاً، وارتحل إلى الشام، والحجاز، واليمن، ومكة، وما بين هذه النواحي حتى صار إماماً، حافظاً، فقيهاً، محدثاً، مؤرخاً، أديباً، شاعراً، مقرئاً، وتخرج على يديه أئمة يقتدى بهم في العلوم المختلفة، وقد زادت مؤلفاته التي معظمها في الحديث، والتاريخ،

---

(١) هو عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر الكردي، المصري الشافعي ويعرف بالعراقي، زين الدين، أبو الفضل، محدث، حافظ، فقيه، أصولي، أديب، لغوي مشارك في بعض العلوم، ولد سنة (٧٢٥هـ) ورحل إلى دمشق، وحلب، والحجاز، والإسكندرية، وأخذ عن علماء عصره العلوم المختلفة، كما أخذ عنه الجم الغفير، وله مؤلفات منها: ألفية في علوم الحديث، ونظم الدرر السنية في السيرة الزكية، والباعث على الخلاص من حوادث القصاص، والمغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، وتوفي سنة (٨٠٦هـ).

راجع: الرد الوافر: ص/٥٧، والضوء اللامع: ٤/١٧١ - ١٧٨، وحسن المحاضرة: ١/٢٠٤-٢٠٥، وكشف الظنون: ١/٢٤، ١٣٥، ١٥٦، والبدر الطالع: ٢/٣٥٤، وهدية العارفين: ١/٥٦٢.

والأدب، والفقه، والأصلين على مائة وخمسين مصنفاً منها: «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»، و«الإصابة في تمييز الصحابة»، و«الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»، وعمل شرحاً على الإرشاد في فروع الفقه الشافعي، وله ديوان شعر، وغير ذلك كثير، وقد أخذ عنه أحمد بن إسماعيل الكوراني علم الحديث رواية ودراية، حيث سمع عنه في البخاري، وشرح الألفية للعراقي ولازمه، فأجازه الحافظ في الحديث، وشهد له في ذلك سيما «صحيح البخاري». وتوفي الحافظ في القاهرة سنة (٨٥٢هـ)[1].

٦- القلقشندي:

العلاء، أبو الفتح علي بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن القطب القرشي القاهري الشافعي، ولد سنة (٧٨٨هـ) بالقاهرة، ونشأ بها في كنف أبيه، فحفظ القرآن، وأخذ الفقه، والحديث والقراءات، والمعاني، والبيان، والمنطق عن علماء عصره، كالزين العراقي، والحافظ، والبساطي، وغيرهم، فأجازوا له في كثير من العلوم، وحج سنة (٨١١هـ) وجاور في مكة، وأخذ عن علمائها، ثم زار المدينة، وأخذ كذلك عن علمائها، ثم ارتحل إلى الشام في سنة (٨٣٤هـ) فأخذ بها عن حافظها ابن ناصر الدين، ولازم العلاء البخاري حتى قرأ عليه مؤلفاته، وأجاز له فيها،

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ٢/٣٦-٤٠، ونظم العقيان: ص/٤٥-٥٣، وحسن المحاضرة: ١/٢٠٦، وشذرات الذهب: ٧/٢٧٠-٢٧٣، والبدر الطالع: ١/٨٧-٩٢، ومفتاح السعادة: ١/٢٠٩-٢١٠، ومعجم المؤلفين: ٢/٢٠-٢٢، والدليل الشافي على المنهل الصافي: ١/٦٤.

وفي غيرها، وزار القدس، والخليل، وأخذ بكل منهما عن جماعة، وأجاز لـــه خلق، ثم رجع إلى القاهرة، وتولى عدة مناصب كالإفتاء والتدريس، فانـــتفع به خلق من الأعيان، وأخذ الناس عنه طبقة بعد طبقة، وكان ممن أخـــذ عـــنه الـــشهاب الكـــوراني أحمد بن إسماعيل حيث قرأ عليه في «الحاوي»، وتوفي المترجم له سنة (٨٥٦هـــ)[١].

٧- الشرواني:

محمد بن إبراهيم، وقيل: ابن مراهم الدين، الأستاذ العلامة، شمس الدين، القاهري، الشافعي، وهو منسوب لمدينة بناها أنوشروان محمود باد، ولد سنة (٧٧٨هـــــ)، وقيل: (٧٨٠هـــ)، وحفظ القرآن، وأخذ عن علماء عصره في بلـــده، ثم قدم القاهرة في سنة (٨٣٠هـــ) واستوطنها مدة، وقُرِئ عليه «شـــرح العضد»، و«شرح الطوالع»، وأخذ عنه جم غفير في فنون عديدة، وكـــان أحـــد أفراد الدهر في علوم المعقولات، وكان زاهداً، ورعاً، عفيفاً، نـــزيهاً، مع الانجماع - أي العزلة - عن بني الدنيا لا يتردد إلى أحد مطلقاً، وقد لازمه الإمام الكوراني كثيراً، وقرأ عليه «صحيح مسلم»، و«الشاطبية»، وغـــير ذلك، وله مؤلفات منها: «حاشية على شرح العضد»، وحاشية على «شرح الطوالع»، وغيرهما، وتوفي سنة (٨٧٣هـــ) مستهل صفر، مبطوناً[٢].

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ٥/١٦١، والبدر الطالع: ١/٤٠، ونظم العقيان: ص/١٣٠.

(٢) راجع: الضوء اللامع: ١/٢٤١، ١٠/٤٨-٤٩، ونظم العقيان: ص/١٣٥، والبدر الطالع: ١/٤٠.

المبحث الثالث

تلامذته

تقدم ذكر رحلاته في البلدان الإسلامية، وكان له فيها مكوث للطلب والتحصيل، وكان له في بعضها أعمال زاولها كالتدريس، والإفادة، والتأليف، فأخذ عنه الكثير العلوم المختلفة، غير أن كتب التراجم لم تصرح إلا في أفراد قليلة، واكتفى بعضها بالقول: وأقرأ الحديث، والتفسير، وعلوم القرآن، حتى تخرَّج من عنده كثير من الطلاب، وتمهروا في العلوم المذكورة، وقد أخذ عنه الأكابر فقهاً، وأصولاً، وغير ذلك.

ورغم أني تتبعت الوفيات في كتب التراجم إلا أنِّي لم أعثر إلا على التالية أسماؤهم:

أولاً: محمد خان بن مراد خان بن محمد خان بن بايزيد خان بن أورخان بن عثمان الغازي سلطان الروم، وابن سلطانها، ولد سنة (٨٣٦هـ) وهو الذي أسس ملك بني عثمان، وقرر قواعده، ومهد قوانينه، وهو الذي فتح القسطنطينية[1] الكبرى، وساق إليها السفن براً، وبحراً، وكان

---

(١) القسطنطينية الكبرى: كان اسمها بزنطية، فنزلها قسطنطين الأكبر، وبنى عليها سوراً، وسماها باسمه، وصارت دار ملك الروم، واسمها اصطنبول، والحكاية عن عظمها وكبرها وحسنها كثيرة، ولها خليج من البحر يطيف بها من وجهين، مما يلي =

فتحها في يوم الأربعاء سنة (٨٥٧هـ) من جمادى الآخرة، واستقر بها هو ومَنْ بعده من السلاطين، وبنى بها المدارس الثمان المشهورة، وكان مائلاً إلى العلماء، مقرِّباً لهم يخلطهم بنفسه، ويأخذ عنهم في كل علم، ويحسن إليهم ويستجلبهم من الأقطار النائية، ويراسلهم ويفرح إذا دخل إلى مملكته واحد منهم، وله معهم أخبار مبسوطة في «الشقائق النعمانية» عند ذكر علماء دولته، وتوفي سنة (٨٨٦هـ).

وقد أخذ تعلمه وتعليمه في صباه على الشهاب الكوراني عندما قدم من مصر على السلطان مراد خان، وكان ولده محمد المذكور غائباً في ذلك الوقت ببلدة مغنيا، وقد أرسل إليه والده عدداً من المعلمين، ولم يمتثل أمرهم، ولم يقرأ شيئاً، حتى إنه لم يختم القرآن، فطلب السلطان المذكور رجلاً له مهابة وحدة، فذكروا له الكوراني، فجعله معلماً لولده محمد، وأعطاه بيده قضيباً يضربه بذلك إذا خالف أمره، فذهب إليه، فدخل عليه والقضيب بيده، فقال: أرسلني والدك للتعليم وللضرب إذا خالفت أمري، فضحك السلطان محمد خان من هذا الكلام، فضربه الكوراني في ذلك

= الشرق، والشمال، وجانبها الغربي والجنوبي في البر، وذكر أن لها نحواً من مائة باب، وقد حاول المسلمون في القرن الأول فتحها، ولكنه لم يتم لهم ذلك نظراً لموقعها الاستراتيجي، وحصانتها المتمكنة، وجوها البارد، ثم تم فتحها على يد المترجم له رحمه الله.

راجع: معجم البلدان: ٣٤٧/٤، ومراصد الاطلاع: ١٠٩٢/٣، والبداية والنهاية لابن كثير: ٢٤/٨، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٢.

المجلس ضرباً شديداً حتى خاف منه السلطان محمد مراد خان وختم القرآن في مـــدة يسيرة، ففرح بذلك والده السلطان مراد، وأرسل إلى الكوراني أموالاً عظيمة[1].

ثانياً: المقريزي:

أحمـــد بن علي بن عبد القادر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن تميم ابن عبد الصمد المحيوي، الحسيني، العبيدي، البعلي الأصل، المصري المولد والـــدار والـــوفاة، ويعـــرف بابن المقريزي، تقي الدين، شهاب الدين، أبو العباس، محدث، مؤرخ، مشارك في بعض العلوم.

ولد بالقاهرة سنة (٧٦٩هـــ) وقيل: (٧٦٦هـــ) ونشأ بها، وتفقه على مذهب أبي حنيفة، واشتغل في العلوم التي كانت معروفة في عصره. ونظم ونثر، وولي حسبة القاهرة، وألف كتباً كثيرة حتى قيل: إنها زادت علـــى مائتي مجلدة كبار، وإن شيوخه بلغت ستمائة نفس، ومن مؤلفاته: ((المـــواعظ))، و((الاعتبار بذكر الخطط والآثار))، و((درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة))، و((مجمع الفرائد ومنبع الفوائد))، و((إمتاع الأسماع فـــيما للنبي ﷺ من الحفدة والمتاع))، و((الخبر عن البشر))، و((السلوك في معـــرفة دول الملوك))، وغير ذلك، وقد ذكر المقريزي نفسه أنه قرأ على الكوراني ((صحيح مسلم))، و((الشاطبية))، فظهر له منه بـــراعة وفصاحة،

---

(١) راجع: الشقائق النعمانية: ص/٥١-٥٢، ٧٠-٧١، ١٦٥، والبدر الطالع: ٢/٢٦٩، والفوائد البهية: ص/٤٨.

ومعرفة تامة لفنون من العلم ما بين فقه، وعربية وقراءات وغيرها. وتوفي المقريزي سنة (٨٤٥هـ)[1].

ثالثاً: ابن اللجام:

علي بن عبد الله العربي الحلبي، علاء الدين، نشأ في حلب، وقرأ على علمائها، ثم قدم بلاد الروم، وأخذ عن علمائها العلوم المختلفة، ولازم شهاب الدين الكوراني صاحبنا، وأخذ عنه، وكان الكوراني يرجحه على غيره من تلامذته نظراً لنبوغه في العلوم المختلفة، فقد كان محدثاً، مفسراً، فقيهاً، أصولياً، نحويّاً، مشاركاً في غيرها من العلوم العقلية، وتولى التدريس في أماكن متعددة من الروم، وذكر له في «الشقائق النعمانية» ترجمة طويلة، وحكايات كثيرة، وله مؤلفات منها: حواشي على المقدمات الأربع، وتعليقة على «التوضيح في الأصول»، وحاشية على «شرح عقائد النسفي» للتفتازاني، وتوفي سنة (٩٠١هـ)[2].

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ٢/٢١-٢٥، وحسن المحاضرة: ١/٣٢١، والمنهل الصافي: ١/٣٩٤-٤٠٤، وشذرات الذهب: ٧/٢٥٥، والبدر الطالع: ١/٧٩-٨١، ومعجم المؤلفين: ٢/١١-١٢.

(٢) راجع: الشقائق النعمانية: ص/٩٢-٩٥، وكشف الظنون: ١/٤٩٨، ٢/١١٤٦، والفوائد البهية: ص/١٤٦، وهدية العارفين: ١/٧٣٩، وشذرات الذهب: ٨/٥-٦، ومعجم المؤلفين: ٧/١٤٩-١٥٠.

رابعاً: محيي الدين العجمي:

كـــان من تلامذة الشهاب الكوراني وأخذ عنه عدة فنون، ثم صار مدرســـاً في عدة أماكن في الروم، ثم صار قاضياً بأدرنة إلى أن توفي بها، كـــان ورعاً، زاهداً، متمسكاً بالشرع، قويّاً في الحق، وله تقرير واضح، وتحرير حسن، واشتهر بحسن الخط وجودته، وله مؤلفات منها: حواشي علـــى «شـــرح الفرائض» للسيد الشريف، وله تعليقات، ورسائل، منها رسالة في باب الشهيد كتبها على «شرح الوقاية» لصدر الشريعة[١].

* * *

(١) راجع: الشقائق النعمانية: ص/١٨٤.

المبحث الرابع

أقرانه

كان القرن التاسع الهجري مزدهراً بالعلم والعلماء، ورواد العلم، وطلابه، لذا، فإن أقران شهاب الدين الكوراني كثيرون، ولكني سأقتصر على ذكر القلة مـــن أقـــرانه، وهم بعض الذين كانت له بهم صلة ما، من زمالة في الطلب، وتنافس في العلم، والتعليم، ونحو ذلك، وهم كالآتي مرتبين حسب وفياتهم:

١- الإمام جلال الدين المحلي[1]:

محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أحمد بن هاشم، الشافعي، المـــصري، ولد بالقاهرة سنة (٧٩١هـــ) ونشأ بها، ثم اشتغل بعدة فـــنون، فأخذ الفقه وأصولـــه، والعربية عن الشمس البرماوي[2]،

(١) نسبة إلى المحلة، وهي الموضع الذي يحل به، والمحلة مشهورة بديار مصر وهي عدة مواضع منها محلة دقلا، وهي أكبرها وأشهرها بين القاهرة ودمياط، وإليها نسب الإمام جلال الدين المحلي.
راجع: مراصد الاطلاع: ٣/١٢٣٦.

(٢) البرماوي: هو محمد بن عبد الدائم بن موسى النعيمي، شمس الدين الشافعي، كان إماماً في الفقه وأصوله، والعربية، وغير ذلك. له مؤلفات منها: شرح البخاري، وألفية في أصول الفقه، ثم شرحها، وتوفي في بيت المقدس سنة (٨٣١هـــ)، وكانت ولادته سنة (٧٦٣هـــ).
راجع: الضوء اللامع: ٧/٢٨١-٢٨٢، وحسن المحاضرة: ١/٢٥٠، وشذرات الذهب: ٧/١٩٧-١٩٨، والبدر الطالع: ٧/١٩٧.

وعن الجلال البلقيني[1]، والولي العراقي[2]، والعز بن جماعة[3]، وغيرهم.

---

(١) هو عبد الرحمن بن عمر بن رسلان بن نصير بن صالح القاهري، الشافعي، الكناني، البلقيني، جلال الدين، أبو الفضل، ولد بالقاهرة، ونشأ بها، أخذ العلم عن والده وعلماء عصره في فنون عديدة حتى أصبح، مفسراً، محدثاً، نحويّاً، فقيهاً، أصوليّاً، واعظاً، أديباً، مشاركاً في العلوم الأخرى. وأخذ عنه العلم جهابذة العلماء، وله مؤلفات منها: نكت على الحاوي الصغير للقزويني، ورسالة في معرفة الكبائر والصغائر، وتفسير القرآن لم يتم، وله نظم مختصر منتهى السول والأمل، والإفهام لما في البخاري من الإبهام. وتوفي سنة (٨٢٤هـ).
راجع: الضوء اللامع: ٤/١٠٦-١١٣، وكشف الظنون: ١/٤٤٤، وهدية العارفين: ١/٥٢٩، ومعجم المؤلفين: ٥/١٦٠-١٦١، وإنباء الغمر: ٧/٤٤٠، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٤/١١٢-١١٥.

(٢) هو أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن الكردي: القاهري، الشافعي، ويعرف بابن العراقي، ولي الدين، أبو زرعة، فقيه، محدث، أصولي، أديب، مشارك في بعض العلوم، ولد بالقاهرة سنة (٧٦٢هـ)، وتولى القضاء بمصر، وله مؤلفات منها: أخبار المدلسين، وشرح سنن أبي داود، وشرح البهجة الوردية في فروع الفقه الشافعي، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع، وغيرها، وتوفي سنة (٨٢٦هـ).
راجع: إنباء الغمر ٨/٢١، والنجوم الزاهرة: ٦/٧٨٠، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٤/١٠٣، والمنهل الصافي: ١/٣١٢، ولحظ الألحاظ: ص/٢٨٤، والضوء اللامع: ١/٣٣٦، وحسن المحاضرة: ١/٢٠٦، وذيل التذكرة للسيوطي: ص/٣٧٥، وشذرات الذهب: ٧/١٧٣، والبدر الطالع: ١/٧٢.

(٣) هو محمد بن أبي بكر بن عبد العزيز بن جماعة، الكناني الحموي الأصل المصري، الشافعي، عز الدين، ولد سنة (٧٤٩هـ) وقيل غير ذلك بطريق ينبع على شاطئ =

كما أخذ المنطق، والجدل، والمعاني، والبيان، والعروض عن آخرين من شيوخ عصره، ولازم البساطي في التفسير، وأصول الدين وغيرهما، وأخذ عن العلاء البخاري، وكان يرجحه على الشهاب الكوراني صاحبنا، وأخذ علوم الحديث عن الولي العراقي، والحافظ ابن حجر، ومهر وتقدم وتفنن في العلوم النقلية والعقلية، وتصدى للتصنيف والتدريس، فأخذ عنه العلم الجم الغفير، وله مؤلفات متقنة، ومختصرة، رغب الأئمة في تحصيلها وقراءتها، كان ذكيّاً، مفسراً، فقيهاً، متكلماً، أصوليّاً، نحويّاً، منطقيّاً، صحيح الذهن، معظماً عند الخاصة والعامة، مشهور الذكر بعيد الصيت، مقصوداً بالفتاوى من الأماكن البعيدة.

ومن مؤلفاته: «شرح جمع الجوامع»، و«شرح الورقات»، و«شرح المنهاج الفرعي»، و«شرح البردة»، وله «تفسير القرآن»، كمله جلال الدين السيوطي، و«شرح تسهيل الفوائد» لابن مالك في النحو، و«شرح

= البحر الأحمر، وانتقل إلى القاهرة وسكنها، وأخذ عن علماء عصره العلوم المختلفة، حتى صار فقيهاً، أصوليّاً، محدثاً، متكلّماً، أديباً، نحويّاً، لغويّاً، مشاركاً في غير ذلك، وله مؤلفات منها: حاشية على مطالع الأنوار، للأرموي في المنطق، ومختصر الروض الأنف، وحاشية على نهاية السول، وشرح المنهل الروي في علوم الحديث النبوي، وتوفي سنة (٨١٩هـ).

راجع: إنباء الغمر: ٢٤٠/٧، والضوء اللامع: ١٧١/٧، وحسن المحاضرة: ٣١٧/١، وبغية الوعاة: ٦٣/١، ٦٦، وشذرات الذهب: ١٣٩/٧-١٤٠، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٦٠/٤-٦٣، والبدر الطالع: ١٤٧/٢-١٤٩، والأعلام للزركلي: ٢٨٢/٦.

الشمسية في المنطق» لم يكمل، واختصر «التنبيه» للشيرازي، وتوفي سنة (٨٦٤هـ)[١].

٢- العلامة البقاعي:

إبراهيم بن عمر بن حسن الحافظ، الرباط، الخرباوي، الشافعي، نزيل القاهرة، ثم دمشق الشام، ولد بقرية خربة روحا من عمل البقاع سنة (٨٠٩هـ) ونشأ بها، ثم تحول إلى دمشق، وبعدها إلى بيت المقدس، ثم دخل القاهرة، أخذ علم القراءات والفقه عن علماء عصره، وأخذ الحديث عن الحافظ ابن حجر، ومهر وبرع في الفنون المختلفة، ورحل، وسمع من خلق كثير، جمعهم في معجمه الذي سماه: «عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران»، وكان حافظاً، عالماً، مفسراً، محدثاً، مؤرخاً، أديباً[٢].

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ٣٩/٧-٤١، وحسن المحاضرة: ٢٥٢/١-٢٥٣، وبدائع الزهور: ٦٢/٢، وشذرات الذهب: ٣٠٣/٧-٣٠٤، وكشف الظنون: ١٢٤/١، وهدية العارفين: ٢٠٢/٢، وإيضاح المكنون: ١٤٧/١، والبدر الطالع: ١١٥/٢-١١٦، والأعلام للزركلي: ٢٣٠/٦، ومعجم المؤلفين: ٣١١/٨-٣١٢.

(٢) ذكر السخاوي أنه لما كان بحلب سنة (٨٥٩هـ) دخلها الإمام الكوراني شهاب الدين، وترامى عليه البقاعي في ذلك الوقت، كي يتوصل به إلى مملكة الروم عند رجوعه إليها، وطلب منه أن يرسل من الروم في طلب كتابه: المناسبات، رجاء أن يحصل له رواج بذلك، كما التزم البقاعي للكوراني مقابل ذلك بتولي إشهار كتابه «الدرر اللوامع». وفي هذا نظر لما عرف عن السخاوي من الحمل على أقرانه ومخالفيه. عفا الله عنا وعنه.

راجع: الضوء اللامع: ٢٤٢/١.

وله مؤلفات منها: «الجواهر والدرر في مناسبة الآي والسور»، و«النكت على شرح ألفية العراقي»، و«النكت على شرح العقائد»، ومختصر كتاب «الروح» سماه: «سر الروح»، و«القول المفيد في أصول التجويد»، و«الاطلاع على حجة الوداع»، وله ديوان شعر، وتوفي بدمشق سنة (٨٨٥هـ)[1].

٣- الإمام السخاوي:

محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر شمس الدين، أبو الخير، أو أبو عبد الله الشافعي، ولد بالقاهرة سنة (٨٣١هـ)، أخذ العلوم المختلفة عن علماء عصره، ولازم الحافظ ابن حجر، وأخذ عنه علم الحديث، وبرع فيه.

وكان فقيهاً، مقرئاً، محدثاً، مؤرخاً، مشاركاً في أصول الفقه، والفرائض، والحساب، والتفسير، وغير ذلك.

له مؤلفات نافعة، خاصة في الحديث والتاريخ منها: «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، و«المقاصد الحسنة في الأحاديث الجارية على الألسنة»، و«البستان في مسألة الاختتان»، و«الأصل الأصيل في تحريم النظر في التوراة والإنجيل»، و«القناعة فيما تحسن إليه الحاجة من أشراط الساعة»، وتوفي سنة (٩٠٢هـ)[2].

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ١/١٠١-١١١، ونظم العقيان: ص/٢٤، وشذرات الذهب: ٧/٣٣٩-٣٤٠، ومعجم المؤلفين: ١/٧١.

(٢) راجع: الضوء اللامع: ٨/٢-٣٢، ونظم العقيان: ص/١٥٢، والكواكب السائرة: ١/٥٣-٥٤، وشذرات الذهب: ٨/١٥-١٧، والبدر الطالع: ٢/١٨٤-١٨٧، ومعجم المؤلفين: ١٠/١٥٠-١٥١.

وعندما ترجم للشهاب الكوراني صاحبنا قلل من شأنه، بل وصرح بنبزه[١].

٤- الإمام الكمال ابن أبي شريف:

محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن مسعود المري القدسي، الشافعي، كمال الدين، أبو المعالي، فقيه محدث، أصولي، مفسر، متكلم، ولد بالقدس سنة (٨٢٢هـ) ونشأ بها، وقرأ القرآن بالروايات، وأخذ العربية، والأصول، والحديث، والفقه، والمنطق، والعروض، وغيرها عن علماء عصره، ثم رحل إلى القاهرة، فأخذ عن علمائها، كالحافظ ابن حجر، وغيره، كما سمع بمكة، والمدينة، واستوطن القاهرة، وانتفع به أهلها، ثم عاد إلى القدس، وتولى بها عدة أعمال.

وله مؤلفات منها: «الفتاوى»، و«حاشية على تفسير البيضاوي»، و«شرح الإرشاد لابن المقري في الفقه»، و«إتحاف الأخصا بفضل المسجد الأقصى»، و«شرح كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة»، و«حاشية على شرح الجلال». وتوفي بالقدس سنة (٩٠٦هـ)[٢].

---

(١) حيث ذكر في ترجمته: أنه كان فقيراً، ثم صار ذا ثراء بعد اتصاله برجال الدولة، ثم قال السخاوي: «وظهر لما ترفع حاله ما كان كامناً لديه من اعتقاد نفسه الذي جر إليه الطيش، والخفة...»، الضوء اللامع: ١/٢٤٢.
وذكر الإمام الشوكاني أن شهاب الدين الكوراني له مناقب جمة تدل على أنه من العلماء العاملين لا كما قال السخاوي. راجع: البدر الطالع: ١/٤١.
والسخاوي: نسبة إلى سخى، مقصور، وهي كورة بمصر، وهي قصبتها. راجع: مراصد الاطلاع: ٢/٦٩٧.

(٢) راجع: الضوء اللامع: ٩/٦٤، ونظم العقيان: ص/١٥٩-١٦٠، والكواكب السائرة: ١/١١-١٣، وشذرات الذهب: ٨/٢٩-٣٠، ومعجم المؤلفين: ١١/٢٠٠.



الفصل الثالث

في أعماله، وصفاته، ووفاته

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: عمله في القضاء، والتدريس.

المبحث الثاني: صفاته، وأخلاقه.

المبحث الثالث: وصيته، ووفاته.



المبحث الأول
الأعمال التي تولاها

أولاً: عمله في القضاء:

لقد كان القضاء ولا يزال فريضة محكمة، وأمانة عظيمة له خطورته وأهميته، وقد كان الرسول ﷺ هو الحاكم والقاضي، ثم آل الأمر من بعده إلى خلفائه الراشدين، وأصحابه المهديين رضي الله عنهم، فالتزموا طريقته، وسنته في ذلك، وقاسوا الأمور بنظائرها، فيما لا نص فيه من كتاب، أو سنة.

ولـمّا كثرت الفتوحات، وتعددت الأمصار، وكثر المسلمون ظهر اهتمام الخلفاء بهذا العمل الجليل، فعينوا قضاة ينوبون عنهم في البلدان المفتوحة، رأوهم أهلاً لإسناد هذا المنصب المهم، والخطير إليهم، ثم جاء من بعدهم مَنْ تولى أمور المسلمين، فمنهم من وفق للعدل في أحكامه، ومنهم الظالم لنفسه ولغيره، وعندما حاول البعض منهم إخضاع القضاء لسلطان هواهم، والخروج به عمّا رسم له من معالم وأسس يقوم عليها، امتنع كثير من العلماء عن تولّي هذا المنصب الجليل. وعلى الرغم من ذلك لم يزل القضاء - عموماً - محتفظاً بهيمنته ومكانته، وكانت ميزته - غالباً - العفة، والنزاهة، والعدل، والأمانة بدليل أننا لو نظرنا وتتبعنا العلماء

الذين أسند إليهم منصب القضاء في القرون المتتابعة حتى القرن التاسع الهجري - نجدهم - غالباً - قدوة في الخير والزهد والصلاح، والعفة والعدل والأمانة.

فمثلاً في القرن التاسع الهجري في عصر الكوراني تولى فيه القضاء أئمة يقتدى بهم؛ كالزين الزركشي الحنبلي عبد الرحمن بن محمد، والحافظ ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن محمد، والبساطي المالكي محمد بن أحمد بن عثمان، والعيني الحنفي محمود بن أحمد بن موسى الحلبي، والبلقيني صالح بن عمر بن رسلان، وغيرهم، كما أن ولاة الأمور كانوا يحرصون في الغالب على أن لا يلي هذا المنصب إلا من عرف بالدين، والعلم، والزهد، والورع، والتقوى، والأمانة.

ولمّا توجه شهاب الدين الكوراني من مصر، ووصل إلى الروم للسبب الذي سبق ذكره، وعُرِف علمه، وفضله، وتقواه، وصفاته الحميدة، وظهرت مقدرته وقوته وصراحته في الحق، دفع ذلك السلطان محمد خان إلى أن يوليه عدة مناصب في دولته، وإليك بيانها[1]:

---

(١) لما قدم الكوراني الروم، وبعد مدة من وصوله إليها، توفي الشيخ شمس الدين الفناري قاضيها، ومفتيها، فسأل السلطان الكوراني أن يتحنف، ويأخذ وظائف الفناري، ففعل، وصار المشار إليه في مملكة الروم.

راجع: نظم العقيان: ص/٣٩، والبدر الطالع: ٤١/١، والضوء اللامع: ٢٤٢/١.

١- عرض السلطان على الكوراني منصب الوزارة:

فلم يقبل الكوراني ذلك، وقال للسلطان: إن مَنْ في بابك من الخدم والعبيد إنما يخدمونك كي ينالوا الوزارة آخر الأمر، وإذا كان الوزير من غيرهم تنحرف قلوبهم عنك، فيختل أمر سلطنتك. فاستحسنه السلطان محمد خان.

٢- قضاء عساكر الروم:

وهذا يعتبر قمة في السلطة القضائية حينها، فقد ولاه السلطان ذلك بعدما اعتذر عن قبول منصب الوزارة.

ولما باشر الكوراني القضاء، أعطى التدريس والقضاء لأهلهما من غير عرض ذلك على السلطان، فأنكر ذلك السلطان، واستحيا من إظهاره له فاستشار وزراءه في ذلك، فأشاروا عليه بما سبق ذكره في سبب رحلته من الروم إلى مصر.

٣- قضاء مدينة بروسا، مع إشرافه على أوقافها:

ولـمّا استشار السلطان وزراءه في إحالة الكوراني عن منصب قضاء العسكر أشاروا عليه بأن يواليه في توليته له قضاء بروسا؛ لأن الأحوال فيها تدهورت ولا يصلح لذلك أحد غيره، فقبل الكوراني ذلك بناء على التعليل السابق، و لم يعلم بالحيلة التي اتخذت لإحالته عن المنصب السابق.

ولـمّا ذهب الكوراني إلى مدينة بروسا، وقام بالأمر فيها على خير ما يرام، وبعد مدة أرسل إليه السلطان واحداً من خدمه بيده مرسوم السلطان

وضمّنه أمراً يخالف الشرع، فما كان من الكوراني إلا أن مزق الكتاب، وضرب الخادم، فاشمأز السلطان لذلك، فعزله، ووقع بينهما منافرة أدت إلى رجوع الكوراني إلى مصر، وقد سبق بيان ذلك في رحلاته.

٤- توليته قضاء بروسا مرة أخرى:

ولـمّا عاد الكوراني من مصر إلى الروم بطلب من السلطان محمد خان، ولاه قضاء بروسا ثانية، ودام على ذلك مدة، ينفذ فيها أحكام الله تعالى دون محاباة، أو مجاملة.

٥- تقليده منصب الفتوى:

لـمّا أخذ منه القضاء قلده السلطان الفتوى العامة في البلاد، وهذا المنصب لا يتولاه إلا من بلغ بين أقرانه مرتبة في العلم يشار إليه بالبنان، والكوراني كان كذلك.

وعين له السلطان كل يوم مائتي درهم، وفي كل شهر عشرين ألف درهم، وفي كل سنة خمسين ألف درهم سوى ما يبعث إليه من الهدايا والتحف والعبيد والجواري، وعاش في نعمة، وعيش رغد، وكان ذلك سبباً في إنتاجه العلمي، فألف، وصنف كتباً نافعة في فنها وموضوعها[1] وسيأتي بيانها في البحث الذي يخصها إن شاء الله تعالى.

(١) راجع: الضوء اللامع: ١/٢٤٢، ونظم العقيان: ص/٣٩، والشقائق النعمانية: ص/٥٢-٥٣، والبدر الطالع: ١/٤٠-٤١، والفوائد البهية: ص/٤٨.

ثانياً: المدارس التي درس فيها:

إنَّ إفادة الناس ونشر العلم من أفضل العبادات، إذا ما صحبته النية الصادقة والإخلاص.

وينبغي لمن تولى هذه المهمة العظيمة أن يكون قدوة لغيره في السلوك والأخلاق، كما يكون مشفقاً وناصحاً لتلامذته، مراعياً استعدادهم وتقبلهم، فيبدأ بالأهم، فالأهم إلى غير ذلك من آداب التدريس.

وقد تولى شهاب الدين الكوراني التدريس في عدة مدارس، فاستفاد منه الكثير، وتخرج على يديه علماء عاملون، وكان وقوراً في درسه، مشفقاً على تلامذته، قدوة لهم في الخير والصلاح، وإليك ذكر المدارس التي درَّس فيها.

١- المدرسة البرقوقية[1]:

حيث تولى فيها تدريس الفقه.

---

(١) هذه المدرسة أنشأها السلطان الملك الظاهر برقوق بن آنص، ولم يعمر مثلها في القاهرة، وجعل فيها سبعة دروس لأهل العلم، أربعة يلقى بها الفقه على المذاهب الأربعة، ودرس لتفسير القرآن، وآخر للحديث النبوي، ودرس للقراءات وأجرى على الجميع في كل يوم الخبز النقي، ولحم الضأن المطبوخ، وفي كل شهر الحلوى، والزيت، والصابون، والدراهم، ووقف على ذلك الأوقاف الجليلة من الأراضي والدور.
راجع: السلوك لمعرفة دول الملوك: ٣/ق/٢/٩٤٦، والضوء اللامع: ١/٢٤٢، ٣/١٢، وعصر سلاطين المماليك: ٣/٥٧.

٢- مدرسة مراد الغازي بمدينة بروسا[١]:

وذلك أن السلطان مراد خان، لما قدم الكوراني الروم، ورأى فضله أسند إليه السلطان مهمة القيام بها تدريساً وإدارة، فقام الكوراني في ذلك خير قيام، وتخرج منها العديد من الطلاب.

٣- مدرسة السلطان بايزيد خان[٢] الغازي:

وذلك أن السلطان مراد خان لما رأى إخلاص شهاب الدين الكوراني

---

(١) هو السلطان مراد بن أورخان بن عثمان الغازي سلطان الروم وابن سلاطينها، ولد سنة (٧٢٧هـ)، وتولى السلطنة سنة (٧٦١هـ)، وافتتح كثيراً من البلدان، منها: أدرنة، وهو أول من اتخذ المماليك، وألبسهم اللباد المثنى إلى خلف، وسماهم العسكر الجديد، وكان عظيم الصولة شديد المهابة، واجتمعت النصارى عليه مع سلطانهم، فقابلهم صاحب الترجمة، وهزمهم، وقتل سلطانهم، وأسر جماعة من ملوكهم، فأظهرَ واحد من الملوك الطاعة للسلطان، وطلب تقبيل كفه، فأذن له بذلك، فلما قرب منه أخرج خنجراً كان أعده في كمه، فضرب السلطان مراداً فقتله، وفاز بالشهادة في سنة (٧٩٢هـ)، فصار القانون بعد ذلك لا يدخل على السلطان أحد إلا بعد تفتيش ثيابه، ويكون بين رجلين يكتنفانه.
راجع: الشقائق النعمانية: ص/١٢، والبدر الطالع: ٢/٣٠٠-٣٠١.

(٢) هو السلطان بايزيد خان الأول بن أورخان بن عثمان الغازي، سلطان الروم، ولد سنة (٧٤٨هـ)، وتولى السلطنة سنة (٧٩٢هـ).
وفتح كثيراً من بلاد النصارى وقلاعهم، واستولى على من كان بالروم من ملوك الطوائف، وخرج تيمورلنك إلى بلاده، وكان قد لقيه بجيش الروم، وفيهم طائفة من التتار، فخدع تيمورلنك من كان مع صاحب الترجمة من التتار فمالوا إليه، فقاتل هو ومن معه قتالاً شديداً، وكان شجاعاً، فما زال يضرب بسيفه حتى كاد يصل إلى تيمور، فرموا عليه بساطاً، وأمسكوه، وحبسوه، فمات كمداً في الأسر سنة (٨٠٥هـ).
راجع: الشقائق النعمانية: ص/١٦، والبدر الطالع: ١/١٦٠-١٦١.

في عمله وحسن إدارته، أسند إليه القيام على مدرسة جده السلطان بايزيد خان الغازي بمدينة بروسا كذلك[1].

٤- ومدرسة دار الحديث:

ولمـــا استقر به المقام في الروم، وألقى عصا الترحال، وانثالت عليه الدنـــيا، أنشأ الكوراني في اسطنبول دوراً للمحتاجين، ومدرسة سماها دار الحديث، وجامعاً بخطبة، وآخر بدونها[2].

* * *

(١) راجع: الشقائق النعمانية: ص/٥١.

(٢) راجع: الضوء اللامع: ١/٢٤٢، والبدر الطالع: ١/٤١.

المبحث الثاني
صفاته، وأخلاقه

جرت العادة - غالباً - على ذكر المؤرخين صفات العلماء الخلقية، بضم المعجمة، واللام؛ لأنها هي الميزان الذي يوزن به الإنسان، ويقاس به.

وقد عُرِف الإمام الكوراني بصفاته الحميدة، وأخلاقه المرضية، علماً، وورعاً، وزهداً، وعفة، ونزاهة، ودماثة أخلاق، وتواضعاً وسلامة صدر، وصراحة في الحق دون محاباة، أو مجاملة لأحد مهما كانت منزلته ومكانته، وإليك بعضاً من تلك الصفات:

١- عرض عليه السلطان محمد مراد خان منصب الوزارة في دولته، فاعتذر عن قبولها بما سبق ذكره.

٢- لـمّا ولاه السلطان محمد خان منصب قضاء عساكر الروم باشر الأمور بنفسه وأشرف على تنفيذها، ووضعها في مواضعها، دون الرجوع إلى السلطان، فدفع ذلك السلطان إلى عزله عن هذا المنصب بالطريقة التي سبق ذكرها.

٣- لـمّا كان قاضياً في مدينة بروسا، وجاءه مرسوم من السلطان، وفيه مخالفة للوجه الشرعي، مزّق المرسوم السلطاني، وأمر بضرب الخادم الذي حمله إليه، مما أدى إلى عزله وخروجه من الروم، كما تقدم.

٤- كان يخاطب السلطان باسمه، ولا ينحني له، ولا يقبِّل يده، بل يصافحه مصافحة، وكان لا يأتي إلى السلطان يوم عيد، ولا غيره إلا إذا أرسل إليه ودعاه.

٥- كان ينصح للسلطان محمد خان، ويقول له: إن مطعمك حرام، وملبسك حرام، فعليك بالاحتياط، واتفق في بعض الأيام أنه أكل مع السلطان محمد خان، فقال السلطان له: أنت أيها المولى أكلت - أيضاً - من الحرام، فقال الإمام شهاب الدين له: ما يليك من الطعام حرام، وما يليني حلال، فحول السلطان الطعام. فأكل الكوراني منه، فقال السلطان له: أكلت من جانب الحرام، فقال شهاب الدين: نفد ما عندك من الحرام، وما عندي من الحلال، فلهذا حولت الطعام.

وأرسل إليه السلطان بايزيد خان الثاني[1] يوم عرفة يسأله المجيء إليه، وكان يوم مطر، فجاءه الخادم، وقال له: السلطان يسلم عليكم، ويلتمس منكم أن تشرفوه غداً، فقال الكوراني: لا أذهب، واليوم يوم

(١) هو بايزيد خان بن محمد بن مراد بن محمد بن بايزيد، ولد سنة (٨٥٥هـ) وتولى السلطنة سنة (٨٨٦هـ)، وعظمت سلطنته، وافتتح عدة قلاع للنصارى، وخرج عليه أخوه جم، فانهزم من صاحب الترجمة لما وقع المصاف، وفر إلى بلاد النصارى، فأرسل إليه حلاقاً معه سم فما زال يتقرب إلى جم حتى اتصل به، وحلق له بسكين مسمومة، وهرب، فسرى السم، ومات جم من ذلك، وكان السطان بايزيد سلطاناً، مجاهداً، مثاغراً، مرابطاً، محبّاً لأهل العلم محسناً إليهم، وتوفي سنة (٩١٨هـ).
راجع: الشقائق النعمانية: ص/١٦٥، ٢٢٦، والبدر الطالع: ١/١٦١.

وحـــل أخـــاف أن يتوحل خُفّي، فذهب الخادم، فلم يلبث إلا أن جاء، وقال: سلم عليكم السلطان، وأذن لكم أن تنـــزلوا عن الدابة في موضع نزول السلطان، حتى لا يتوحّل خُفّكم، فذهب إليه بعد ذلك.

٦- قـــيل له يوماً: إن الشيخ فلاناً يزور فلاناً، ولا يزورك. فقال العلامة الكوراني: أصاب لأن فلاناً - ويعني الـــمُزار - عالم عامل تجب زيارته، وأنا، وإن كنت عالماً لكني خالطت السلاطين، فلا تجوز زيارتي.

٧- كـــان - رحمه الله تعالى - لا يحسد أحداً من أقرانه إذا فضل علـــيه في المنصب، وإذا قيل له في ذلك كان يقول: المرء لا يرى عيوب نفسه، ولو لم يكن له فضل عليّ لما أعطاه الله تعالى ذلك المنصب.

٨- قال الكوراني يوماً للسلطان محمد خان - بطريق الشكاية عنه -: إن الأمـــير تيمور خان[1] أرسل بريد المصلحة، وقال له: إن احتجت إلى فرس خذ فرسَ كلِّ مَن لقيته، وإن كان فرس ابني فلان، فتوجه البريد إلى

---

(١) هو تيمور بن طرغاي السلطان الأكبر الطاغية الأكبر الأعرج، كان ابتداء ملكه عند انقراض دولة بني جنكز خان، وتلاشت في جميع النواحي، ظهر هذا الطاغية بتركستان، وسمرقند، وتغلب على البلدان الإسلامية واحدة بعد الأخرى، فسفك الدماء، وهتك الأعراض وخرب البلدان، وسبى النساء والأطفـــال، وكان يقرب العلماء والصلحاء والشجعان والأشراف، وينـــزلهم منازلهم، ولكن من خالف أمره أدنى مخالفة استباح دمه، وقد هلك في سنة (٨٠٧هـــ).

راجع: شذرات الذهب: ٧/٦٢-٦٧، والبدر الطالع: ١/١٧٣-١٨٠، والضوء اللامع: ٣/٤٦-٥٠.

ما أمر به، فلقي العلامة سعد الدين التفتازاني، وهو نازل في موضع، قاعد في خيمته، وأفراسه مربوطة قدامه، فأخذ البريد منها فرساً، فأخبر العلامة سعد الدين بذلك، فضرب البريد ضرباً شديداً، فغضب الأمير تيمور خان غضباً شديداً، ثم قال: لو كان ابني فعل ذلك لقتلته، ولكني كيف أقتل رجلاً ما دخلت في بلدة إلا وقد دخلها تصنيفه قبل دخول سيفي؟ ثم قال الكوراني للسلطان: إن تصانيفي تُقرأ الآن بمكة المكرمة، و لم يبلغ إليها سيفك. فقال السلطان محمد خان: نعم أيها المولى، الناس يكتبون تصانيفه، وأنت كتبت تصنيفك، وأرسلته إلى مكة المكرمة، فضحك الكوراني واستحسن هذا غاية الاستحسان.

٩- كانت أوقاته مصروفة إلى الدرس والفتوى والتصنيف والعبادة، حكى بعض تلامذته أنه بات عنده ليلة، فلما صلى العشاء ابتدأ بقراءة القرآن من أوله، قال: وأنا نمت، ثم استيقظت، فإذا هو يقرأ، ثم نمت، فاستيقظت، فإذا هو يقرأ سورة الملك، فأتم القرآن عند طلوع الفجر، قال: سألت بعض خدامه عن ذلك، فقال: هذه عادة مستمرة له.

١٠- كان - رحمه الله تعالى - رجلاً مهيباً طويلاً كبير اللحية، وكان يصبغها، وهذه صفته الخلقية، بفتح المعجمة وسكون اللام.

وقد ذكر هذه الصفات السابقة صاحب «الشقائق النعمانية»، ثم قال في نهايتها: ومناقبه كثيرة لا يتحمل ذكرها هذا المختصر[1].

---

(١) راجع: الشقائق النعمانية: ص/٥٢-٥٤، والبدر الطالع: ١/٤١، والفوائد البهية: ص/٤٨.

المبحث الثالث

وصيته، ووفاته

وبعد أن استقر في الروم في القسطنطينية، وألقى عصا الترحال فيها ولازم التدريس، والفتوى، والإفادة، والتأليف، حتى تقدم به السن، وألمَّ به ما يلمُّ بغيره من الوهن والضعف، حينها أسلم روحه لباريها في سنة (٨٩٣هـ)[١].

وكان لوفاته حكاية، وهو أنه أمر يوماً في أوائل فصل الربيع أن تضرب له خيمة في خارج قسطنطينية، فسكن هناك إلى أول فصل الخريف، وفي هذه المدة كان الوزراء يذهبون إلى زيارته في كل أسبوع مرة، ثم إنه صلى الفجر في يوم من الأيام، وأمر أن ينصب له سرير في الموضع الفلاني من بيته في قسطنطينية، فلما صلى الإشراق جاء إلى بيته، واضطجع على جنبه الأيمن مستقبل القبلة، وقال: أخبروا مَنْ في البلد من الذين قرؤوا عليَّ القرآن، فأخبروهم فحضروا كلهم، فقال لهم: لي عليكم حق، واليوم يوم قضائه، فاقرؤوا عليَّ القرآن العظيم إلى وقت العصر.

---

(١) وأرخه السيوطي في نظم العقيان: ص/٣٩، سنة (٨٩٤هـ).

وقيل: توفي سنة (٨٩٢هـ)، وما ذكر في الصلب هو قول الأكثر والأرجح.

راجع: الأعلام للزركلي: ١/٩٤.

فأُخــبر الوزراء بذلك، فجاءوا إليه لعيادته، فبكى أحد الوزراء لما كان بينهما من المحبة الزائدة، فقال الكوراني له: لماذا تبكي؟ قال: فهمت فــيكم ضعفاً، فقال له: ابك على نفسك، فإني عشت في الدنيا بسلامة، وأختــتم إن شاء الله تعالى بسلامة، ثم قال للوزراء: سلموا منا على بايزيد - يــريد الــسلطان بايزيد خان - وأوصيه أن يحضر صلاتي بنفسه، وأن يقــضي ديوني من بيت المال قبل دفني، ثم قال: أوصيكم إذا وضعتموني عند القبر أن تأخذوا برجلي، وتسحبوني إلى شفير القبر، ثم تضعوني فيه.

ثم إن الكوراني شهاب الدين صلى صلاة الظهر مومئاً، ثم أخذ يسأل عن أذان العــصر، فلما قرب وقته أخذ يستمع صوت المؤذن، فلما قال المؤذن: الله أكبر، قال الإمام شهاب الدين: لا إله إلا الله، فخرجت روحه في تلك الساعة.

ثم إن السلطان بايزيد خان حضر صلاته، وقضى ديونه بلا شهود، فكانت ثمانين ألفاً ومائة ألف درهم، ثم إنهم لما وضعوه عند قبره لم يتجاسر أحد على أن يأخذ برجله، فوضعوه على حصير، وجذبوا الحصير إلى شفير القبر، ثم أنزلوه فيه، وســلموه إلى رحمــة الله تعالى ورضوانه، وامتلأت المدينة ذلك اليوم بالضجيج والبكاء من الصغار والنساء والكبار، وكانت جنازته مشهورة مشهودة[1].

وبذلك خرجت روحه معلنة نهاية حياة شخص كان له أثر كبير في حياة الناس العلمية، فرحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته، وأجزل مثوبته على ما قدمه من خدمة للإسلام والمسلمين.

---

(١) راجع الضوء اللامع: ٢٤٣/١، والشقائق النعمانية: ص/٥٤-٥٥، والفوائد البهية: ص/٤٨، والبدر الطالع: ٤١/١.



الفصل الرابع

في مؤلفاته، وآثاره

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في مؤلفاته عامة.

المبحث الثاني: دراسة تحليلية لكتابه «الدرر اللوامع»

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: عنوان الكتاب ونسبته إلى المؤلف.

المطلب الثاني: سبب تأليف الكتاب، والظرف الذي ألفه فيه.

المطلب الثالث: منهج المؤلف في الكتاب.

المطلب الرابع: أهمية الكتاب.

المطلب الخامس: تقويم عام لشروح «جمع الجوامع» التي اطلعت عليها.

المطلب السادس: وصف مخطوطتي الكتاب.

المطلب السابع: عملي في تحقيق الكتاب.



المبحث الأول

مؤلفاته

لقد شارك شهاب الدين الكوراني في تزويد المكتبة الإسلامية بمؤلفات نافعة في فنون متعددة، وإليك بيانها:

١- «حاشية المرشح على الموشح»، وهو شرح للخبيصي[١] على الكافية في النحو للإمام ابن الحاجب.

أولها: «الحمد لله الذي رفع بناء العربية بأدلة وحجج إلخ». وكتبها سنة (٨٨٩هـ).

وقد قام بنسخها ويس بن ملا محمود سنة (١٢٠٨هـ) ونوع الخط بالاستنساخ، بمقاس ٢١×١٥سم، وعدد الأوراق (٢٦١) ورقة، وهي موجودة ضمن مخطوطات عبد الله مخلص بمكتبة الأوقاف العامة بالموصل[٢].

---

(١) هو محمد بن أبي بكر بن محرز بن محمد الخبيصي، شمس الدين، نحوي، من آثاره: الموشح في شرح الكافية لابن الحاجب في النحو.
راجع: هدية العارفين: ١٤٨/٢، ومعجم المؤلفين: ١١٦/٩.

(٢) راجع: كشف الظنون: ١٣٧١/٢، وفهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٢٦٧/٦، وهدية العارفين: ١٣٥/١.

٢- «حاشـــية العبقـــري علـــى شرح الجعبري»[1] واسم شرحه: «كنـــز المعاني في شرح حرز الأماني»[2].

٣- «الـــدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع»، وسيأتي الكلام عليه في مبحثه الخاص. إن شاء الله تعالى.

٤- «دفع الختام عن موقف حمزة وهشام».

---

(١) هو إبراهيم بن عمر بن إبراهيم بن خليل الجعبري، الخليلي الشافعي، ويقال له ابن السراج، واشتهر بالجعبري، تقي الدين، برهان الدين أبو العباس، ولد بجعبر، وسكن دمشق مدة، ثم ولي مشيخة الخليل، إلى أن مات بها، له ما يقرب من مائة مصنف منها: نزهة البررة في القراءات العشرة، مختصر أسباب النـــزول للواحدي، منظومة الإفهام والإصابة في مصالح الكتابة، والإيجاز في الألغاز، وكنـــز المعاني المذكور في الصلب، وغيرها كثير، وكانت ولادته سنة (٦٤٠هـــ) وتوفي سنة (٧٣٢هـــ).
راجع: مرآة الجنان ٢٨٥/٤، وطبقات السبكي: ٧٢/٦، وطبقات الأسنوي: ٣٨٥/١، والبداية والنهاية: ١٦٠/١٤، وطبقات القراء: ٢١/١، ومعرفة القراء الكبار: ٥٩١/٢، والدرر الكامنة: ٥١/١، والمنهل الصافي: ١١٢/١، والنجوم الزاهرة: ٢٩٦/٩، والأنس الجليل: ص/٩٦، وبغية الوعاة: ٤٢٠/١، وتاريخ علماء بغداد: ص/١٢.

(٢) قال في كشف الظنون: «وله شروح كثيرة - يعني حرز الأماني، - أحسنها وأدقها شرح الشيخ برهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري المتوف سنة (٧٣٢هـــ)، وهو شرح مفيد مشهور، سماه كنـــز المعاني، أوله «الحمد لله مبدئ الأمم، ومنشئ الرمم إلخ، فرغ من تأليفه سنة (٦٩١هـــ) وعليه تعليقة لشمس الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، مات سنة (٨٩٣هـــ) وسماها العبقري» كشف الظنون: ٦٤٦/١-٦٤٧.
راجع: إيضاح المكنون: ٩٢/٢، وهدية العارفين: ١٣٥/١.

ومكـــان وجوده في مكتبة لالا بتركيا تحت رقم / ٥٧، كما ذكر ذلك بروكلمان[١].

٥- رســـالة رد بها على الرسالة في الولاء لمحمد بن فرامرز الشهير بملا خسرو[٢]، وذكر في «كشف الظنون» أن رسالة ملا خسرو اشتملت على مقدمة، ومقصد، وفصل، وتذنيب، وفرغ منها في رمضان سنة (٨٧٣هـــ) ذهــب فـــيها مذهباً في الولاء، خرجه من أقوال الفقهاء، وخالـــف فـــيه ســـائر العلماء، وقرره في غرره ودرره، ورتب رسالة في تحقيقه، أولها: «الحمد لله الذي أحكم الشرع المبين إلخ»، وكُتِب في ردها رسالة المفتي أحمد بن إسماعيل الكوراني، أولها: «الحمد لله الذي مَنْ أراد به خيراً فقهه في الدين إلخ»، ثم أجاب عليه ملا خسرو[٣] أيضاً.

---

(١) تاريخ الأدب العربي الأصل: ٢٢٨/٢، والملحق: ٣١٨/٢.

(٢) هو محمد بن فرامرز، أو فراموز بن علي، المعروف بملا، أو منلا، أو المولى خسرو، عالم بفقه الحنفية، والأصول، رومي الأصل، أسلم أبوه، ونشأ هو مسلماً، فتبحر في علوم المعقول والمنقول، وتولى التدريس في زمان السلطان محمد مراد بمدينة بروسا وولي قضاء القسطنطينية، وصار مفتياً بالتخت السلطاني، وعظم أمره وعَمَّر عدة مساجد بقسطنطينية، وله مؤلفات منها: درر الحكام في شرح غرر الأحكام في الفقه، ومرقاة الوصول في علم الأصول، وحاشية على المطول في البلاغة، وحاشية على التلويح، وحاشية على أنوار التنـــزيل، وأسرار التأويل، وتوفي بالقسطنطينية سنة (٨٨٥هـــ). راجع: الضوء اللامع: ٢٧٩/٨، وشذرات الذهب: ٣٤٢/٧، والفوائد البهية: ص/١٨٤، ومفتاح السعادة: ٦١/٢، والأعلام للزركلي: ٢١٩/٧.

(٣) راجع: كشف الظنون: ٨٩٩/١، وهدية العارفين: ١٣٥/١.

٦- «الشافية في العروض»، وهي قصيدة مشتملة على ستمائة بيت، نظمها للسلطان محمد خان مطلعها:

«بحمد إله الخلق ذي الطَّوْل والبِرِّ بدأت بنظم طَيُّه عبق النشر
وثَنَّيتُ حمدي بالصلاة لأحمدٍ أبي القاسم المحمود في كربة الحشر
صلاة تعمُّ الآل والشِّيع التي حَموْا وجهه يوم الكريهة بالنصر»[1]

٧- شرح أبيات الموشح الذي نظمه بها بعض علماء كرمان[2] لبعض الولاة. وأوله: «الحمد لله الذي أوضح بأنوار هدايته منهج الدين إلخ»[3].

٨- «غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني»[4].

وهو يقع في مجلد كبير، أوله: «الحمد لله المتوحد بالإعجاز في النظام إلخ».

(١) راجع: الضوء اللامع: ٢٤٢/١، ونظم العقيان: ص/٣٩، وكشف الظنون: ١٠٢٢/٢، والبدر الطالع: ٤١/١، وهدية العارفين: ١٣٥/١.

(٢) كرمان - بالكسر، والفتح أشهر، ثم سكون، وآخره نون - ولاية مشهورة، وناحية معمورة بها قرى ومدن واسعة، تحدها فارس من الغرب، ومكران من الشرق، وخراسان من الشمال، وهي كثيرة النخل والزرع.
راجع: مراصد الاطلاع: ١١٦٠/٣-١١٦١.

(٣) راجع: كشف الظنون: ١٣٧١/٢.

(٤) وذُكِر في الشقائق النعمانية: ص/٥٣، والأعلام للزركلي: ٩٤/١، باسم «غاية الأماني في تفسير السبع المثاني».

وأورد فيه مؤاخذات كثيرة على العلاّمتين الزمخشري، والبيضاوي، وفرغ من تأليفه في ثالث رجب سنة (٨٦٧هـ)[1].

وهو موجود في مكتبة سليم أغا بتركيا تحت رقم /٩٥، وفي مكتبة آيا صوفيا تحت رقم /٢٥٣[2].

وله نسخة في مكتبة الحرم النبوي الشريف تحت رقم /٢١٢/٤١.

وعدد الأوراق فيها /٢٩٠ ورقة.

٩- قصيدة مدح للنبي ﷺ. وفيها يقول:

«لقد جاد شعـــري في ثناك فصاحة	وكيف وقد جادت به السن الصخر
لئن كان كعب قد أصاب بمدحه	يمانـــية تـــزهـــو على التبر في القدر
ففي أملي يا أجود الناس بالعطا	ويا عصمة العـــاصين في ربعة الحشر
شـــفاعتك العظمى تَعمُّ جرائمي	إذا جئت صفر الكف محتمل الوزر»[3]

١٠- قصيدة في مدح السلطان محمد بن مراد خان مطلعها:

«هو الشمس إلا أنـــه الليث باسلا	هـــو البحـــر إلا أنه مالك البر»

---

(١) راجع: كشف الظنون: ١١٩٠/٢، والفوائد البهية: ص/٤٨، والضوء اللامع: ٢٤٢/١، والبدر الطالع: ٤١/١، وهدية العارفين: ١٣٥/١.

(٢) راجع: تاريخ الأدب العربي لبروكلمان الأصل: ٢٢٨/٢، ٣١٩-٣٢٠، والملحق: ٢٩٥/٢-٢٩٦، ٣١٨.

(٣) راجع: نظم العقيان: ص/٣٩.

بل قيل: له فيه قصائد طنانة كثيرة غير ذلك[١].

١١- «كشف الأسرار: عن قراءة الأئمة الأخيار»: وهو شرح على نظم[٢] الجزري، وأول الشرح: «الحمد لله الذي جعل حملة كتابه مع السفرة الكرام إلخ»، وفرغ من تأليفه في ربيع الأول سنة (٨٩٠هـ)[٣]، وهو موجود في مكتبة نور عثمانية بتركيا تحت رقم / ٨٤[٤].

وأيضاً هو موجود ضمن مخطوطات عبد الله مخلص في مكتبة الأوقاف العامة في الموصل باسم «شرح الجزرية»، وأوله: «قال الشيخ رضي الله عنه» ونسخ سنة (١٠٥١هـ بمقاس ٢١×١٦) وعدد الأوراق (٩٧ / ورقة)[٥].

١٢- «الكوثر الجاري على رياض البخاري».

وهو شرح متوسط، أوله: «الحمد لله الذي أوقد من مشكاة الشهادة إلخ..»، وقد رد في كثير من المواضع على الكرماني[٦]، والحافظ

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ٢٤٢/١، والبدر الطالع: ٤١/١.

(٢) قال في كشف الظنون: «وهو نظم في غاية الإشكال، أوله:

بدأت بحمد الله نظمي أولاً» يشتمل على قراءة ابن محيصن، والأعمش، والحسن البصري، وهو زيادة على العشر. كشف الظنون: ١٤٨٦/٢.

(٣) نفس المرجع السابق، وهدية العارفين: ١٣٥/١.

(٤) تاريخ الأدب العربي: ٢٢٨/٢، ٣١٩، ٣٢٠، الأصل، والملحق: ٢٩٥/٢، ٢٩٦، ٣١٨.

(٥) راجع: فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف العامة بالموصل ٢٦٧/٦.

(٦) هو محمد بن يوسف بن علي بن سعيد الكرماني، ثم البغدادي، شمس الدين، فقيه، أصولي، محدث، مفسر، متكلم، نحوي، بياني، ولد سنة (٧١٧هـ) وله مؤلفات =

ابـــن حجـــر، وضبط فيه أسماء الرواة في موضع الالتباس، وبين مشكل اللغات.

وقـــبل الـــشروع فيه ذكر سيرة النبي ﷺ إجمالاً، ومناقب المصنف وتصنيفه، وفرغ من تأليفه في جمادى الأولى سنة (٨٧٤هـــ) بأدرنة[١].

وهو موجود في مكتبة نور عثمانية بتركيا تحت رقم /٤٢١/٤٢٤، وفي مكتبة سليم أغا تحت رقم /٩٥، وفي مكتبة قوالا تحت رقم /٧٢[٢].

١٣- لغـــز قالـــه نظماً في لقب الزين عبد الباسط بن خليل ناظر الجيوش. وهو قوله:

«أتـــيت بلغزي باسم من فاق رتبة على كوكب الجوزاء والشمس والبدر

تفطـــن لـــه من غير فكر فـــإنه هـــو الغرة الغراء في جبهة الدهر

ولا تحـــصرن يـــوماً جميل صفاته فحاصرها ما عاش لم ينج من حصر

= منها: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، وحاشية على أنوار التنـــزيل للبيضاوي، وشرح المواقف للإيجي، وشرح الفوائد الغياثية في المعاني والبيان، وتوفي بطريق الحج، ونقل إلى بغداد سنة (٧٨٦هـــ).

راجع: الدرر الكامنة: ٤/٣١٠-٣١١، وبغية الوعاة: ١/٢٧٩-٢٨٠، وكشف الظنون: ١/٣٧، ٥٤٦، ومفتاح السعادة: ١/١٧٠، وهدية العارفين: ٢/١٧٢، والبدر الطالع: ٢/٢٩٢، ومعجم المؤلفين: ١٢/١٢٩.

(١) راجع: كشف الظنون: ١/٥٥٣، والضوء اللامع: ١/٢٤٢، والشقائق النعمانية: ص/٥٣، والفوائد البهية: ص/٤٨، والبدر الطالع: ١/٤١.

(٢) راجع: تاريخ الأدب العربي ٢/٢٨٨ الأصل، والملحق ٢/٣١٨.

فـــشطر اسمه إن فات شخصاً فلم يجد سبيلاً إلى نيل المفــاخر في العمر
وفي شـــطره الثاني اجتهد ذا تأمل فمـــــن فاته يوماً يواصل بالكفر
وفي آخــر الشطرين حرف مكرر وذلــك حــيوان توطن في البحر
وجملـــته وصـــف لـــنفس كريمة بهـــا قام أصل المجد والعز والفخر
أتـــتك عويصات المعاني فكن بها فهـــيماً بلطـــف في التدبر والفكر
وإن كـــان عيب فلتكن ذا مروءة وعجمتي العجماء موضحة العذر»[1]

١٤- «اللوامع الغرر في شرح الفوائد الدرر»:

وهو موجود في المكتبة السليمانية تحت رقم /٤٧، بتركيا[2].

* * *

(١) راجع: نظم العقيان: ص/٣٩-٤٠.

(٢) راجع: تاريخ الأدب العربي: ٢/٢٢٨، من الأصل، والملحق: ٢/٣٢٨.

المبحث الثاني

دراسة تحليلية لكتاب «الدرر اللوامع»

وفيه مطالب:

المطلب الأول: عنوان الكتاب، ونسبته إلى المؤلف:

قلت: قد ذكر عنوان كتابنا هذا في النسختين (أ، ب)، وهما اللتان توفرتا لديَّ عند القيام بالتحقيق، حيث جاء على الورقة الأولى منهما، ما نصه: «هذا الكتاب المسمى: بالدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تصنيف الحبر الإمام......... أحمد بن إسماعيل الكوراني».

كما أن الشارح نفسه صرح بذلك في مقدمته، حيث قال - بعد ذكره السبب الذي دفعه إلى القيام بشرح «جمع الجوامع» -: «...... وسميته: بالدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع»[1].

نسبة الكتاب إلى المؤلف:

يعتبر كتاب «الدرر اللوامع» من أكثر مؤلفات شهاب الدين الكوراني شهرة، فلذلك ذكرته جلُّ الكتب التي ترجمت له، بل إن بعضها اكتفى بالتصريح به دون غيره.

---

(١) راجع: ص/١٦٨-١٦٩ من هذا الكتاب.

وانظر: كشف الظنون: ٥٩٦/١، وهدية العارفين: ١٣٥/١.

قال السخاوي - وهو يترجم له -: «وشرح جمع الجوامع، وكثر تعقبه للمحلي بما اختلف الفضلاء فيه، تصويباً، ورداً»[١].

وقال السيوطي[٢] - في سياق ترجمته له -: «وألف شرح جمع الجوامع وغيره»[٣].

وقال الشوكاني - عند ترجمته له -: «وشرح جمع الجوامع، وكثر تعقبه للمحلي»[٤]. كما أنه قد سبق ذكر نسبته إليه على الورقة الأولى من النسختين (أ، ب) بل من نص كلام الإمام الكوراني نفسه، وذلك عند ذكر عنوان الكتاب، كما سيأتي - أيضاً - نص كلام الكوراني في السبب الذي دفعه إلى تأليفه.

---

(١) راجع: الضوء اللامع: ١/٢٤٢.

(٢) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، جلال الدين، ولد سنة (٨٤٩هـ) ونشأ على الفضيلة، فحفظ القرآن وكثيراً من المتون، كما أخذ عن علماء عصره العلوم المختلفة، حتى بز أقرانه، وتتلمذ عليه الجم الغفير، وألف في فنون عديدة، وبلغت مؤلفاته فوق الثلاثمائة كتاب، كان فقيهاً، محدثاً، أصوليّاً، لغويّاً، مفسراً، مؤرخاً، حافظاً، مقرئاً، أديباً، ناظماً. ومن مؤلفاته: الجامع الصغير في الحديث، والدر المنثور في التفسير، والإتقان في علوم القرآن، والأشباه والنظائر، وبغية الوعاة، وحسن المحاضرة، وهما في التراجم، وغيرها كثير، وتوفي سنة (٩١١هـ).

راجع: الضوء اللامع: ٤/٦٥، وحسن المحاضرة: ١/١٨٨-١٩٥، والكواكب السائرة: ١/٢٢٦-٢٣١، وشذرات الذهب: ٨/٥١-٥٥، والبدر الطالع: ١/٣٢٨-٣٣٥، ومعجم المؤلفين: ٥/١٢٨-١٣١.

(٣) راجع: نظم العقيان: ص/٣٩.

(٤) راجع: البدر الطالع: ١/٤١.

وانظر: كشف الظنون: ١/٥٩٦، وهدية العارفين: ١/١٣٥.

المطلب الثاني: سبب تأليف الكتاب، والظرف الذي ألفه فيه:

أولاً: سبب تأليفه:

ذكــر الإمام الكوراني السبب الذي دفعه إلى ذلك في مقدمة كتابه المذكور، حيث قال: «ولقد أكثر السلف، والخلف من التصانيف المعتبرة - يعني في أصول الفقه - مطولة، ومختصرة، وبذلوا الوسع غايته، وبلغوا الجد نهايته.

ثم إني وجــدت كتاب «جمع الجوامع»، الذي ألفه العلامة المحقق، والحبر المدقق، قاضي القضاة، تاج الملة والدين، عبد الوهاب السبكي - ألبسه الله حلل الغفران، وأسبل عليه شآبيب الرضوان - أجمع للقواعد، وأوسع للفرائد والفوائد، مع سلاسة تراكيبه، ورشاقة أساليبه، ولم يقع له شرح[١] يكشف عن مخدراته نقابها، ويستخرج الصعاب من شعابها، ولم يــزل يخــتلج في خلــدي أن أضع له شرحاً يوضح مشكلاته، ويظهر معضلاته، ويبين مجملاته...»[٢].

ثانياً: الظرف الذي ألفه فيه:

أمـــا ظــرف الزمان، فإن الإمام الكوراني قدم من مملكة الروم إلى حلــب سنة (٨٥٩هـ)، ثم توجه إلى بيت المقدس، وبدأ تأليفه فيها في

(١) بل وقعت له شروح كثيرة، وسيأتي بيان ذلك عند ذكر جمع الجوامع.

(٢) راجع: ص/١٦٦، ١٦٧ من هذا الكتاب.

السنة المذكورة نفسها، وانتهى منه في يوم الخميس الثاني من رجب سنة (٨٦١هـ)، وقد صرح الكوراني بذلك في آخر كتابه بقوله:

«هذا آخر ما قصدنا شرحه من كتاب «جمع الجوامع»، وقد وفق الله الكريم بمنّه ختمه يوم الخميس الثاني من رجب الفرد سنة (٨٦١هـ) تجاه باب الجنة في المسجد الأقصى»[1]، ثم حج في السنة نفسها، وبعدها رجع إلى مملكة الروم[2].

وأما ظرف المكان فهو المسجد الأقصى نهاية، كما سبق، وبداية حيث قال في مقدمته: «... إلى أن يسر الله، - وله الحمد - الحلول بأشرف بلاد الأرض المقدسة، التي هي على تقوًى من الله مؤسسة، وقرت العين بجمال المسجد الأقصى، وكان ذلك المقصد الأقصى، فقلت: لعمري إن هذه ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: ١٥]، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر: ٣٤]، فلما انزاحت عني الغصة، وانجابت لي الفرصة، شددت بلا ريث مظنة العزم، ورأيت ذلك غاية الحزم، فشرعت في شرح له يميط لثام مخدراته، ويزيح ختام كنوزه ومستودعاته»[3].

---

(١) راجع: ٤/٤٤٥ من هذا الكتاب.

(٢) راجع: الضوء اللامع: ١/١٤٢.

(٣) راجع: ص/١٦٧، ١٦٨.

المطلب الثالث: منهج المؤلف في الكتاب:

لقد رسم شهاب الدين الكوراني - رحمه الله تعالى - في مقدمة كتابه «الدرر اللوامع»، منهجه الذي يسير عليه في شرحه المذكور، فقال: «... فشرعت في شرح له يميط لثام مخدراته، ويزيح ختام كنوزه ومستودعاته، أنقح فيه الغثّ من السمين، وأميز السين من الشين، أورد الحجج على وجه تتبختر اتضاحاً، وأترك الشبهة تتضاءل افتضاحاً، أطنب حيث يقتضي المقام، وأوجز إذا اتضح المرام، أشيد في كل ذلك القواعد، وأضم إليها ما ظهر لي من الفوائد، في ضمن تراكيب رائقة، وأساليب فائقة، وسوف تقر بما فيه عينُ كلِّ لبيب، ويفوز منه ببغيته كل أريب»[1].

ومن خلال صحبتي أربع سنوات لكتاب «الدرر اللوامع»، وبحثي فيه، وتتبعي لمسائله، وجزئياتها من ألفه إلى يائه، ثم اطلاعي على مصادره التي اعتمد عليها، يمكن أن ألخص منهجه فيما يأتي:

١ - اعتمد الإمام الكوراني في شرحه لـ«جمع الجوامع» على الكتب الأصولية التي ألفت قبله، كـ«المعتمد»، و«البرهان»، و«اللمع»، و«المستصفى»، و«المنخول»، و«المحصول»، و«الإحكام»، و«المختصر»، و«شرح العضد عليه»، و«التلويح»، وغيرها من كتب الأصول[2]، وكل ذلك قد بينته عند نقله منها، بذكر مصادرها.

---

(١) راجع: ص/١٦٨ من هذا الكتاب.

(٢) كالمنهاج، والتوضيح، وكشف الأسرار، كما اعتمد على كتب كثيرة في فنون مختلفة، فينقل كل فن من كتبه المختص به، وقد بُيِّن ذلك في محله وأحلت على مراجعها في الهامش.

٢- عند نقله منها يصرح - غالباً - بالقول، فيقول مثلاً: قال في «المحصول» كذا، وبالرجوع إلى المصدر أجد أنه ينقل - غالباً - بتصرف، وقد بين ذلك في محله.

٣- عادة الشارح أن يذكر بداية المتن في المسألة، كأن يقول: «قوله: نحمدك... إلى آخره»، ولا يذكر المتن كاملاً، ثم يسترسل في الشرح، وهذه عادته غالباً.

٤- كان شرحه للمتن متمثلاً في بيانه، وتوضيحه وفق مراد المصنف ثم بعد ذلك يبدي الإمام الكوراني رأيه سلباً، أو إيجاباً، مدلّلاً على ذلك، ومبيناً صحة ما ذهب إليه، ولهذا كانت له شخصيته المتميزة عن غيره من شراح المتن، وسيأتي بيان ذلك.

٥- وقف الشارح على شرح الزركشي[1]، والجلال المحلي، ثم أبدى اعتراضات وردوداً عليهما، فيما قد يوجهان به المتن، أو يختار من القول

---

(١) هو محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي، الشافعي، بدر الدين أبو عبد الله، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، فقيه، أصولي، محدث، أديب، أخذ عن جمال الدين الأسنوي، وسراج الدين البلقيني، ورحل إلى حلب، وسمع الحديث بدمشق، وغيرها، ودرس، وأفتى، وولي مشيخة خانقاه كريم الدين بالقرافة الصغرى، ومن تصانيفه: البحر المحيط في أصول الفقه، وشرح التنبيه للشيرازي في فروع الفقه الشافعي، وشرح جمع الجوامع للسبكي، وشرح علوم الحديث لابن الصلاح، وغير ذلك، وتوفي بالقاهرة سنة (٧٩٤هـ).
راجع: الدرر الكامنة: ٣٩٧/٣، وشذرات الذهب: ٣٣٥/٦، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٢٢٧/٣، وكشف الظنون: ٤٩١/١، وهدية العارفين: ١٧٤/٢، والأعلام للزركلي: ٢٨٦/٦، ومعجم المؤلفين: ١٢١/٩-١٢٢، ٢٠٥/١٠.

خــلاف ما يرجحه هو ويختاره، غير أنه كان شديد اللهجة - عفا الله عنا وعــنه - علــى الجلال المحلي، ومع ذلك لم يصرح باسم واحد منهما، بل يكتفــي بالقول: قال بعض القاصرين، أو: وما قيل: إنه كذا، أو: وفي بعض الــشروح، ونحو ذلك، وقد بينت ذلك، ومن المراد به عند الشارح في محله، وأحلت على مرجعه.

٦- كان الشارح منصفاً مع المخالفين حيث يذكر ما لهم من الأدلة على ما ذهبوا إليه، ووجه دلالتها على المطلوب، ثم يناقشها، ويبين ما هو الصواب في ذلك، وهذه أمانة علمية التزمها الشارح في جلِّ مسائله إن لم أقل: في كلها.

٧- رتــب الــشارح كــتابه «الدرر اللوامع»، على وفق متن المصنف في كتبه ومسائله، غير أنه قد يبدو له القول أن لو تقدم هذا على ذاك، أو تأخر ذلك على هذا كان أولى، وقد ذُكِر ذلك في محله مع التوجيه لما ذهب إليه من قِبَله، أو التوجيه لصحة ما فعله المصنف من قِبَلي.

٨- التزم الشارح بما قاله، ففي بعض المسائل أطنب واسترسل؛ لأن المقام يقتضي ذلك في نظره، وفي بعضها أوجز القول لوضوحها كذلك.

* * *

المطلب الرابع: أهمية الكتاب:

من المعلوم أن كتاب «جمع الجوامع» للإمام السبكي، قد حوى كثيراً مما اشتملت عليه كتب الأصول التي سبقته، وقد ذكر مصنفه أنه جمعه من أكثر من مائة مصنف، فهو على اسمه «جمع الجوامع»؛ لأنه جمع في طياته غالب المسائل الأصولية، إن لم أقل كلها، بل وما اكتفى بذلك حيث عقد في نهاية كلامه على مسائل أصول الفقه عدة مباحث في الكلام على مسائل أصول الدين، وقسمها قسمين، مسائل اعتقادية عملية، ومسائل اعتقادية علمية، ثم أنهى كتابه بخاتمة في التصوف، وقد استغرق ذلك من المخطوط بما يزيد على عشرين لوحة، أي ما يعادل خمسة وأربعين صفحة تقريباً، تصلح لأن تكون رسالة علمية مستقلة في العقيدة.

ولا غرابة في ذلك، لأن المصنف قد التزم في مقدمة كتابه أن يكون مؤلفه محيطاً بالأصلين، أصول الفقه، وأصول الدين، فوفى بما وعد، حيث قال: «... ونضرع إليك في منع الموانع، عن إكمال «جمع الجوامع» الآتي من فني الأصول بالقواعد، القواطع، البالغ من الإحاطة بالأصلين، مبلغ ذوي الجد والتشمير، الوارد من زهاء مائة مصنف، منهلاً يروي ويمير، المحيط بزبدة ما في شرحي على المختصر والمنهاج، مع مزيد كثير، وينحصر في مقدمات، وسبعة كتب»[١].

---

(١) راجع: جمع الجوامع: ص/١٢٤ ضمن مجموع المتون، وص/١٨٤، من هذا الكتاب.

فلذا لا غرابة إذا ما وجدناه، قد احتل مكانة عظيمة لدى العلماء والمتعلمين والباحثين، وتلقوه بالقبول، واهتموا به اهتماماً كبيراً، فمنهم من شرحه، ومنهم مـــن نظمه، ومنهم من قام بعمل حواشي على بعض شروحه، ومنهم من كتب أجوبة على بعض مسائله، وهو جدير بهذا الاهتمام لما سبق ذكره.

وســـيأتي بيان ذلك عند الكلام على كتاب «جمع الجوامع» إن شاء الله تعالى.

وعلى ما سبق، فإن أهمية كتاب «الدرر اللوامع» تظهر فيما يأتي:

١- حيث إنه شرح لأهم وأجمع مصنف في الأصول - أشرت قبل قلـــيل إلى قيمـــته ومكانـــته العلمية - وتلك الأهمية تمنح كتاب «الدرر اللوامع»، وتضفي عليه هذه القيمة تبعاً لأصله.

٢- إن كـــتاب «الـــدرر اللوامع» ألف في مرحلة استقرار أصول الفقـــه، وكمـــال نضجه، وذلك لأن القرن التاسع الهجري كان حافلاً بالمصنفات الأساسية لهذا الفن، التي كانت ولا زالت، فيما بعدُ هي قواعد هـــذا الفـــن وأركانه، وقد سبق ذكر بعضها، فاعتمد شارحنا في كتابه «الدرر اللوامع» على جلّ وغالب مَن تقدمه، فكان بذلك جامعاً وشاملاً، مع ما اشتمل عليه من التحقيق في بعض المسائل.

٣- يعتـــبر كـــتاب «الدرر اللوامع» كتاباً متكاملاً في علم أصول الفقـــه، بـــل وأصول الدين، جمع فيه الشارح من الأقوال والآراء الشيء الكثير، كما أنه حفل بالمناقشات العلمية، وعرض الأدلة لمختلف المذاهب، مع الإنصاف مع من خالفه في الرأي والمذهب.

المطلب الخامس: تقويم عام وموجز لشروح «جمع الجوامع» التي اطلعت عليها:

ويُعـــدُّ هذا التقويم شبه مقارنة بينها، غير أن ذلك من حيث العموم لا من حيث الجزئيات، لأني قد بينت ذلك في الهوامش عند ذكرها.

وأمَّا الشروح التي لازمتها، إضافة إلى كتاب «الدرر اللوامع» الذي قمت بتحقيقه هي كالآتي مرتبة حسب وفاة أصحابها:

١- كتاب «منع الموانع عن جمع الجوامع».

وهذا للمصنف نفسه، وهو في الحقيقة ليس شرحاً لــ«جمع الجوامع»، ولكـــنه ردود على الاعتراضات التي أوردت على «جمع الجوامع»، وذلك أن شمـــس الدين محمد بن محمد الأسدي الغزي الشافعي[1] أرسل إلى المصنف في حياته بمؤلفه «البروق اللوامع فيما أورد على جمع الجوامع»، فلما رآه المصنف أثنى عليه، وأجابه عنها في مؤلفه السابق الذكر[2].

---

(١) هو محمد بن محمد الأسدي، الشافعي، شمس الدين، محدث، فقيه، أصولي، منطقي، بياني، نحوي، ومن مؤلفاته: غرائب السير ورغائب الفكر في علوم الحديث، وشرح جمع الجوامع، وسماه: تشنيف المسامع، ومصباح الزمان في المعاني والبيان، والكوكب المشرق في المنطق، وتجنب الظواهر في أجوبة الجواهر في فروع الفقه الشافعي، وتوفي سنة (٨٠٨هـ).
راجع: كشف الظنون: ١/٣٦، ٤٣، ١٥٤، وإيضاح المكنون: ٢/٢٢٨، ومعجم المؤلفين: ١١/١٩١.

(٢) راجع: كشف الظنون: ١/٥٩٦.

وقد صرح المصنف بذلك في مقدمته حيث قال: «... وقد وردت عليَّ أسئلة، وكثير منها لا يختص به، فأخذت في جواب جميعها حبّاً للعلم وطلــبه، ورغـــبـــة في إزالة كل مشتبك ومشتبه، وضممت إليها - بعد ذلك - سؤالات أخر وردت من جنسها، فأجبت عليها بما أرجو أن يطمئن بـــه القلـــب، ويقر البصر...»[١]. وبلغ المؤَلَّف المذكور ما يقارب تسعين لوحة بالحجم المتوسط، علماً بأن الكتاب قد حقّق بجامعة أم القرى، وقدِّم كرسالة علمية أخذ بها المحقق دكتوراه في أصول الفقه.

٢- «تشنيف المسامع بجمع الجوامع»:

وهـــو للإمام الزركشي، ومن خلال ملازمتي له، واطلاعي عليه، ظهر لي ما يأتي:

أ - يعد أول شرح لـــ«جمع الجوامع»، لأنه عاصر صاحب الأصل[٢].

ب - تميـــز بكـــبر حجمه مقارنة بالشروح التي اطلعت عليها، حيث بلغـــت لوحاته ما يقارب مائتي لوحة من الحجم الكبير، بما يساوي أربعمائة صفحة مسطرتها (٣١ سطراً)، مع دقة في الخط، وتراص في السطور.

ج - فاق غيره من الشروح التي لازمتها بكثرة النقل والجمع، وسعة الاطلاع، وتحقيق الأقوال في نسبتها إلى أصحابها.

---

(١) راجع: منع الموانع: ق(٢/ب -٣/أ).

(٢) لأن الزركشي ولد سنة (٧٤٥هـــ)، وتوفي سنة (٧٩٤هـــ)، وصاحب الأصل ولد سنة (٧٢٧هـــ)، وتوفي سنة (٧٧١هـــ).

د - تابـــع المـــصنف في جلّ المسائل وغالبها، ولم يخالفه إلا نادراً، وتعريضاً لا تصريحاً.

وقد ذكر في مقدمة مؤلفه، أنه أورد على المصنف اعتراضات كثيرة أجاب المصنف عن القليل منها، وأنه سيقوم هو بإكمال ما تبقى من الرد على الاعتراضات التي وجهت على «جمع الجوامع»[1]. فكان شرحه مبيّناً للأصل، وموضحاً له، ومؤيداً لصاحبه في الأعم الغالب.

هـــــ - ظهـــر في شـــرحه حسن التركيب، وسلاسة الأسلوب، وسهولة العبارة، مع طـــول النفس، وهدوء البال في مناقشاته وردوده[2].

٣- «الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع».

وهـــو لولي الدين أبي زرعة العراقي، وهو في الواقع لا يعتبر شرحاً مستقلاً بذاته، بل هو مختصر لشرح الزركشي السابق قبله، وقد ذكر ذلك

---

(١) قال الزركشي: «... وقد اضطر الناس إلى حل معاقده، وبيان مقاصده، والوقوف على كنوزه، ومعرفة رموزه... بيد أن مؤلفه أجاب عن مواضع قليلة من ذلك، فاستخرت الله تعالى في تعليق نافع عليه، يفتح مقفله، ويوضح مشكله، ويشهر غرائبه، ويظهر عجائبه مترفعاً عن الإقلال المخل، منحطاً عن الإطناب». تشنيف المسامع بجمع الجوامع: ق(١/ب).

(٢) وقد قمت بتصوير تشنيف المسامع: من الجامعة الإسلامية، وهو موجود في قسم المخطوطات تحت رقم (٢٧٦٩)، علماً أنه قد حقق في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، قام بتحقيقه موسى بن علي فقيهي، وسجل بتاريخ ١٤٠١/٨/١٨هـــ، ثم نوقش ونال المحقق بذلك درجة الدكتوراه في أصول الفقه.

وبينه في مقدمة مؤلفه المذكور[١]، ولذلك أكتفي بما ذكرته سابقاً من الكلام على شرح الزركشي، إذ الفرع تابع لأصله، ولا يعني هذا أن العلامة الحافظ وليّ الدين العراقي لم ينفرد بقول، أو يحقق في مسألة من المسائل في مؤلفه المذكور، بل كانت له تحقيقات وآراء انفرد بها وخالف صاحب الأصل، ولكن كما يقال: الحكم للغالب، وهي قاعدة مطردة[٢].

علماً بأن شارحنا الكوراني لم يتعرض، ولم يشر إلى مؤلفه لا تصريحاً، ولا تلويحاً مطلقاً.

٤- شرح جلال الدين المحلي «البدر الطالع في حل جمع الجوامع» [٣].

وبعد ملازمتي له، واطلاعي على مسائله ظهرت لي الأمور الآتية:

---

(١) حيث قال: «فهذا تعليق وجيز على جمع الجوامع لشيخنا قاضي القضاة تاج الدين ابن السبكي رحمه الله، أقتصر فيه على حل اللفظ، وإيضاح العبارة، انتحلت أكثره من شرح صاحبنا العلامة بدر الدين الزركشي رحمه الله، سميته: الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع» ق(١/ب)، وراجع: كشف الظنون: ١/٥٩٥.

(٢) وقد قمت بتصويره من جامعة أم القرى بالتبادل، وعدد الأوراق (١٨٣ ورقة)، وعدد الأسطر (٢٥)، بخط نسخ حسن، ورقمه في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي /١٦.

ومصدره: مصور عن مكتبة برنستون (مجموعة يهودا) علماً أنه قام بتحقيقه محمد فرج السيد سليمان، حيث سجل في عام /١٩٧٤م، ونوقش في ١٩٧٩/٦/٩م، وحصل المحقق بذلك على درجة الماجستير من جامعة الأزهر كلية الشريعة والقانون.

(٣) هذه التسمية لشرح الجلال المحلي ذكرها الزركلي في الأعلام: ٦/٢٣٠.

١- يعتبر هذا الشرح من أهم شروح «جمع الجوامع»، لأنه في غاية التحرير والدقة والإتقان، مع الإيجاز في العبارة، ووضوحها دون الإخلال بها.

٢- كان اهتمام الشـــارح منصبّاً على بيان المتن وتوضيحه، وحل ألفاظه، وتقـــرير مسائله، وتحريرها على أحسن وجه، وأسهل أسلوب[١].

٣- كان الشارح مؤيداً للمصنف في جلّ وغالب مسائله، وقلّ أن يخالفه، وهذا نفس منهج العلامة الزركشي كما سبق ذكره.

٤- تميّـــز - على غيره من الشروح - في رغبة الأئمة في تحصيله ودراسته وتدريسه، وقرأه على مؤلفه من لا يحصى كثرة.

٥- بعـــد وفاة مؤلفه، اهتم به العلماء اهتماماً بالغاً، ووضعوا عليه حواشي متعددة، وفيما يأتي ذكر بعضها:

منها: حاشية تلميذ المؤلف ابن خطيب الفخرية[٢]، تصدى فيها لرد الاعتراضات التي أوردها الكمال ابن أبي شريف على الجلال المحلي.

---

(١) وقد صرح بذلك الجلال في مقدمة شرحه المذكور حيث قال: «هذا ما اشتد إليه حاجة المتفهمين لجمع الجوامع من شرح يحل ألفاظه، ويبين مراده، ويحقق مسائله، ويحرر دلائله على وجه سهل للمبتدئين حسن للناظرين». المحلي على جمع الجوامع: ١/٥-٧.

(٢) هو محمد بن محمد بن أحمد الأنصاري، المهلبي، فقيه، أصولي، متكلم، مشارك في بعض العلوم، ولد بالقاهرة سنة (٨٣٠هـ) ونشأ بها، ومن مؤلفاته كذلك حاشية على شرح العضد على المختصر، وحاشية على شرح العقائد للنسفي، وتوفي سنة (٨٩٣هـ).
راجع: الضوء اللامع: ٩/٢٤، وكشف الظنون: ١/٥٩٥، والبدر الطالع: ٢/٢٢١.

وحاشـــية البازلي الحموي(١)، وحاشية الشيخ زكريا الأنصاري(٢)، وحاشيـــة اللقاني المالكي(٣)، وحاشية البناني(٤)، وحاشية العطار(٥)،

---

(١) هو محمد بن داود بن محمد البازلي الكردي، ثم الحموي، الشافعي، شمس الدين أبو عبد الله، فقيه أصولي، مؤرخ ولد في جزيرة ابن عمر سنة (٨٤٥هـ) ونشأ بها، وتعلم في أذربيجان، وتوفي بحماة، ومن تصانيفه أيضاً: غاية المرام في رجال البخاري إلى سيد الأنام، ومناقب أبي الحسن الأشعري، والتحفة المرضية في المسائل الشامية، وتوفي سنة (٩٢٥هـ).
راجع: الكواكب السائرة: ٤٧/١، وكشف الظنون: ٥٩٥/١، وشذرات الذهب: ١٣٨/٨، وهدية العارفين: ٢٢٨/٢، ومعجم المؤلفين: ٢٩٧/٩-٢٩٨.

(٢) هو زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري القاهري الأزهري، الشافعي زين الدين، أبو يحيى، ولد بسنيكة، ونشأ بها، ثم تحول إلى القاهرة، وتولى القضاء، وتوفي بها، كان فقيهاً، مفسراً، مقرئاً، فرضياً، نحوياً، محدثاً، منطقيًّا، جدليًّا، له مؤلفات عديدة منها: الحاشية المذكورة في الصلب، وشرح مختصر المزني في فروع الفقه الشافعي، وحاشية على تفسير البيضاوي، وشرح منهاج الوصول للبيضاوي، وشرح صحيح مسلم، وتوفي سنة (٩٢٦هـ).
راجع: الكواكب السائرة: ١٩٦/١-٢٠٧، ونظم العقيان: ص/١٣، وكشف الظنون: ٥٩٥/١، وشذرات الذهب: ١٣٤/٨-١٣٦، والبدر الطالع: ٢٥٢/٢.

(٣) هو محمد اللقاني المالكي، أبو عبد الله، فقيه، أصولي، صرفي، من مؤلفاته: الحاشية المذكورة، وحاشية على شرح التصريف للزنجاني.
راجع: كشف الظنون: ٥٩٥/١، ١١٣٩/٢، ومعجم المؤلفين: ١٦٧/١١.

(٤) هو عبد الرحمن بن جاد الله، البناني المغربي، المالكي، نزيل مصر، فقيه، أصولي، ومن مؤلفاته الحاشية المذكورة، وتوفي سنة ١١٩٨هـ.
راجع: هدية العارفين: ٥٥٥/١، ومعجم المطبوعات لسركيس: ص/٥٩١، ومعجم المؤلفين: ١٣٢/٥.

(٥) هو حسن بن محمد العطار الشافعي الأزهري، المغربي، المصري، أبو السعادات، عالم، أديب شاعر، مشارك في الأصول، والنحو، والمعاني، والبيان، والمنطق، والطب، والفلك، =

وتقريرات الشربيني[1]، وغيرهم[2].

٥ - «الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع» للشهاب الكوراني.

وهو الذي قمت بتحقيقه، وقد تقدم الكلام عليه في المبحث الثاني من الفصل الرابع في عدة مطالب.

وحيث إني هنا في صدد تقويم شروح «جمع الجوامع» التي اطلعت عليها، ولازمتها، فلا مانع من ذكر بعض الأمور التي تميز بها الشرح المذكور - فيما ظهر لي - عن غيره من الشروح، سلباً أو إيجاباً، وهي كالآتي:

١- كانت شخصية الإمام الكوراني مستقلة، اختياراً وترجيحاً، موافقة، أو مخالفة، فلم يكتف ببيان المتن وتوضيحه، وتقرير مسائله تبعاً

= والهندسة، وغيرها، وولد بالقاهرة سنة (١١٨٠هـ أو ١١٩٠هـ) على خلاف في ذلك، ونشأ بها، وله مؤلفات منها: الحاشية المذكورة، وحاشية على شرح الأزهرية، وحاشية على إيساغوجي للأبهري في المنطق، وديوان شعر، وغير ذلك، وتوفي سنة (١٢٥٠هـ) بالقاهرة.
راجع: هدية العارفين: ٣٠١/١، ومعجم المطبوعات: ص/١٣٣٥، وتاريخ آداب اللغة لزيدان: ٢٥٧/٤، والأعلام للزركلي: ٢٣٦/٢، ومعجم المؤلفين: ٢٨٥/٣.

(١) هو عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني المصري، الشافعي، فقيه، أصولي، بياني، مشارك في بعض العلوم، ولي مشيخة الجامع الأزهر، ومن مؤلفاته فيض الفتاح على حواشي تلخيص المفتاح، تقرير على حاشية شرح تحفة الإخوان في علم البيان، وحاشية البهجة في فروع الفقه الشافعي، إضافة إلى ما ذكر في الصلب، وتوفي بالقاهرة سنة ١٣٢٦هـ.
راجع: معجم المطبوعات: ص/١١٠، ومعجم المؤلفين: ١٦٨/٥.

(٢) كحاشية العلامة قطب الدين عيسى بن محمد الصفوي الإيجي نزيل الحرم، المتوفى سنة (٩٥٥هـ)، وحاشية لشهاب الدين عميرة البرلسي الشافعي من علماء القرن العاشر، وحاشية لعلي بن أحمد البخاري الشافعي، فرغ منها سنة (٩٧٠هـ).
راجع: كشف الظنون: ٥٩٥/١، وإيضاح المكنون: ٣٦٦/١.

لـــوجهة المـــصنف - كما فعله غيره - بل متى ما ظهر له الحق رجحه، واختاره وإن خالف في ذلك المصنف، أو غيره.

٢- قام بتتبع الإمام جلال الدين المحلي[١]، واعترض عليه في مسائل عديدة، وقد بينت ذلك في الهوامش، وما اكتفى بذلك عفا الله عنّا وعنه حيث كان يصرح مرة، ويلوح أخرى بأوصاف تحط من مكانته العلمية، وقد علقت عليه في محله من الهوامش.

وهذا هو الذي يؤخذ عليه رحمه الله تعالى، أما الاعتراض من حيث هو اعتراض، فلا مؤاخذة عليه، إذ جرت سنة الله تعالى في خلقه أن فاوت بيـــنهم في الأفهـــام والعقـــول، وغير ذلك[٢]، بغض الطرف عن كون الاعتراض، مسلَّماً، أو مردوداً، أترك بيان ذلك للهوامش.

كمـــا أنه اعترض - كذلك - على الإمام الزركشي، ولكنه كان معه أقلّ من سابقه، وأهدى أسلوباً معه.

٦- «الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع».

وهـــو للكمـــال ابن أبي شريف، وقد صرح في مقدمته أنه وضعه كتعليق على شرح جلال الدين المحلي.

---

(١) قال في كشف الظنون: ١/٥٩٦: «وكان الشرح الذي صنعه المحلي في غاية التحرير والإتقان، مع الإيجاز... ولما ولي تدريس البرقوقية بعد الكوراني كان سبباً لتعقب الكوراني عليه في شرحه، بما ينازع في أكثره، كذا في الضوء اللامع».
وراجع: الضوء اللامع: ١/٢٤٢.

(٢) قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢] وقوله سبحانه: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦].

ومع ذلك يعتبر - أيضاً - شرحاً بالقول لـ«جمع الجوامع» إذ هو صريح التسمية المذكورة سابقاً، كما أنه قد أشار إلى ذلك أيضاً[١].

وهو، وإن كانت له شخصيته المتميزة، في شرحه المذكور، وتحقيقاته العلمية، واختياراته المكينة، إلا أنه تبع الشهاب الكوراني حيث أخذ من شرحه جلّ وغالب الاعتراضات التي أوردها على شرح الجلال المحلي[٢]، ولذلك كان بينه وبين شارحنا شبه توافق[٣].

---

(١) حيث قال: «لما كان كتاب جمع الجوامع - تأليف العلامة قاضي القضاة، تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب... - يجري مجرى الإنسان من العين، والعين من الإنسان، قد أجاد في وضعه مؤلفه كل الإجادة، وأحسن كل الإحسان، حتى إنه - في الحقيقة - خلاصة كل بسيط، ومستصفى كل وجيز في الفن ووسيطه، وكان شرحه للعلامة جلال الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد المحلي - رحمه الله - قد حل من الشروح محل البدر من الكواكب، والصدر من المواكب، غير أنه لما غلب عليه من الإيجاز، كادت إشاراته في بعض المواضع تعد من الألغاز، حداني ذلك إلى تعليق، يفتح من الشرح مقفله، ويوضح مجمله، وينبه على مهمٍّ أهمله، وينتصب لعبارة المتن أحياناً فينصب لإيضاحها برهاناً». الدرر اللوامع: ق(٣/ب).

(٢) وقد ذكر السخاوي، وغيره أن الكمال استمد حاشيته من شرح الشهاب الكوراني، وتبعه في تعسفه غالباً.

راجع: الضوء اللامع: ٦٦/٩، وكشف الظنون: ٥٩٥/١، والبدر الطالع: ٢٤٣/٢.

(٣) وقد قمت بتصوير الدرر اللوامع للكمال من جامعة أم القرى بالتبادل، وعدد الأوراق (٢٩٢) ورقة بما يساوي (٥٨٤) صفحة من الحجم المتوسط، في كل صفحة (١٩) سطراً، ورقمه في مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى /٤٩.

ومصدره: مصور عن مكتبة برنستون مجموعة (يهودا) برقم / ١٣٧٩/٩٣٩. علماً بأنه قد قام بتحقيق القسم الأول منه سليمان بن محمد الحسن، وقدمه كرسالة علمية نال بها درجة الماجستير في أصول الفقه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية =

٧- «همع الهوامع: شرح لمع اللوامع في نظم جمع الجوامع»:

والـــنظم وشـــرحه للعلامة نور الدين علي بن محمد[1] الأشموني[2]، وقد ظهرت في شرحه سهولة العبارة، ووضوحها، غير أنه لا يخرج في غالب مسائله

= بالرياض، وصل فيه إلى بداية الأمر، ونوقش في ١٦/٨/١٤٠٧هـ، كما قام بتحقيق القسم الثاني منه من بداية مباحث الأمر إلى نهاية الإجماع محمد المرزوقي في نفس الجامعة السابقة، وسجل في ١٧/٨/١٤٠٦هـ.

ملاحظة: قد يقال بالنسبة لتشنيف المسامع، والغيث الهامع، والدرر اللوامع للكمال ابن أبي شريف كان الأولى الرجوع إلى المحقق دون المخطوط.

والجواب: لو كان البحث فيها عن مسائل محددة كان ذلك ممكناً، أما أن يتتبع الكتاب في جميع مسائله فلا يمكن، إذ من العسير تصوير الكتاب المحقق أو الرجوع في كل ذلك لبعد المسافة، فالمحقّق في حكم المخطوط حتى يطبع، ويتداول.

(١) قال في مقدمة مؤلفه المذكور: «أما بعد: فهذا شرح وجيز على منظومتي لجمع الجوامع في أصول الفقه... المسماة: بلمع اللوامع في نظم جمع الجوامع، يوضح مسالكها، ويشرح مداركها، وقد لقبته بهمع الهوامع: في شرح لمع اللوامع». همع الهوامع: ص/٢.

(٢) هو علي بن محمد بن عيسى بن محمد الأشموني، نور الدين، أبو الحسن، ولد في شعبان سنة (٨٣٨هـ)، وأخذ عن الجلال المحلي، وغيره، وبرع في علوم مختلفة، كان فقيهاً، أصوليّاً، مقرئاً، نحويّاً، متكلماً، ناظماً، وقد تصدى للإقراء والإفادة، فأخذ عنه العلوم المختلفة، جم غفير، وله من المؤلفات غير ما سبق: شـــرح الألفية لابن مالك، وشرح بعض التسهيل، ونظم منهاج الدين للحليمي في شعب الإيمان، وغيرها كثير، وتوفي سنة (٩٢٩هـ) وقيل: (٩١٨هـ) وقيل: (٩٠٠هـ).

راجع: الضوء اللامع: ٥/٦، والكواكب السائرة: ٢٨٤/١، وكشف الظنون: ١٥٣/١، ١٩٥، ٢٠٨، وشذرات الذهب: ٦٦٥/٨، وهدية العارفين: ٧٣٩/١، والبدر الطالع: ٤٩١/١، ومعجم المؤلفين: ٣٨/٧، ١٨٤، ٢٢٥.

على ما حرره شيخه جلال الدين المحلي هذا، مع ما له من تحقيقات في بعض المسائل، وتوسع في النقل، وذكر الأدلة، وإسناد الأقوال إلى أصحابها[١].

٨- «الآيات البينات»:

وهى للعلامة أحمد بن قاسم العبادي[٢]، ولقد رأيتها قمة في غزارة المادة العلمية، مع الدقة والتحقيق، إلا أنها تعتبر في الغالب الأعم إنما ألفت لـــرد الاعتراضـــات التي وجهت على شرح الجلال المحلي[٣]، وقد جعل مؤلفها للكوراني منها نصيب الأسد، لأن غالب الاعتراضات التي أوردها فيها ورد عليها، إنما هي للإمام الكوراني.

ولـــئن كنت قد أخذت على الشهاب الكوراني شدة أسلوبه على الجلال المحلي غير أنه لم يصرح في شرحه قطٌّ باسم الجلال، كما تقدم.

---

(١) وقد قمت بتصويره من مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بالتبادل معها، وبلغ عدد أوراقه (٢٤٣) ورقة بالحجم الوسط، ورقمه في المركز /٦٧.
ومصدره: مصور عن مكتبة الأوقاف العامة بالرباط برقم /٣٦٩، أصول الفقه.

(٢) هو أحمد بن قاسم العبادي، القاهري، الشافعي، شهاب الدين، الإمام العلامة، أخذ عن علماء عصره العلوم المختلفة، حتى صار يشار إليه، وانتفع بعلمه الكثير، كان فقيهاً، أصوليّاً، متكلماً، نحويّاً، أديباً، وله مؤلفات غير ما ذكر في الصلب، كفتح الغفار في فروع الفقه الشافعي، وحاشية على شرح ألفية ابن مالك في النحو، والحواشي والنكات والفوائد المحررات على مختصر السعد في المعاني والبيان، وحاشية على شرح المنهاج، وتوفي بالمدينة المنورة بعد أداء فريضة الحج سنة (٩٩٤هـ).
راجع: الكواكب السائرة: ١٢٤/٣، وشذرات الذهب: ٤٣٤/٨، وكشف الظنون: ١٥٢/١، ٤٧٦، ٥٩٦، وإيضاح المكنون: ٤٢٣/١، ١٣٦/٢، ٤٤٨، ومعجم المؤلفين: ٤٨/٢.

(٣) راجع: الآيات البينات: ٢/١-٣.

أمـــا العلامـــة العـــبادي - عفا الله عنّا، وعنه - فقد صرح باسم الكوراني عند كل اعتراض رد عليه، وليته اكتفى بالرد!! ولكنه كان أشد لهجـــة، وأقسى أسلوباً على الشهاب، تحقيراً وسخرية وحطّاً من مكانته العلمية، وتصريحاً دون تلويح.

وحبّذا لو جعل من نفسه حكماً بين الجلال والشهاب، وأخذ بالمثل القائل: «كما تدين تدان» كان أخف من التعدي في القول والتجاوز فيه، وبخاصة عندما يصدر من إمام يقتدى به.

وفي الواقع لا أنتقد الاعتراض من الكوراني، ولا الرد من العبادي، فكلٌّ له وجهة نظر قابلة للأخذ والرد، ولكن الذي ينتقد ما تقدم ذكره.

وكـــنت أود مـــن الإمامين الجليلين، أن يقف الكوراني عند إبدائه الاعتـــراض فقـــط، ويقف العبادي عند رد الاعتراض، دون التجاوز في القول، والوقوع فيما ذكرت.

هذه هي الشروح التي أمكنني ملازمتها، والاطلاع عليها.

وأمـــا ما قلته فيها، أو في أصحابها، فليس حكماً مسلّماً، وإنما هي وجهـــة نظر رأيت إبداءها، وإلا فليس من حقي المقارنة، أو الحكم بين جـــبال العلم، وشوامخ المعرفة، لأني أقل من ذلك، كيف لا، وقد مكثت مدة أربع سنوات، أكرّ وأفرُّ ليل نهار لأفهم ما قالوه، ودوّنوه في مؤلفاهم، وبعد اللّتيا والتي، خرجت بما هو إلى الخطأ، أقرب منه إلى الصواب.

فرحمهم الله، وعفا عنهم، وجعلنا وإياهم ممن قال فيهم: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: ٤٧].

المطلب السادس: وصف مخطوطتي الكتاب:

بين يدي النسختين:

بعـــد مراجعات استغرقت مني وقتاً طويلاً لاختيار مخطوط مناسب عثرت على نسخة وحيدة في بداية الأمر، لكتاب «الدرر اللوامع».

ولم أكتف بذلك - رغم أني كدت أجزم بعدم وجود نسخة أخرى له - بل تابعت البحث، فتبين لي - بعد سؤال المعنيين بهذا الفن ومخطوطاته - أن له نسخة أخرى، أيضاً، فحمدت الله على توفيقه وتسهيله.

مكان وجودهما:

إحـــداهما: موجـــودة في مركـــز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ورقمهـــا في المركـــز /١٨٥، مكروفيلم، وقد صورها المركز من مكتبة الأحمدية بحلب، وهي موجودة فيها برقم /١٣٤، ثم قمت بتصويرها من المركز السابق، وهي كذلك موجودة في الجامعة الإسلامية تحت رقم /٤٢٩١.

والثانية: موجودة في مكتبة قرا جلبي زادة بتركيا تحت رقم /٨١.

ونظـــراً لـــصعوبة تـــصوير المخطوطات من هناك، فيما لو ذهبت بنفسي، كما فعل غيري، ثم رجع بخُفَّي حُنين، فقد يسر الله وله الحمد أن صورهما بواسطة أحد الإخوة الأتراك جزاه الله خيراً.

ولأني استقدمتها على حسابي الخاص، فقد تم ذلك عن طريق التبادل بمخطوطات أخرى مع الجامعة الإسلامية، ومركز البحث العلمي بجامعة أم القـــرى، وعندما توفرت المخطوطتان لديَّ، بدا لي - بعد الاطلاع عليهما -

أن لا أتخذ إحداهما أصلاً، والأخرى فرعاً - كما هو الغالب في المقابلات بين النسخ عند التحقيق - بل جعلت النص المختار منهما، وقد يكون من غيرهما، هـــو المعتمد في المقابلة، وهذه، وإن كانت أقل من سابقتها في التداول إلا أنها طريق معتمد في التحقيق، بل قد تفضل لاعتبارات لدى بعض المحققين.

١- نـــسخة تركيا (مكتبة قرا جلبي زادة)، وقد رمزت لها بـــ(أ). وأوصافها كالآتي:

أ - امتازت بحسن الخط، وجودته، ووضوحه.

ب - كانت كاملة وسليمة من الطمس والخروم والتآكل والسقط[1].

ج - عندما تسقط من المتن كلمة أو أكثر، يقوم الناسخ بإثباتها - غالباً - في هامشها، وقد ذكرت ذلك في هوامش الكتاب عند التحقيق.

د - بدأ الناسخ في تحريرها في حياة المؤلف، وانتهى منها في السنة التي توفي فيها المؤلف، فهي تعتبر أقدم من الأخرى التي سيأتي الكلام عليها.

---

(١) اللهم إلا ما وقع من الناسخ بطريق الخطأ من التقديم، وذلك: أنه في نهاية ق(١١/ب) منها بدأ بالكلام على القضاء، وفي بداية الورقة (١٢/أ) منها، انتقل إلى الكلام على الواجب الموسع، والمضيق، واستمر حتى نهاية (١٢/ب) منها، ثم في بداية الورقة (١٣/أ) واصل الكلام على القضاء، وعندما تؤخذ الورقة (١٢/أ - ب) يكون الكلام كاملاً، وصحيحاً، وسليماً.

ثم جاء في ورقة (١٩/ب)، وبدأ بالكلام على الواجب الموسع والمضيق وأسقط ورقة كاملة منه، هي تلك التي قدمها، خطأ إلى ورقة (١٢/أ - ب) عند كلامه على القضاء، وبإرجاعها إلى مكانها المذكور يصبـــح الكلام كاملاً ومستقيماً، وبذلك لا تكون زيادة في الورقة (١٢/أ - ب) ولا سقط عند الورقة (١٩/ب)، وقد بينت ذلك في محله من الهوامش. راجع: ص/٢٧٩، ٣٤١ من هذا الكتاب.

هـــ - صرح الناسخ أنه نسخها من نسخة المؤلف نفسه، حيث قال في آخر المخطوط: «علقه لنفسه، ولمن شاء الله من بعده - من نسخة مؤلفه، الشيخ شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني عفا الله عنه وعن والديه وعن مشايخه - أقل عباد الله، وأحوجهم إلى عفو ربّه أحمد بن محمد بن عمر الشافعي: الشهير والده بجكم غفر الله له ولوالديه، ولمشايخه وأحبته، وجميع المسلمين، في مدة متفرقة آخرها نهار الأحد يوم العشرين من شوال سنة (٨٩٣هـ)...».

وقد بلغت أوراقها (١٥٨) ورقة بما يساوي (٣١٦) صفحة، مسطرتها (٢٥) سطراً، وكلمات السطر الواحد تتراوح ما بين (١٧-١٩) كلمة تقريباً، ونوع الخط نسخ حسن، وكانت أوراقها من الحجم الكبير.

٢- نسخة سوريا (مكتبة الأحمدية)، وقد رمزت لها بـ (ب).

وأوصافها كالآتي:

أ - قام الناسخ بتجزئتها إلى أجزاء كل جزء حوى تسع أوراق تقريباً، وفي نهايته يصرح بهامشها بقوله: «بلغ مقابلة على خط مؤلفه»، كما أنه صرح بالأجزاء في بداية أوراقه على الهامش أيضاً.

ب - جاء على هوامشها بعض التحقيقات والتعليقات على المتن، وقد بينت ذلك في هوامش التحقيق.

ج - وقع فيها سقط، ففي باب التقليد بعد ورقة (١٢٣/أ) سقط منها أربع صفحات = لوحتان، أو ورقتان، علماً بأن ترقيم الأوراق متسلسل، وعند قراءة النص مع مقابلته بنسخة (أ) تبين السقط المذكور.

د - عـــند قيامي بتصوير النسخة المذكورة من مركز البحث العلمي، واطلاعي بعد ذلك على النسخة الموجودة في الجامعة الإسلامية تبينت أن ورقة (٩٣/ب، ٩٤/أ) ساقطة منها، فكلفت أحد الإخوة السوريين عند سفره بالقيام بتصويرها من مكتبة الأحمدية بحلب، فقام بذلك وصورها جزاه الله خيراً.

هـــــ - في كثير من الورقات وجدت صعوبة في قراءة الخط؛ نظراً لرصِّ سطورها، وإدخال بعضها في بعض، مع دقة الخط، ونمنمته، بحيث وصـــل في الصفحة إلى أربعين سطراً كما سيأتي، ولولا تسهيل الله تعالى بتصوير نسخة تركيا، لكان لي ولهذه شأن آخر.

و - لم يذكر الناسخ في آخرها اسمه، ولا تاريخ انتهاء النسخ، غير أنه ذكر في آخرها ترجمة للشهاب الكوراني، ونص أنه لخصها من «الشقائق النعمانـــية»، فاســـتدللت بعبارته هذه أنه متأخر، لأن صاحب «الشقائق النعمانية» هو طاشكبري زاده[1]، وقد توفي سنة (٩٦٨هـــ)، ففي الواقع هو يكون بعده غالباً.

وعدد أوراق هذه النسخة (١٣٧) ورقة من الحجم الكبير بما يساوي (٢٧٤) صـــفحة مسطرها مختلفة ما بين (٢٥، ٣٥، ٤٠) سطراً، وكلمات السطر الواحد تتراوح من (٢٠-٢٢) كلمة تقريباً، بخط النسخ.

---

(١) هو أحمد بن مصطفى بن خليل الرومي، الحنفي المعروف بطاشكبري زاده، عصام الدين أبو الخير، عالم مشارك في كثير من العلوم، ولد سنة (٩٠١هـــ)، من مؤلفاته: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، والشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، والمعالم في علم الكلام، وشرح الفوائد الغياثية في المعاني والبيان، وتوفي سنة ٩٦٨هـــ.
راجع: شذرات الذهب: ٣٥٢/٨، والبدر الطالع: ١٢١/١، والشقائق النعمانية: ص/٣٢٥-٣٣١، وكشف الظنون: ١١/١، ٣٧، ٤١، وإيضاح المكنون: ١٣٤/١، ٣٥٩، ومعجم المؤلفين: ١٧٧/٢.

المطلب السابع: عملي في التحقيق:

بتوفيق الله تعالى ومعونته وتسهيله، توفرت لديّ نسختان لكتاب «الدرر اللوامع»، نسخة تركيا، ونسخة سوريا، وبعد اطلاعي على النسختين، جعلت النص المختار هو المعتمد في الصلب، وإن كانت نسخة تركيا قد امتازت بأمور ذكرهما في محلها، ثم قمت بإثبات الفروق بين النسختين في الهامش.

وأما عملي في التحقيق، فيمكن تلخيصه فيما يأتي:

١- وضعت المتن - الذي ذكره الشارح - بين حاصرتين هكذا « ».

٢- قمت بتخريج نقول الشارح من مصادرها، التي أمكنني الرجوع إليها، وهي الغالب، وهناك مراجع عسر عليَّ الرجوع إليها لعدم وجودها وهي قليلة جدّاً.

٣- أحياناً يذكر الشارح أن في المسألة خلافاً بين العلماء، ولا يبينه، فأقوم بذكر الخلاف بصورة موجزة، ثم أحيل على المراجع.

٤- عندما يكون الكلام - في المسألة - متداخلاً، أو أتى الشارح منها بجانب، وترك بعض الجوانب فيها، ففي هذه الحالة، أذكر خلاصة للمسألة تتضمن ما فيها من آراء، وقد لا أذكر الأدلة غالباً؛ لأن المقام لا يسمح بذلك، غير أني أحيل المطلع على المراجع ليرى الأقوال مع أدلتها.

٥- قمت بدراسة كل مسألة - لم يتعرض الشارح لبيانها - من كتب الأصول، ثم أحلت إلى مراجعها، وهدفي من ذلك، خدمة الكتاب

وإعانة الباحث كي يتمكن من إدراك حاجته، بأيسر الطرق وأسهلها، مع مراعاة قواعد الدراسة والتحقيق، دون إفراط، أو تفريط.

٦- قمت بتحقيق الأقوال من مصادرها الأصلية، فمثلاً أنقل آراء الأحناف من كتبهم، وكذلك آراء المالكية، والشافعية، والحنابلة والظاهرية، وغيرهم رحمهم الله تعالى، ولا أعتمد نقل مذهب لآراء المذهب الآخر.

٧- عزوت المسائل إلى مصادرها الأصلية.

فالمسألة الفقهية أحققها من كتب الفقه، والمسألة الأصولية من كتب الأصول، والمسألة النحوية من كتب النحو، والمسألة اللغوية من كتب اللغة، والمسألة المنطقية من كتب المنطق، والمسألة المتعلقة بمصطلح الحديث أو بسنده ورجاله أحققها من الكتب التي تخصها، وهكذا المسائل البلاغية، والكلامية، ففي كل ذلك أرجع في كل فن إلى كتبه الموضوعة له، ولا أكتفي بذكر الأصوليين لها في كتب الأصول.

٨- تطفلت على بعض المسائل حيث قمت بترجيح ما ظهر لي فيها من الآراء أنه أولى من غيره - في نظري - مع بيان سبب الترجيح.

٩- قمت بالتعليق على العبارات التي تفتقر إلى بيان وإيضاح، ولكن بالقدر الذي يزيل غموضها، ويكشف لبسها، ويوضح المراد منها.

١٠- عرّفت المصطلحات الواردة في الشرح، كالجنس، والعرض، والنوع وغيرها، وعند تعدد التعاريف لمصطلح واحد أختار تعريفاً واحداً ثم أحيل إلى المراجع التي تعرضت لذلك.

١١- حاولت ترتيب المراجع أثناء التحقيق على حسب تقديم وفاة أصحابها، ولكن فاتني الكثير. وخالفت هذا المنهج لصعوبة ملازمته أحياناً.

١٢- جعلت كل مسألة في عنوان بارز بعد أن كان مدرجاً في السطر من المخطوط.

١٣- كتبت النص حسب القواعد الإملائية الحديثة، ولم أشر إلى الخلاف بين النسختين في الكلمات الإملائية إلا إذا تغير المعنى من خطاب إلى غَيْبة، ونحو ذلك.

١٤- جعلت النص المختار من النسختين، بل ومن غيرهما عند الاضطرار هو المعتمد، ولم أجعل إحداهما أصلاً، رغم ما امتازت به نسخة (أ) وهي التركية، كما سبق بيان ذلك.

١٥- نبهت على نهاية كل ورقة، فعند انتهاء ألف من الورقة أشير على جانب الصفحة بقولي مثلاً: ق (٣/أ من أ)، وعند نهاية الورقة (ب)[1] أشير كذلك: ق(٣/ب من أ) ثم أضع على نهايتها رقماً، وأنزل في الهامش قائلاً: آخر الورقة (٣/ب من أ)، وذلك لتسهيل عملية المراجعة.

١٦- عرفت الأعلام المذكورين في صلب الكتاب بذكر نسب العالم، وشهرته، وبعض مصنفاته، وتاريخ وفاته، ثم أحيل على مصادر ترجمته التي اطلعت عليها.

---

(١) لأن كل ورقة، أو لوحة مكونة من (أ، ب).

١٧- بينت مواضع الآيات القرآنية الكريمة بذكر السورة، ورقم الآية.

١٨- خرَّجت الأحاديث النبوية بذكر أماكنها في كتب الحديث، وإن كـــان الحديث فيه كلام، فإنّي أشير إلى بعض ما قيل فيه من صحة وضعف من كلام علماء هذا الفن رحمهم الله تعالى.

١٩- حيث إن شرح الجلال المحلي كان محطّاً لاعتراضات الكوراني علـــيه، فقد أثبت ذلك في الهوامش، ثم أبدي تسليم الاعتراض، أو عدم تسليمه، مع ذكر ما قاله العبادي من الرد والتوجيه.

وهـــي تعتبر شبه مقارنة، وقد تقدم بيان ذلك عند ذكري للشروح التي اطلعت عليها.

٢٠- قمت بوضع الفهارس العلمية، وذلك كي يستكمل التحقيق جوانبه الفنية، وهي عشرة فهارس بيانها كالآتي:

١- فهرس: الآيات القرآنية.

٢- فهرس: الأحاديث النبوية.

٣- فهرس: الآثار.

٤- فهرس: المصطلحات، والحدود.

٥- فهرس: الأشعار.

٦- فهرس: الأماكن.

٧- فهرس: الفرق.

٨- فهرس: الأعلام المترجم لهم في هذا الكتاب.

٩- فهرس: مراجع التحقيق والدراسة.

١٠- فهرس: الموضوعات.

ملاحظة:

وضعت الآيات القرآنية بين قوسين مزهَّرين هكذا ﴿ ﴾.

كما وضعت الحديث الشريف بين قوسين هكذا « »، وغير ذلك من النصوص جعلته بين علامات التنصيص هكذا ""، وأما ما يتعلق بالنسختين من مقابلات، وغيرها، فقد جعلته بين معكوفتين هكذا [ ].

علماً بأن عناوين موضوعات الكتاب كالأبواب هي من فعلي وليس من وضع المؤلف.

تنبيه:

ذكرت بعض الأعلام في صلب القسم الدراسي، و لم أترجم لهم، لأن الشارح ذكرهم في كتابه، وقد ترجمت لهم هناك كما سيأتي، وهذا منهج التزمته في ذلك، فلا أترجم في القسم الدراسي إلا لمن لم يتعرض الشارح لذكره، باستثناء والد المصنف فقط.

وبعد هذا، فقد بذلت غاية جهدي، ومنتهى وسعي في سبيل إخراج نص الكتاب بصورة صحيحة وسليمة، كما وضعه مؤلفه، أو قريباً من ذلك، ملتزماً بقواعد التحقيق، وأسسه العلمية، حسب القدرة والاستطاعة.

والله أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه، وأن يجنِّبنا بفضله ورحمته فساد القصد إنه جواد كريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم، وبارك على سيدنا وإمامنا وقدوتنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

سعيد بن غالب كامل المجيدي

وقد كان الانتهاء من تحقيق ودراسة هذا السفر المبارك في صبيحة يوم الجمعة ١٤١٢/١/١٥هـ من محرم الحرام في المدينة المنورة على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم.

الباب الثاني

ترجمة موجزة لتاج الدين السبكي صاحب الأصل

وفيه فصلان:

الفصل الأول

في التعريف به

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في اسمه، ونسبه، ونسبته، وكنيته، ولقبه.

المبحث الثاني: أسرته، ومولده، ونشأته.



المبحث الأول
في اسمه، ونسبه، ونسبته، وكنيته، ولقبه

هـو عـبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن يوسف بن موسى بن تمام السبكي(١)، أبو نصر، قاضي القضاة، تاج الدين(٢).

* * *

(١) نسبة إلى سبك، بضم أوله، وسكون ثانيه، وآخره كاف، عَلَم مرتجل لاسم موضع بمصر من أعمال الشرقية.
راجع: معجم البلدان: ١٨٥/٣، ومراصد الاطلاع: ٦٩٠/٢، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٤٨/٣.

(٢) راجع: البداية والنهاية: ٣١٦/١٤، وطبقات ابن قاضي شهبة: ١٤٠/٣، والدرر الكامنة: ٤٢٥/٢، وقضاة دمشق: ص/١٠٦، والنجوم الزاهرة: ١٠٨/١١، والدليل الشافي: ٤٣٣/١، وحسن المحاضرة: ١٨٢/١، والدارس: ٣٧/١، وشذرات الذهب: ٢٢١/٦، وهدية العارفين: ٦٣٩/١، والبدر الطالع: ٤١٠/١، والبيت السبكي: ص/١٤-١٥، والأعلام للزركلي: ٣٣٥/٤، ومعجم المؤلفين: ٢٢٥/٦.

المبحث الثاني
أسرته، ومولده، ونشأته

على الرغم مما اكتنف القرن الثامن الهجري، فإنه يعتبر مرحلة من مراحل النشاط الفكري، التي ظهرت في الدولة الإسلامية عقب الزحف التتري على بلاد الإسلام في القرنين السادس والسابع، فإن الأهوال العظيمة التي صحبت هذا المد، وما نجم عنها من إهلاك للبشر، وتخريب للديار، وحرق وإغراق للثروة العلمية، والتراث الإسلامي على يد أولئك الهمج، نبَّه جمهور علماء المسلمين ودفعهم دفعاً إلى تراث آبائهم وأجدادهم، فعكفوا عليه تحصيلاً، وفهماً، وتمثلوه علماً وفنّاً، ثم فزعوا - بعد ذلك - إلى أقلامهم يسجلونه على نحو جديد، يدنيه من كل قلب، ويحببه إلى كل نفس، وكان ذلك إيذاناً ببداية عصر الموسوعات العلمية والأدبية، ولمعت آنذاك في سماء الفكر شخصيات فريدة ظلت تحافظ على هذه الثروة الفكرية، يسلمونها من جيل إلى جيل حتى وصلت إلينا غنية موفورة، تقدم بعض العزاء عما فقدناه من أصول الفكر الإسلامي، التي ذهب بها الغزو التتري، وأتت على كثير منها الحروب الصليبية.

وكانت أسرة زين الدين أبي محمد السبكي من بين الأسر التي كان لها حظ المشاركة بنصيب كبير في تلك النهضة العلمية.

فعبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف السبكي، المصري، قاضي القضاة، زين الدين، أبو محمد كان مشهوراً بالصلاح، كثير الذكاء، سمع الحديث من علماء عصره، كما أخذ الفروع عن آخرين، وقرأ الأصول على القرافي، وتنقل في أعمال الديار المصرية، وحدَّث بالقاهرة والمحلّة، وخرج له تقي الدين أبو الفتح[١] السبكي مشيخة حدث بها، وله نظم كثير غالبه زهد ومدح في النبي ﷺ، وتوفي سنة (٧٣٥هـ)[٢].

وولده علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف الأنصاري الخزرجي السبكي، الشافعي، تقي الدين، أبو الحسن، عالم مشارك في الفقه، والتفسير، والحديث، والأصلين، والمنطق، والقراءات، والحديث، والخلاف، والأدب، والنحو، واللغة، والحكمة، ولد بسبك العبيد من أعمال المنوفية بمصر سنة (٦٨٣هـ) وتفقه على والده، ودخل القاهرة،

---

(١) هو محمد بن عبد اللطيف بن يحيى بن علي بن تمام السبكي، المصري، الشافعي، فقيه، أصولي، متكلم، محدث، أديب، ناثر، ناظم، ولد في المحلة بمصر سنة (٧٠٤هـ) ولازم أبا حيان، وأخذ عنه القراءات والعربية، مدة سبعة عشر عاماً، وتوفي بدمشق سنة (٧٤٤هـ).
راجع: طبقات الأسنوي: ٢/٧٤، ومرآة الجنان: ٤/٣٠٧، والوافي بالوفيات: ٣/٢٨٤، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٣/٧٨-٧٩، والدرر الكامنة: ٤/٢٥، وحسن المحاضرة: ١/٢٤١، وشذرات الذهب: ٦/١٤١، وذيل التذكرة للحسيني: ص/٥١، والبيت السبكي: ص/٦٩.

(٢) راجع: الطبقات الكبرى لحفيده، ٦/١٢٧، والبداية والنهاية: ١٤/١٧٢، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٢/٣٤٨-٣٤٩، والدرر الكامنة: ٢/٣٩٦، والنجوم الزاهرة: ٩/٣٠٧، وتاريخ ابن الوردي: ٢/٣٠٩، وشذرات الذهب: ٦/١١٠.

وولي قضاء الشام، وله مؤلفات كثيرة، بلغت (١٥٠) كتاباً، منها: ((الإبهاج في شرح المنهاج)) وأكمل غالبه ولده تاج الدين، و((الابتهاج في شرح المنهاج)) للنووي في الفروع، و((الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم))، و((الطوالع المشرقة في الوقف على طبقة بعد طبقة))، و((المواهب الصمدية في المواريث الصفدية))، و((الفتاوى)) جمعها ولده التاج في ثلاث مجلدات، وتوفي بالقاهرة سنة (٧٥٦هـ)[1].

وحفيده: الحسين بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي، جمال الدين أبو الطيب، ولد بالقاهرة سنة (٧٢٢هـ) ودرس بها وبدمشق، كان عارفاً بالرجال، وناب في القضاء، وتوفي سنة (٧٥٥هـ)، ومن آثاره كتاب في ((من اسمه الحسين بن علي))[2].

وحفيده: أحمد بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي، بهاء الدين، أبو حامد، فقيه، أصولي، مشارك في بعض العلوم ولد سنة (٧١٩هـ) وسمع بمصر، والشام، وولي قضاء الشام، وأفتى، ودرس، ومن

---

(١) راجع: طبقات الأسنوي: ٧٥/٢، وطبقات ولده التاج: ١٤٦/٦-٢٢٧، والبداية والنهاية: ٢٥٢/١٤، وقضاة دمشق: ص/١٠١، ١٠٢، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٤٧/٣-٥٣، والدرر الكامنة: ٦٣/٣، والنجوم الزاهرة: ٣١٨/١٠، وبغية الوعاة: ص/٣٤٢، وذيل التذكرة للحسيني: ص/٣٩، وللسيوطي: ص/٣٥٢، والدارس: ١٣٤/١، والبيت السبكي: ص/٥٠-٦٠، وحسن المحاضرة: ١٧٧/١، وشذرات الذهب: ١٨٠/٦.

(٢) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٢٥/٣-٢٧، والدرر الكامنة: ٦١/٢-٦٢، وحسن المحاضرة: ٢٤٨/١، وكشف الظنون: ١٤٦٤/٢.

مـؤلفاته: «شـرح الحـاوي الصغير في فروع الفقه الشافعي»، و«شرح التلخـيص في المعـاني والبيان»، و«شرح مختصر ابن الحاجب»، وغيرها، وتوفي سنة (٧٧٣هـ)[١].

وأمـا حفيده المترجم له التاج أبو نصر عبد الوهاب بن علي، فقد أوفى على الغاية، واستطاع بذكائه وجده ودأبه - بعد عون الله عزَّ وجل - أن يصل إلى أرقـى المناصب، وأن يحتل مكان الصدارة في الفتيا والتدريس، وأن يخرج إلى الناس من مؤلفاته ما يبهر، غزارة في العلم، وجمال عرض، وحسن تنسيق.

ولادته، ونشأته:

ولد تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب سنة (٧٢٧هـ)[٢] بالقاهرة، وفتح عينيه على بيت يموج بالمعرفة، ورأى وفود العلماء تتدفق إلى مجلس أبـيه، ينهلون من علمه، ويقيدون فوائده، فليس غريباً أن ينشأ عبد الوهاب علـى التحـصيل مبكراً، وأن يحفظ القرآن في صغره ثم يأخذ عن والده أصول العربية، والعقيدة، والتشريع.

---

(١) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٣/١٠٣-١٠٦، والدرر الكامنة: ١/٢١٠، والنجوم الزاهرة: ١١/١٢١، وإنباء الغمر: ١/٢١، والمنهل الصافي: ١/٣٨٥، وحسن المحاضرة: ١/٢٤٦، وبغية الوعاة: ص/١٤٨، والبدر الطالع: ١/٨١، وشذرات الذهب: ٦/٢٢٦، والبيت السبكي: ص/٦٠.

(٢) هذا ما ذكرته غالب كتب التراجم التي ترجمت له، وبعضهم ذكر أن ولادته كانت سنة (٧٢٨هـ)، وقيل: سنة (٧٢٩هـ).
راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٣/١٤٠، والدرر الكامنة: ٢/٤٢٥، وحسن المحاضرة: ١/١٨٢، والبيت السبكي: ص/١٤، ومعجم المؤلفين: ٦/٢٢٥.



الفصل الثاني

حياته العلمية، وأعماله

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: طلبه للعلم، وشيوخه.

المبحث الثاني: تلامذته.

المبحث الثالث: أعماله، وصفاته.

المبحث الرابع: مؤلفاته ووفاته.



المبحث الأول
طلبه للعلم وشيوخه

أما مرحلته الأولى، فقد اشتغل فيها على والده أولاً، فأخذ عنه العلوم المختلفة، ثم حضر وسمع من جماعة بمصر، وبعد ذلك قدم دمشق مع والده في سنة (٧٣٩هـ) وسمع بها من علمائها، وجدَّ واجتهد، وقد أجازه الكثير منهم، وإليك بعضاً من شيوخه:

١- الحافظ المزي:

يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف بن عبد الملك بن يوسف القضاعي، الكلبي، الحلبي، الدمشقي المزي، جمال الدين أبو الحجاج، محدث، حافظ، مشارك في الأصول، والفقه، والنحو، والتصريف، واللغة، ولد بحلب سنة (٦٥٤هـ) وسمع الكثير ورحل وحدث نحو خمسين سنة، فسمع منه الكبار والحفاظ، وولي دار الحديث الأشرفية مدة طويلة. ومن مؤلفاته: «تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف»، و«تهذيب الكمال في معرفة أسماء الرجال»، ومعجم لشيوخه، وتوفي بدمشق سنة (٧٤٢هـ)[1].

---

(١) راجع: طبقات السبكي: ٢٥١/٦، وطبقات الأسنوي: ٤٦٤/٢، وتذكرة الحفاظ: ١٤٩٨/٤، الرد الوافر: ص/٦٩-٧١، والدرر الكامنة: ٤٥٧/٤-٤٦١، والنجوم الزاهرة: ٧٦/١٠-٧٧، والدارس: ٣٥/١، وتاريخ ابن الوردي: ٢٢٤/٢، وشذرات الذهب: ١٣٦/٦، والبدر الطالع: ٣٥٣/٢، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٩٩/٣.

٢- ابن النقيب:

محمد بن أبي بكر بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن محمد بن حمدان، شمس الدين، ولد سنة (٦٦٢هـ) تقريباً، كان عالماً، ورعاً، ديِّناً، عفيفاً، وتولى التدريس بأماكن عديدة، وتولى القضاء بحمص، ثم طرابلس، ثم حلب، ومن آثاره: «مقدمة في التفسير»، وديوان شعر، وقد أجاز تاج الدين السبكي بالإفتاء، والتدريس، وهو في سن السادسة عشرة تقريباً، وتوفي المترجم له سنة (٧٤٥هـ)[١].

٣- الذهبي:

شمس الدين محمد بن أحمد الإمام، المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، فقد كان تاج الدين السبكي ملازماً له أكثر من غيره، لسبب ذكره التاج بقوله: «وكنت أنا كثير الملازمة للذهبي، أمضي إليه في كل يوم مرتين، بكرة وعشيّاً، وأما المزيّ، فما كنت أمضي إليه غير مرتين في الأسبوع، وكان سبب ذلك أن الذهبي كان كثير الملاطفة والمحبة فيَّ، بحيث يعرف من علم حالي معه أنه لم يكن يحب أحداً كمحبته لي، وكنت أنا شابّاً، فيقع ذلك مني موقعاً عظيماً، وأما المزيّ فكان رجلاً عبوساً مهيباً»[٢].

(١) راجع: طبقات السبكي: ٦/٤٤، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٣/٦٤، ١٤٠، والدرر الكامنة: ٣/٣٩٨، ومفتاح السعادة: ١/٢٢٣، وهدية العارفين: ٢/١٥٢، وشذرات الذهب: ٦/١٤٤، ومعجم المؤلفين: ٩/١٠٤.

(٢) الطبقات الكبرى له: ٦/٢٥٣.

٤- ابن حيان:

محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي، أثير الدين، أبو حيان، ولد بغرناطة سنة (٦٥٢هـ) وقيل: (٦٥٤هـ)، وشرع في طلب العلم سنة (٦٧٠هـ) فجدَّ واجتهد، وثابر حتى صار شيخ النحاة في عصره، وإمام المفسرين في وقته، جمع العلوم المختلفة والفنون المتعددة، فكان أديباً، نحويّاً، لغويّاً، مفسراً، محدّثاً، مقرئاً، مؤرخاً، سالماً في عقيدته من بدع الفلسفة والاعتزال والتجسيم، وسمع الحديث في الأندلس والحجاز ومصر، وأخذ العلوم الأخرى عن الجم الغفير، وتخرج عليه أئمة يقتدى بهم علماً، وزهداً، وورعاً، منهم تاج الدين السبكي، وله مؤلفات، منها: «البحر المحيط في التفسير»، و«تحفة الأديب بما في القرآن من الغريب»، و«عقد اللآلي في القراءات السبع العوالي»، و«الإعلام بأركان الإسلام»، و«شرح تسهيل الفوائد في النحو»، وتوفي سنة (٧٥٤هـ) بالقاهرة[١].

٥- ابن رافع:

محمد بن رافع بن هجرس بن محمد بن شافع السلامي، العميدي المصري، أبو المعالي، تقي الدين، ولد في مصر سنة (٧٠٤هـ) ونشأ بها،

---

(١) راجع: طبقات الأسنوي: ٤٥٧/١، وطبقات السبكي: ٣١/٦-٤٤، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٨٨/٣، ونكت الهميان: ص/٢٨٠، والدرر الكامنة: ٣٠٢/٤، وفوات الوفيات: ٢٨٢/٢، وغاية النهاية: ٢٨٥/٢، والنجوم الزاهرة: ١١١/١٠، وطبقات المفسرين: ٢٨٦/٢، وتاريخ ابن الوردي: ٣٣٩/٢، وحسن المحاضرة: ٣٠٧/١، ونفح الطيب: ٣٣١/٩، وبغية الوعاة: ص/١٢١، والبدر الطالع: ٢٨٨/٢-٢٩١.

ورحل به أبوه إلى الشام لسماع الحديث مرات عديدة، وسمع من الجم الغفير وانتفع به الكثير، منهم تاج الدين السبكي، وتخرج به، وكان حافظاً، محدّثاً، مؤرخاً، مقرئاً، مشاركاً في العلوم الأخرى، ومن مؤلفاته: معجم لنفسه في أربع مجلدات، و«ذيل على ذيل تاريخ بغداد» لابن النجار، ووفيات ذيل بها على تاريخ البرزالي[١] إلى شيخه ، وتوفي بدمشق سنة (٧٧٤هـ)[٢]، كما أخذ عن غيرهم من علماء عصره[٣].

* * *

---

(١) هو القاسم بن محمد، الدمشقي الشافعي، أبو محمد، ولد بدمشق سنة (٦٦٥هـ) وسمع الجم الغفير، وكتب بخطه ما لا يحصى كثرة، حتى صار إماماً، حافظاً، متقناً، محدثاً، مفيداً، معلماً، مؤرخاً، له مؤلفات عديدة منها: جمع لنفسه أربعين بلدانية، وبلغ ثبته بضعاً وعشرين مجلداً، صنف ذيلاً على تاريخ أبي شامة في سبع مجلدات، وله المعجم الكبير، وتوفي محرماً بين مكة والمدينة في ذي الحجة سنة (٧٣٩هـ).

راجع: مرآة الجنان ٣٠٣/٤، وطبقات السبكي: ٣٨/١٠، وطبقات الأسنوي: ٢٩٢/١، وتذكرة الحفاظ: ٥٠١/٤، ودول الإسلام: ٢٤٥/٢، والوفيات لابن رافع: ٢٨٩/١، وفوات الوفيات: ١٩٦/٣، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٣٦٧/٢، والنجوم الزاهرة: ٣١٩/٩، والسلوك: ٢/ق/٤٧٠/١، والدرر الكامنة: ٣٢١/٣، وطبقات الحفاظ: ص/٥٢٦.

(٢) راجع: طبقات القراء: ١٣٩/٢-١٤٠، والدرر الكامنة: ٤٣٩/٣-٤٤٠، والدارس ٩٤/١-٩٥، وكشف الظنون: ٢٨٨/١، وشذرات الذهب: ٢٣٤/٦.

(٣) كزينب بنت الكمال، وابن تمام، والحجار، وابن أبي اليسر.

راجع: مقدمة الطبقات: ٥/١.

المبحث الثاني

تلامذته

نظراً لظهور وتألق تاج الدين السبكي في فنون عديدة من العلم، مع صغر سنه، فقد أخذ عنه العلوم المختلفة جم غفير، وتخرج عليه أئمة يقتدى بهم علماً، وزهداً، وورعاً، وعفة، ونزاهة، وإليك بعضاً منهم:

١- المعري الحلبي:

محمد بن أحمد بن علي بن سليمان، بدر الدين، بن الركن، المعرّي، ثم الحلبي، ولد سنة بضع وثلاثين وسبعمائة، وأخذ عن علماء عصره، كالقاضي تاج الدين السبكي، وكتب بخطه شيئاً كثيراً، وله من المؤلفات: «روض الأفكار في الحكايات والأخبار»، وخطب في مجلدة، وله نظم، ونثر، ومات في فتنة التتار سنة (٨٠٣هـ)[1].

٢- العيزري، الزبيري، الأسدي:

محمد بن محمد بن محمد بن الخضر، الزبيري، الغزي، الشافعي، ويعرف بالعيزري، شمس الدين، فقيه، مشارك في علوم متعددة، ولد

---

(١) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٦٤/٤-٦٥، وإنباء الغمر: ٣١٩/٤، والضوء اللامع: ١٢/٧، وشذرات الذهب: ٣٤/٧، وهدية العارفين: ١٧٧/٢.

بالقـــدس سنة (٧٢٤هـــ) ثم تفقه بالقاهرة على جماعة من العلماء ورجع إلى غزة، فاستقر بها، ودخل دمشق وأخذ عن التاج السبكي وغيره، ومن مـــؤلفاته: «الظهـــير علـــى فقه الشرح الكبير»، ونكت على «المنهاج»، و«مختصر القوت»، للأذرعي[1] ، وغير ذلك، وتوفي سنة (٨٠٨هـــ)[2].

٣- الحموي ابن خطيب المنصورية:

يوسف بن الحسن بن محمد بن الحسن بن مسعود بن علي بن عبد الله، جمـــال الدين الشافعي، ويعرف بابن خطيب المنصورية، أبو المحاسن، ولد ســـنة (٧٣٨هـــــ)، وطلـــب العلم بحماة، فأخذ عن علمائها وبدمشق كـــذلك، وأخـــذ بها عن التاج السبكي وغيره، وأخذ عنه الكثير فنون عديدة، كان فقيهاً، أصوليّاً، بيانيّاً، مفسراً، فرضيّاً، ناظماً، نحويّاً.

---

(١) هو أحمد بن حمدان بن عبد الواحد بن عبد الغني بن محمد الأذرعي، ثم الدمشقي، ثم الحلبي الشافعي، شهاب الدين، أبو العباس، ولد بأذرعات الشام سنة (٧٠٨هــ) وله مؤلفات منها: قوت المنهاج للنووي، وغنية المحتاج في شرح المنهاج، ومختصر الحاوي الصغير للقزويني، وتعليقات على المهمات على الروضة، وكلها في فروع الفقه الشافعي، وتوفي سنة (٧٨٣هــ).

راجع: الدرر الكامنة: ١/١٢٥-١٢٨، والنجوم الزاهرة: ١١/٢١٦، والدارس: ١/٥٦-٥٨، والمنهل الصافي: ١/٢٧٤-٢٧٧، وشذرات الذهب: ٦/٢٧٨-٢٧٩.

(٢) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٤/٧٣-٧٥، وإنباء الغمر: ٥/٣٤٤، والضوء اللامع: ٩/٢١٨، وبغية الوعاة: ص/٩٥، ٩٦، وشذرات الذهب: ٧/٧٩، والبدر الطالع: ٢/٢٥٤-٢٥٥، وكشف الظنون: ١/٨١، وهدية العارفين: ٢/١٧٨، وإيضاح المكنون: ١/١٥٠.

ومن مؤلفاته: «شرح أحاديث الأحكام في مجلدات»، و«شرح ألفية ابن مالك»، و«شرح فرائض المنهاج الفرعي»، و«شرح ألفية ابن معطي»، وتوفي بحماة سنة (٨٠٩هـ)[١].

٤- ابن حجي:

أحمد بن حجي بن موسى بن أحمد بن سعد بن غشم بن غزوان بن علي بن مشرف السعدي، الحسباني، الدمشقي، الشافعي، شهاب الدين، أبو العباس، ولد بظاهر دمشق في الرابع من محرم سنة (٧٥١هـ) وحفظ «التنبيه» وغيره، وسمع الحديث من خلائق، وأجازوا له من بلاد شتى، وقرأ بنفسه الكثير، وأخذ الفقه عن والده وتاج الدين السبكي وغيرهما، ودرس، وأفتى، وأعاد، وناب في الحكم، وصنف، وكتب بخطه الشيء الكثير، وكان حافظاً، محققاً، فقيهاً، محدثاً، مفسراً، نحويّاً، ومن مؤلفاته: «الدارس في أخبار المدارس»، و«شرح على المحرر»، ومعجم لشيوخه على حروف المعجم، و«الذيل على العبر»، وغيرها كثير، وتوفي في المحرم سنة (٨١٦هـ)[٢].

---

(١) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٤/٨٧-٨٩، وإنباء الغمر: ٦/٥٠، والضوء اللامع: ١٠/٣٠٨، وبغية الوعاة: ص/٤٢١، وشذرات الذهب: ٧/٨٧، وهدية العارفين: ٢/٥٥٩، وكشف الظنون: ١/١٥٣، ١٥٨، وإيضاح المكنون: ١/١٢٠، والبدر الطالع: ٢/٣٥٢-٣٥٣.

(٢) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٤/١٠-١٣، والدارس في تاريخ المدارس: ١/١٣٨، والنجوم الزاهرة: ٦/٤٣٩، والضوء اللامع: ١/٢٦٩، وإنباء الغمر: ٧/٢١، وشذرات الذهب: ٧/١١٦-١١٨، وكشف الظنون: ١/٢٧٧، ومعجم المؤلفين: ١/١٨٨.

٥- الباعوني:

أحمد بن ناصر بن خليفة بن فرج بن عبد الله بن يحيى بن عبد الرحمن، شهاب الدين، أبو العباس، الناصري، الباعوني، ولد سنة (٧٥٢هـ) وحفظ القرآن، وكذا المنهاجين، الفرعي، والأصلي، والألفية، وغير ذلك وقدم دمشق، وعرض كتبه على كثير من العلماء منهم تاج الدين السبكي، وكان عالماً، متفنناً في علوم شتى كالفقه، والأصول، والحديث، والتفسير والنحو وغيرها، كما تولى القضاء والخطابة بالقدس ودمشق ومشيخة الشيوخ، وغير ذلك، وكان خطيباً، بليغاً، له اليد الطولى في النظم والنثر مع السرعة في ذلك، وتوفي سنة (٨١٦هـ)[1].

* * *

(١) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٤/٢٠-٢٣، وإنباء الغمر: ٧/١٢٤، وقضاة دمشق: ص١٢٢، والضوء اللامع: ٢/٢٣١، وشذرات الذهب: ٧/١١٨.

المبحث الثالث

أعماله، وصفاته

لما ظهرت مقدرة تاج الدين السبكي العلمية والعملية، تولى عدة أعمال كالقضاء والتدريس في أماكن كثيرة.

فقد ناب عن أبيه في الحكم بعد وفاة أخيه القاضي حسين، ثم استقل بالقضاء بسؤال والده في شهر ربيع الأول سنة (٧٥٦هـ)، ثم عزل مدة لطيفة، ثم أعيد، ثم عزل بأخيه بهاء الدين، وتوجه إلى مصر على وظائف أخيه، ثم عاد إلى القضاء على عادته، ثم عزل وحصل له محنة شديدة، وسجن بالقلعة نحو ثمانين يوماً، ثم عاد إلى القضاء، وذكر أنه جرى عليه من المحن والشدائد ما لم يجر على قاض قبله، وحصل له من المناصب ما لم يحصل لأحد قبله، وانتهت إليه رئاسة القضاء والمناصب بالشام، كما تولى خطابة الجامع الأموي فيها، وولي توقيع الدست سنة (٧٥٤هـ)[1].

---

(١) راجع: البداية والنهاية: ٣١٦/١٤، وطبقات ابن قاضي شهبة: ١٤١/٣، ١٤٢، والدرر الكامنة: ٤٢٥/٢، وقضاة دمشق: ص/١٠٦، والبيت السبكي: ص/١٤-١٥، والبدر الطالع: ٤١٠/١.

المدارس التي درس فيها:

لقد تولى تاج الدين السبكي التدريس بمصر والشام بمدارس كبار، كالعزيزية[١]، والعادلية الكبرى[٢]، والغزالية[٣]، والعذراوية[٤]، والشامية البرانية[٥]، والشامية الجوانية[٦]،

---

(١) أنشأها الملك العزيز عثمان إلى جانب الكلاسة بالجامع، وقيل: أول من أسسها الملك الأفضل، ثم أتمها الملك العزيز عثمان، وأسست سنة (٥١٩هـ). وقيل: سنة (٥٩٢هـ).
راجع: الدارس: ٣٨٣/١.

(٢) هي داخل دمشق شمال الجامع، وشرقي الخانقاه الشهابية، وأول من أنشأها نور الدين محمود بن زنكي، وتوفي ولم تتم، ثم بنى بعضها الملك العادل سيف الدين، ثم توفي ولم تتم، فتممها ولده الملك المعظم، وأوقف عليها الأوقاف.
راجع: الدارس: ٣٥٩/١، والنجوم الزاهرة: ١٠٩/١١.

(٣) هي في الزاوية الشمالية الغربية شمال مشهد النائب من الجامع الأموي، منسوبة إلى الغزالي.
راجع: الدارس: ٤١٢/١، والنجوم الزاهرة: ١٠٩/١١.

(٤) أنشأها الست عذراء بنت صلاح الدين يوسف بن أيوب بحارة الغرباء، داخل باب النصر المسمى الآن بباب دار السعادة.
راجع: الدارس: ٣٧٣/١.

(٥) تقع بالعقيبة محلة العونية، وقد بنتها والدة الملك الصالح إسماعيل.
راجع: الدارس: ٢٧٧/١، والنجوم الزاهرة: ١٠٩/١١.

(٦) أنشأها ست الشام بنت نجم الدين أيوب بن شاذي بن مروان، ويقال لها: الحسامية أيضاً، تقع قبلي المارستان النوري، ولم يبق منها سوى بابها القديم.
راجع: الدارس: ٣٠١/١.

والناصـــرية[١]، والأمينـــية[٢]، ومشيخة دار الحديث الأشرفية[٣]، والميعاد بالجامع الطولوني[٤]، وغير ذلك[٥].

---

(١) وتعرف بالناصرية البرانية، وبدار الزكي المعظم، وفرغ من عمارتها في أواخر سنة (٦٥٣هـ)، أنشأها الملك الناصر يوسف بن الملك العزيز بن صلاح الدين.
راجع: الدارس: ٤٥٩/١، والنجوم الزاهرة: ١٠٩/١١.

(٢) تقع قبلي باب الزيادة من أبواب الجامع الأموي، المسمى قديماً بباب الساعات. قيل: إنها أول مدرسة بنيت بدمشق للشافعية، بناها أتابك العساكر، وكان يقال له أمين الدولة.
راجع: الدارس: ١٧٧/١، والنجوم الزاهرة: ١٠٩/١١.

(٣) تقع جوار باب القلعة الشرقي غربي العصرونية، وشمال القيمازية الحنفية، وكانت دار الصارم بن عبد الله الأمير قايماز النجمي، فاشترى ذلك الملك الأشرف مظفر الدين موسى بن العادل، وبناها دار حديث وقد تم بناؤها في سنتين.
راجع: الدارس: ١٩/١، والنجوم الزاهرة: ١٠٩/١١.

(٤) هو الجامع المشهور بالقاهرة الذي أسسه أحمد بن طولون سنة (٢٦٣هـ) وفرغ من بنائه سنة (٢٦٦هـ) وقد زوده بميضأة وخزانات مياه، كما جعل له طبيباً خاصّاً، ووفر له الأدوية، لتلبي احتياج المصلين عند اللزوم، وخاصة يوم الجمعة، وقد بلغت تكاليفه عشرين ومائة ألف دينار، وقد جدد بنيانه السلطان لاجين في العصر المملوكي ووقف عليه أوقافاً ثمينة، ورتب فيه دروساً للتفسير، والحديث، والفقه على المذاهب الأربعة، والقراءات، والطب، وذلك سنة (٦٩٦هـ).
راجع: الخطط للمقريزي: ٢٦٥/٢، والنجوم الزاهرة: ٨/٣، وعصر سلاطين المماليك لمحمود رزق: ٣٣/٣.

(٥) كالمدرسة الشيخونية، وهي للشافعية بمصر وغيرهما.
راجع: النجوم الزاهرة: ١٠٩/١١.

صفاته، وأخلاقه:

قد وصف الإمام تاج الدين بصفات عديدة كلها تنم عن علم وفضل، ودماثة خلق، فقد كان في الحديث ماهراً، وفي الفقه إماماً، وفي الأصول محققاً، وفي العربية متضلعاً، وفي الأدب بارعاً، وفي الاجتهاد والاستنباط مبدعاً ومبتكراً، وفي النظم والنثر مجيداً، بليغاً، فصيحاً جريئاً في الحق، له ذكاء مفرط، وذهن وقاد، وحصلت له محنة بسبب القضاء، وأوذي فصبر، وسجن فثبت، وعقدت له مجالس، فأبان عن شجاعة، وأفحم خصومه، مع تواطئهم عليه، ولما عاد إلى مرتبته عفا وصفح عمن قام عليه وظلمه وجار في حقه. وكان سيداً، جواداً، كريماً، مهيباً لدى الخاصة والعامة، يخضع له أرباب المناصب من القضاة وغيرهم[1].

* * *

(١) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٣/١٤٢، والبدر الطالع: ١/٤١٠-٤١١، وشذرات الذهب: ٦/٢٢١، والبيت السبكي: ص/١٤-١٥، والبداية والنهاية: ١٤/٣١٦.

المبحث الرابع
مؤلفاته، ووفاته

لقد كانت ثقافة تاج الدين السبكي واسعة في فنون عديدة، فقهاً، وأصـولاً، وحديـثاً، وكلاماً، ومنطقاً، وتاريخاً، وخلافاً، ونحواً، وصرفاً وبلاغـة، وعروضاً، وأدباً، وشعراً، وإن كان في الفقه أكثر منه في غيره، نظـراً لاهـتمام العلماء به، ولحاجة الناس إليه، ولتصدر مناصب الفتيا والقـضاء، وقـد ضرب تاج الدين في هذا الفن بسهم وافر، وألف فيه، وجمع لوالده فتاويه وكثيراً من المسائل التي تفرد فيها برأي، أو رجح فيها قـولاً على قول، وقد بلغ من اهتمامه بالفقه أنه ملأ «الطبقات الكبرى» بمسائله، وبسط فيها مناظراته.

وقـد تمثلت ثقافة الإمام تاج الدين السبكي في هذه المؤلفات التي خلفها، وزود بها المكتبة الإسلامية:

١- أحاديث رفع اليدين[1].
٢- الأشباه والنظائر في الفروع[2].

---

(١) ذكره بروكلمان في تاريخ الأدب العربي: ٢/١٠٨، والملحق: ٢/١٠٥، ومقدمة الطبقات الكبرى: ١/١٧.

(٢) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٣/١٤٣، والدرر الكامنة: ٢/٤٢٦، وكشف الظنون: ١/١٠٠، وشذرات الذهب: ٦/٢٢٢.

٣- أوضح المسالك في المناسك.

٤- تبيين الأحكام في تحليل الحائض.

٥- ترجيح تصحيح الخلاف[١].

٦- الترشيح في اختيارات والده.

٧- التوشيح على التنبيه، والتصحيح، والمنهاج[٢].

٨- جزء في الطاعون[٣].

٩- جلب جلب، جواب أسئلة سأله عنها الأذرعي[٤].

١٠- جمع الجوامع.

وهو مطبوع ضمن مجموعة من المتون في مصر سنة (١٣١٠هـ)، وسبق الكلام عليه عند ذكر أهمية شرحه «الدرر اللوامع»، للكوراني، فليراجع هناك[٥].

وسأقتصر هنا على ذكر باقي شروحه التي لم أذكرها فيما سبق؛ نظراً لأني لم أطلع عليها، وأما التي اطلعت عليها، فقد تقدم ذكرها مع تقويم عام، وموجز لكل منها[٦].

---

(١) هذا واللذان قبله ذكرهما بروكلمان في المرجع السابق له.

(٢) هذا والذي قبله في طبقات ابن قاضي شهبة: ١٤٣/٣، والدرر الكامنة: ٤٢٦/٢، وكشف الظنون: ٣٩٩/١، ٥٠٧، وفهرس الفهارس: ٣٧٢/٢، ٣٧٣، وشذرات الذهب: ٢٢٢/٦.

(٣) راجع: كشف الظنون: ٨٧٦/١.

(٤) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ١٤٣/٣، وشذرات الذهب: ٢٢٢/٦.

(٥) راجع: ص/٩٤.

(٦) راجع: ص/٩٦-١٠٧.

وإليك ذكر تلك الشروح مرتبة حسب الوفيات، مع ترجمة موجزة لأصحابها:

١- شرح شمس الدين الأسدي، محمد بن محمد، الغزي الشافعي، المتوفى سنة (٨٠٨هـ)، وسماه: «تشنيف المسامع»، كما أن له على المتن مناقشات أرسل بها إلى مؤلفه، وهو في صلب ولايته، وتقدم ذكرها[1].

٢- شرح عز الدين محمد بن أبي بكر، المعروف بابن جماعة، الكناني، الشافعي، المتوفى سنة (٨١٩هـ) كما أنه وضع نكتاً عليه[2].

٣- شرح الشيخ شهاب الدين أحمد بن عبد الله الغزي الشافعي، المتوفى سنة (٨٢٢هـ)[3].

٤- شرح شهاب الدين أحمد بن حسين بن حسن بن رسلان الرملي المقدسي، الشافعي، المتوفى سنة (٨٤٤هـ)[4].

---

(١) سبق ذلك، مع ترجمته في ص/٩٦.

(٢) راجع: ص/٥٥، وكشف الظنون: ١/٥٩٦.

(٣) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٤/١٠٠-١٠٢، وإنباء الغمر: ٧/٣٦٣، والمنهل الصافي: ١/٣٢٩، والضوء اللامع: ١/٣٥٦، وكشف الظنون: ١/٥٩٦، وشذرات الذهب: ٧/١٥٣، والبدر الطالع: ١/٧٥، ومعجم المؤلفين: ١/٢٨٥.

(٤) راجع: الضوء اللامع: ١/٢٨٢-٢٨٨، والأنس الجليل: ص/٥١٤-٥١٦، وكشف الظنون: ١/٥٩٦، وشذرات الذهب: ٧/٢٤٨-٢٥٠، والبدر الطالع: ١/٤٩-٥٠، ومعجم المؤلفين: ١/٢٠٤.

٥- شرح برهان الدين إبراهيم بن محمد القباقبي، المقدسي، المتوفى حدود سنة (٨٥٠هـ)، وقيل: بعد (٩٠٠هـ)[1].

٦- شـــرح الشيخ برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي الشافعي، المتوفى سنة (٨٨٥هـ)[2].

٧- نظم الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الرحيم الطوخي الشافعي، المتوفى سنة (٨٩٣هـ)[3].

٨- شرح أبي العباس أحمد بن خلف بن جلولو، أو حلولو، العروي المالكي، القردي، المتوفى سنة (٨٩٥هـ)[4].

٩- نظـــم جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، المتوفى سنة (٩١١هـ)[5] وسماه: «الكوكب الساطع»، ثم شرح هذا النظم[6].

---

(١) راجع: الأنس الجليل: ص/٥٢٠، وكشف الظنون: ١/٥٩٦، وإيضاح المكنون: ٢/١٢٢، ومعجم المؤلفين: ١/٩٣.

(٢) راجع: ص/٥٧.

(٣) راجع: الضوء اللامع: ٢/١٢١-١٢٢، وكشف الظنون: ١/٥٦٩، ومعجم المؤلفين: ٢/١١٧-١١٨.

(٤) راجع: الضوء اللامع: ٢/٢٦٠-٢٦١، وكشف الظنون: ١/٥٩٦، ومعجم المؤلفين: ١/٢١٥.

(٥) راجع: ص/٥٧.

(٦) راجع: كشف الظنون: ١/٥٩٧.

١٠-شـــرح الشيخ عبد البر بن محمد بن الشحنة الحلبي، الحنفي، المتوفى سنة (٩٢١هـ)[1].

١١-نظـــم رضي الدين الغزيّ، محمد بن محمد المتوفى سنة (٩٣٥ هـ)[2].

١٢-شـــرح تقـــي الدين أبي بكر محمد بن أبي اللطف الحصكفي الأصل المقدسي الشافعي، المتوفى سنة (٩٦٠هـ)[3].

١٣-شرح الشيخ عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، الشافعي، المتوفى سنة (٩٧٣هـ)[4].

---

(١) راجع: الكواكب السائرة: ١/٢٢٠، وكشف الظنون: ١/٥٩٦، وشذرات الذهب: ٨/٩٨-١٠٠، وإيضاح المكنون: ١/٣١١، ٦٠٢، ومعجم المؤلفين: ٥/٧٧-٧٨.

(٢) راجع: الكواكب السائرة: ٢/٣-٦، وكشف الظنون: ١/٥٩٦، وشذرات الذهب: ٨/٢٠٩-٢١٠، وإيضاح المكنون: ١/٢٠٣، وهدية العارفين: ٢/٢٣٣، وتاريخ آداب اللغة العربية لزيدان: ٣/٢٨٤، والأعلام للزركلي: ٧/٢٨٤، ومعجم المؤلفين: ١١/١٨٤-١٨٥.

(٣) راجع: إيضاح المكنون: ١/٣٦٦.

(٤) راجع: كشف الظنون: ١/٥٩٦، وشذرات الذهب: ٨/٣٧٢، وهدية العارفين: ١/٦٤١-٦٤٢، وإيضاح المكنون: ١/٣٢٣، وتاريخ آداب اللغة العربية: ٣/٣٣٥، والأعلام للزركلي: ٤/٣٣١، ومعجم المؤلفين: ٦/٢١٨.

١٤- شرح نظم الغزي رضيّ الدين السابق لولده بدر الدين محمد ابن محمد الغزي، المتوفى سنة (٩٨٤هـ)[1].

١٥- ونظم عبد الحفيظ بن الحسن بن محمد الحسيني العلوي، المتوفى سنة (١٣٥٦هـ)[2].

وبعد ذكر هذه الشروح، نعود لنستكمل ذكرمؤلفات السبكي:

١١- «الدلالة عن عموم الرسالة»، جواب عن أسئلة أهل طرابلس[3].

١٢- «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»[4].

١٣- «رفع الحوبة في وضع التوبة»[5].

---

(١) راجع: الكواكب السائرة: ٣/٣-١٠، وشذرات الذهب: ٨/٤٠٣-٤٠٦، وكشف الظنون: ١/٥٩٦، والبدر الطالع: ٢/٢٥٢، وهدية العارفين: ٢/٢٨٥، وإيضاح المكنون: ١/٥، وتاريخ آداب اللغة العربية: ٣/٣٢٣، ومعجم المؤلفين: ١١/٢٧٠.

(٢) هو أبو المواهب من سلاطين الدولة العلوية في المغرب الأقصى وقد سماه: الجواهر اللوامع في نظم جمع الجوامع.
راجع: الأعلام للزركلي: ٤/٥٠-٥١.

(٣) ذكره بروكلمان في مرجعه السابق، وانظر: مقدمة الطبقات الكبرى: ١/١٨.

(٤) وهو مخطوط بالجامعة الإسلامية مكروفيلم تحت رقم /٢٩٤٤، ومصدره دار الكتب القومية بالقاهرة، وهو بها تحت رقم /٢١٩، أصول فقه.
وقد صورته من الجامعة، وهو مكون من جزءين، الأول يحوي (٣١٩) ورقة، والثاني (٣٢٨) ورقة.

(٥) ذكره بروكلمان في مرجعه السابق.

١٤- «السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور»[(١)].

١٥- «شرح منهاج الوصول»[(٢)].

١٦- «طبقات الشافعية»، الصغرى، والوسطى، والكبرى[(٣)].

١٧- فتاوى[(٤)].

١٨- «قواعد الدين، وعمدة الموحدين»[(٥)].

---

(١) راجع: كشف الظنون: ٢/١٠١٩، ١١٥٧.

(٢) مطبوع، متداول يقع في ثلاثة أجزاء، وهو المسمى: بالإبهاج، وغالبه شرحه التاج، أما والده فقد شرح من بدايته ملزمة صغيرة.
راجع: الإبهاج: ١/١٠٨.

(٣) وهي مطبوعة متداولة، محققة، وتقع في عشرة أجزاء، وغير محققة، وتقع في ستة أجزاء، وقد أجاد فيها وأبدع، حيث ناقش فيها مشكلات العقيدة، وخلافيات علم الكلام، ومسائل المنطق في كثير من المواضع، وعقد للحديث عن الإيمان، والإسلام، والإحسان، وزيادة الإيمان ونقصانه، والقدَر، فصلاً طويلاً في المقدمة، وأفاض في ذلك، مما يدل على بصره بعلم الكلام وطول باعه، كما نثر المسائل الفقهية في أثنائها نثر الدرر، وكذلك علوم اللسان العربي من نحو، وصرف، وبلاغة، وعروض، وفي غريب اللغة والأدب.
أما في جانب الحديث، فيكفي شهادة الحافظ ابن حجر حيث قال: «ومن الطبقات تعرف منـــزلته في الحديث».
راجع: الطبقات له: ١/٨٧-١٣٤، فقد أجاد وأفاد.

(٤) ذكره بروكلمان في مرجعه السابق، وراجع: مقدمة الطبقات: ١/١٩.

(٥) المرجع السابق، وذكره ابن قاضي شهبة، وابن حجر باسم: القواعد المشتملة على الأشباه والنظائر.
راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٣/١٤٣، والدرر الكامنة: ٢/٤٢٦.

١٩- مصنف في علم الألغاز[١].

٢٠- ((معيد النعم ومبيد النقم))[٢].

٢١- ((مناقب الشيخ أبي بكر بن قوام))[٣].

٢٢- ((منع الموانع))[٤].

وفاته:

وبعد هذه الحياة الحافلة بجلائل الأعمال والنتاج والعطاء الذي برهن على ثقافته الواسعة، والتي رفدها أفكار شيوخه، واعتناء والده به منذ نعومة أظفاره، وهذبها حرصه ودأبه، ثم تولى بسطها أمام الناس ذهن وقاد، ولسان طلق، وحجة قوية، ونشرها بين جمهرة المثقفين ما أخذ نفسه من التقييد والتأليف، وما قدر لمؤلفاته من القبول والنجاح.

---

(١) راجع: كشف الظنون: ١/١٥٠.

(٢) هذا الكتاب يعد دراسة مستفيضة لأحوال الأمة الإسلامية في عصره، ونقداً لطوائف الناس، وتوضيحاً لأخطائهم، مع بيان السبيل المؤدي إلى إصلاحهم، وقد كان سبباً قويّاً في عزله وما جرى له من المحن، فقد عالج مشكلات الأمة الإسلامية في هذا الكتاب بنحو اثنتي عشرة ومائة مسألة، بادئاً بالسلطان والمناصب السلطانية والعسكرية، متدرجاً إلى كل الوظائف العامة حتى يصل إلى الفلاح في أرضه. وقد طبع في ليدن سنة (١٩٠٨هـ)، وطبع بالقاهرة طبعات مختلفة.

راجع: مقدمة الطبقات: ١/١٠، ١٩، ومعيد النعم: ص/١٢ وما بعدها.

(٣) ذكره بروكلمان في مرجعه السابق.

(٤) تقدم الكلام عليه في ص/٩٦.

بعـــد ذلك كله توفي تاج الدين أبو نصر بن علي شهيداً بالطاعون بالدهـــشة، ظاهـــر دمشق في ذي الحجة، خطب يوم الجمعة، وطعن يوم السبت رابعه، ومات ليلة الثلاثاء سابعه سنة (٧٧١هـــ).

ودفن بتربة السبكية بسفح قاسيون عن عمر بلغ (٤٤) سنة[1].

فـــرحمه الله رحمـــة واسعة على ما قدمه نحو دينه وأمته، ونسأل الله العفو والغفران، والرحمة لنا ولوالدينا ولمشايخنا ولجميع المسلـــمين ﴿هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾ [المدثر: ٥٦].

* * *

(١) راجع: طبقات ابن قاضي شهبة: ٣/١٤٢-١٤٣، والأعلام للزركلي: ٤/٣٣٥، ومعجم المؤلفين: ٦/٢٢٥.



نماذج من نسخة (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل

الحمد لله الذي شيد بمحكمات كتابه أركان الشريعة الغراء، وسدد بمسندات السنن الشهبا
فروع الحنيفية السمحاء، أمر من امتطى غارب الاستنباط باتباع سبيل المؤمنين ونهى الواقفين
دون ذلك عن الاشتراك في مسالك المعتبرين، والصلاة على من اختصر في مضمار البلاغة بجمع الجوامع،
وامتاز بغرر المعجزات في المبادي والمقاطع، وعلى من جاد في إرسال مصالحه بالأموال والأبدان،
وفاز بشرف الاستصحاب والاستحسان، والتابعين لهم بإحسان إلى انصرام الزمان.
وبعد فإن العلوم على تكثر فنونها، وتشعب شجونها، أرفع المطالب وأنفع المآرب، وعلم
أصول الفقه أعلاها شأنا، وأسناها مكانا، إذ هو مبنى الفقه الذي به تعبد سيد المرسلين
وحث على التحصيل في الكتاب المبين، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولعمري إنها
منقبة لا تخفى مكانتها، ومكرمة تتجلى شأنها، ولقد ألف السلف والخلف فيه من التصانيف المعتبرة مطولة
ومختصرة، وبذلوا الوسع غايته، وبلغوا الجهد نهايته، ثم إني وجدت كتاب جمع الجوامع الذي ألفه
العلامة المحقق والحبر المدقق قاضي القضاة تاج الملة والدين عبد الوهاب السبكي ألبسه الله
حلل الغفران، وأسبل عليه شآبيب الرضوان، أجمع للقواعد، وأوسع للغرائد والفوائد، مع
[illegible] سفينة اكتنفت [illegible] لبيبه، ولم يتح له شرح يكشف عن مخدراته نقابها، ويستخرج الصعاب
من شعابها، و[illegible] يختلج في خلدي أن أضع له شرحا يوضح مشكلاته، ويظهر معضلاته، ويبين
مجملاته، وكان يعوقني عن ذلك اشتغال البال، واضطراب الحال، إذ التقدير كان يسيرني تارة إلى
المغرب وأخرى إلى المشرق، وآونة إلى الطول وأخرى إلى العرض، كأنما أنا من حل ومرتحل موكل
بفضاء الأرض أذرعه، إلى أن يسر الله وله الحمد الحلول بأشرف بلاد الأرض المقدسة التي هي على
التقوى من الله مؤسسة، وقرت العين بجمال المسجد الأقصى، وكان ذلك المقصد الأقصى، فقلت
لعمري إن هذا بلد طيب ورب غفور، الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور، فلما
أن انفتحت الغصة، ولاحت لي الفرصة، شددت [illegible] مطية العزم، ووليت ذلك عناية الحزم،
شرعت في شرح له ينشط لثام مخدراته، ويزيح ختام كنوز مستودعاته، أنقح فيه الحق من التخمين
وأميز الغث من السمين، وأورد الحجج على وجه تتبختر اتضاحا، وأترك الشبه تنهار انفضاحا،
أطنب حيث يقتضي المقام، وأوجز إذا اتضح المرام، أشيد في كل ذلك القواعد وأوضح البراهين [illegible]
لي من الفوائد في ضمن تراكيب رائقة، وأساليب فائقة، وسوف تقف بالحقيقة على كل نتيجة [illegible]

(أ)

2

منه ببغيته كل اريب وسميته بالدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع ولما كانت الاعمال بالنيات
وقريبا كل ما هو ات نويت به الثواب يوم النشور لا الثنا في دار الغرور والله يتولى السرائر
وهو اعلم بالضمائر وبالله اعتصم عليه اعتمادي في ضارعا متوكلا ... بسم الله الرحمن الرحيم
نحمدك الى اخره اقول اختار الجملة المضارعية على غيرها لارادة الاستمرار التجددي باستعانة المقام
كقول الشاعر معتذرا الى عمر بنهم بتوسم اي يحدث التوسم شيا فشيا اي نذكرك باوصافك الحسنى
شيا فشيا والى ما ذكرنا يشير قوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثنا عليك اذ الاحصا هو العد وبابه
ذلك ولو اختار الاسمية كما اختارها غيره لكان لايقا بالمقام ايضا ادبي تفيد الاستمرار الثبوتي
بمعونة المقام لكن اراد نسبة الحمد الى نفسه صريحا والحمد ليس عبارة عن قول القايل الحمد لله بل هو
الوصف بالجميل الاختياري على قصد التبجيل فقولنا الوصف بمنزلة الجنس وقولنا بالجميل يخرج ما
ليس بجميل من الاوصاف كالذم والهجا وقولنا الاختياري يخرج المدح عند المحققين وقولنا على قصد
التبجيل يخرج الاستهزا والشكر ايضا ليس قول القايل الشكر لله بل هو فعل ينبي عن تعظيم المنعم بسبب
كونه منعما على الشاكر اعم من ان يكون قولا باللسان او عملا وفعلا بالاركان او اعتقادا ومحبة بالجنان
فبين الحمد والشكر عموم وخصوص من وجه اذ بحسب التعلق الحمد اعم لجواز تعلقه بالفضايل والفواضل
وبحسب المورد اخص لاختصاص مورده باللسان وحده والشكر بالعكس اذ موارده ثلثة اللسان
والجنان والاركان قال افادتكم النعما مني ثلثة يدي ولساني والضمير المحجبا ومتعلقه خاص
اذ يكون على الفواضل والمزايا المتعدية لا غير هذا محصل ما هو دائر بين القوم في اوايل الكتب ثم
هنا تحقيق اخر يجب التنبه له وهو ان ما ذكر من معنى الحمد والشكر هو معناهما اللغوي واما معناهما
لكعبتي بحسب عرف المحققين من علما الاصول هو ان الحمد فعل ينبي عن تعظيم المنعم وحذف هنا قيد
كونه منعما على الحامد بخلافه في الشكر حيث كان معتبرا هناك فبينهما عموم وخصوص مطلق والشكر
صرف العبد جميع ما انعم الله عليه واعطاه الى ما خلق لاجله كصرفه البصر الى المبصرات والسمع الى المسموعات
وكذلك جميع الجوارح والقوى والالات ولا يخفى عليك النسبة بين هذا المعنى والمعنى اللغوي للحمد
والشكر ثم هنا اشكالات يجب ايرادها وحلها الاول انا لما قيدنا الجميل بالاختياري في المعنى اللغوي
للحمد خرج الوصف بالصفات الذاتية من ان يكون حمدا لكونها قديمة وكل اختياري حادث وقد
يجاب بان تلك الصفات يتبع محمودتها في مقابله او اختياري هو محمود عليها مدخل في المحمود به
وهو كاف وليس بشي اذ في مقام الحمد لا يجب ملاحظة المحمود عليه بل الحق ان يوصف الاختياري اعم من

او له ... او كما وردت [illegible] قبيله

جوابه ... [illegible] ... المصنف ... [illegible] ... الاثنين ... على الوجه
المأمور به في الشرع ولا بد منه ... [illegible] ... اذا ارتضينا المكلف على غير الوجه الذي اوجبه
الشارع ... [illegible] ... والثاني ان الاصح انما هو على التفسير الثاني ... وهو اسقاط القضاء واما
على التفسير الاول فلا خلاف ... [illegible] ... لا انحصار الكلام ... قوله وان الامر بالامر بالشيء ليس امرا به
بيجوان زيدا اذا قال لعمرو مثلا مر غلامك ... [illegible] ... يجوز ... خلاف ويختار المصنف
انه ليس امرا وهو الحق ... [illegible] ... لكونه آمرا للعبد
بدون اذن سيده ولم ينقل به احد ... [illegible] ... لا يفعل ... قضاء وهو خلاف
الاجماع ... اذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ... مروهم بالصلاة ... ان الله هو الآمر لهما
لانه مبلغ عنه ... [illegible] ... اذا امر الامير ... اذا امر باوامر الشرع ... قوله وان الآمر بلفظ
يتناوله داخل فيه الامر اذا كان ... عموم اللفظ مدخل في الحكم على الاصح نحو قول السيد لعبده
اكرم من احسن اليك ... السيد ... [illegible] ... العام ... قوله وان النيابة
تدخل المأمور به اي العبادة اي قد تدخل الا لمانع وقد فصل في الفروع مواضع الصحة وعدمها
فليطلب هناك قوله مسألة قال الشيخ والقاضي الامر بشيء معين نهي عن ضده ... [illegible]
اقول قد اختلف في ان الامر ... هل هو نهي عن ضده ام لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي في
احد قوليه الى انه نهي عن ضده والقاضي في قوله الاخر وعبد الجبار وابو الحسين من المعتزلة والامام
والآمدي ليس عينه ولكن يتضمنه وامام الحرمين والغزالي لا عينه ولا يتضمنه وهو مختار الحنفية وسوف
نستدل عليه والمصنف حكى المذاهب من غير اختيار وقالت طائفة من المعتزلة في الوجوب يتضمن لا في الندب
اما اللفظي فليس عين النهي قطعا ولا يتضمنه وهل النهي عن الشيء امر بضده ام لا فقيل الخلاف وهو
الخلاف وقيل النهي يتضمن دون الامر ... المذاهب في المسألة ولا بد من تحرير محل النزاع ليعلم
توارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول ليس النزاع في ان مفهوم الامر هو مفهوم النهي ولا ان
صيغة الامر هو صيغة النهي اذ فساده واضح لا يخفى على عاقل بل النزاع في ان ايجاب الشيء هل
هو بعينه تحريم ضده او يتضمنه او لا حتى اذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة لا تسكن ام لا دلالة له عليه
لنا على المختار وهو انه لا نهي عنه ولا يتضمن له انه لو كان كذلك لزم تعقل الضد والكف عنه واللازم منتف
ضرورة لانا نقطع بان الآمر بالصلاة لا يلزمه تعقل الزنى والكف عنه لدى الامر بالصلاة قيل ما ذكرتم
انما يتاتى في الاضداد الجزئية كالاكل والشرب ونحوهما بالنسبة الى الصلاة فان تعقلها لا يلزم واما الضد

59

العلم اي فعل المنافي فتعقله ضروري فان الفعل المطلوب انما يطلب حال العدم اذا كان متلبسا
بضده فتعقله اذن ضروري والجواب انه لا يلزم من تعقله العدم حين الطلب جواز ان يكون
متلبسا بالفعل المطلوب في الحال ويؤمر به لتوجه الطلب في الحال الى الامتثال ولو سلم فلا يلزم
تصور الضد للعلم بالكف عن المطلوب ولا ملازمة بين العلم بالكف وتصور الضد [illegible]
ابحاث الاول ان التمييز في قولهم الامر بشيء معين احتراز عما يقال من النفسي واحترز به عن المخير فانه
ليس نهيا عن ضده كما في الشروح الثاني ان التقييد بالنفسي لاخراج الامر اللفظي وصرح به المصنف
بعده مما لا معنى له بعد تحرير محل النزاع لان الايجاب والتحريم هو النفسي لا في اللفظ الثالث ان
تقييد الضد بالوجودي لعدم تعقل الضد لانه لا يكون الا وجوديا لان العدم ملحوظ في تعريفه فما يكون
بان الامر نقيض النهي عن ضد المامور به قالوا قولنا لزيد اسكن مثل قولنا له لا تتحرك الا الخلاف في
من جهة العبارة لان السكون عبارة عن كون الجسم في آنين في مكان واحد ولا ريب ان قولنا اسكن
او لا تتحرك يدل صريحا عليه واختلاف العبارة لا اعتبار به وايضا لو كان مغايرا لكان اما مثلا او مخالفا
او ضدا وجميع الحكم الاثنين اما ان يتساويا في الماهية وصفاتها اللازمة لها وهما المثلان كزيد
وعمرو وان لم يتساويا فاما ان يتنافيا بذاتيهما اولا فالاول الضد كالسواد والبياض والثاني الخلافان
كالسواد والحلاوة والاقسام باسرها باطلة لانهما لو كانا مثلين او ضدين لما اجتمعا لان المثلين والضدين
لا يجتمعان لكن اجتماع الامر بالشيء والنهي عن ضده ضروري جوازه ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما
مع الاخر وضده كالسواد فانه يجتمع مع الحلاوة والحموضة لكن الامر بالشيء لا يجامع ضد النهي عن ضده
لان ضد النهي عن ضده هو الامر بضده وذلك محال لانه امر بفعل الشيء وضده في زمان واحد وهذا
[illegible] والجواب نختار من الاقسام المذكورة الثالثة قولكم لو كانا خلافين
لجاز وجود كل مع ضد الاخر [illegible] قلنا الملازمة ممنوعة اذ ليس كل مخالف يجوز اجتماعه مع ضد
مخالفه ولا [illegible] اجتماعه مع مخالف مخالفه فان الفعلين متخالفان مع التلازم بينهما وان
كان الخلافان متلازمين استحال اجتماع احدهما مع ضد الاخر لاستلزامه اجتماع الضدين وان اراد
ان طلب الفعل نفسه اي نفس الفعل المامور به ترك لضده رجع النزاع لفظيا لان الذي سماه الخصم طلبا
سماه القاضي نهيا مع توقف مثله على اللغة وعدم الثبات والتي يكون تعبيرا عن معنى واحد بلفظين
مختلفين وانما تركنا الجواب عن دليل الاول لانه يعلم من الثاني فليتامل القائلون بالتضمن استدلوا بوجهين
الاول الامر الايجاب طلب فعل يذم تاركه اتفاقا فالذم اما على فعل الضد او على الكف عن المامور به وكل منهما

[illegible] في [illegible] العوب وفك الرقاب قال تعالى في
مقام الذم على المتكاسلين عن سلوك طريق السعادة فك رقبة او اطعم في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة
او مسكينا ذا متربة ونتفرع على ما قلنا ما قرره المصنف على مذهب التفصيل من ان ارادة التجريد
مع داعية الاسباب شهوة خفية لانه اذا كان بالظاهر متجردا في الخلوة للعبادة وقلبه في الاسباب
وانواع المعاش فتجريد غير معتد به فذلك شهوة خفية لانها باطنة لا يطلع عليها غير الله تعالى وكذلك
سلوك الاسباب الموصلة الى انواع البر والصدقات ومع ذلك يطلب الانسان ترك ذلك والانقطاع
الى نوافل الطاعات انحطاط عن الذروة الى الحضيض ويشير الى هذا الحديث المتفق عليه اليد العليا
خير من اليد السفلى وفي بعض الروايات الصحيحة ان العليا هي المنفقة ثم قال لي اعثمان بن عفان
افضل اذ جهز جيش العسرة ام ابو هريرة واصحاب الصفة ومن نظر بنور التوفيق علم الاشياء على
ما هي عليه واعلم ان هذا الذي ذكرناه انما هو افضل فيمن اعطي قوة الجمع بينهما ومن كان ضعيفا
لا يقدر على الجمع فاذا دخل في تحصيل الاسباب فاته القيام بالعبادات وان اشتغل بها وترك
الاسباب وله نفس قانعة مطمئنة وقد التذ بالخلاء الروحاني في الخلوات وشرب من صفو ذكر
الله ما ارواه عن شرب مكدرات الدنيا فذلك من الواجب عليه لزوم الخلوة وعدم مخالطة الاسباب
فشان الشيطان مع هذا ان يوسوس له ويقول انت قاعد تنتظر من ابن ما بيدك لقمة تسد بها جوعتك
ابن انت من كسب الحلال الذي كان شان الانبياء والصديقين ما لك اسوة بابي بكر الصديق وعمر بن
الخطاب واشراف الصحابة لو خرجت وتسببت في تحصيل حلال رزقنا ولت بعضه وتصدقت ببعضه
كان خيرا لك من عبادة سنين وقصده افساد وقته وابطال ما هو عليه ويقصد ذلك مع من يقوم
بفرائضه وبعض سببه وينفق على عياله ويتحمل المشاق والتعب ويكف نفسه عن مذلة السؤال
وهو ماش على طريقه وسطى ثيابه ويقول ما هذا التعب الذي انت فيه الم تصدق قول الله وقول
رسول الله في كم اية وكم حديث انه ضمن لعباده الرزق وقد جف القلم بما قدر لك لا يزيد ولا ينقص
فيا ايها المسكين لم لا تنقطع الى ذكر الله تعالى وعبادته وقد بقي لك من العمر ايام قلائل في جبرها ما اسلفت
من السيئات وقصده بهذا الوسواس ايقاع ذلك الماشي على الاستقامة في اودية الافكار واذا انقطع
ودخل الخلوة جاء من طريق اخر وقال له خربت بيتك بيدك وربما كان لك بقية من العمر والى متى يكون
حالك هكذا في الفقر ولا يجوز لك الرجوع الى ما كنت فيه فانه عار عليك فتصير ضحكة للناس يقولون
لم يقدر على متاعب الرياضة فلم يزل يضيع عليه وقته ويكدر عليه حاله لا من هو لا ولا من هو لا ٥

فالموفق من نظر في احواله وافتقدها ساعة فساعة ليله بنفسه عليه ووقفه بعد نجاته

بأن مراد الله لا يتخلف وانه وان علم ذلك كله لا يصونه عن مكايد الاعداء الا بتوفيقه تعالى ونحن نسأل

الله تعالى الاعانة والتوفيق في الامور كلها ونعوذ به من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا انه

ولي الاعانة والتوفيق [illegible] الى آخر ما قصدنا شرحه من كتاب جمع الجوامع وقد وفق الله

الكريم بمنه ختمه يوم الخميس الثاني من رجب الفرد سنة احدى وستين وثمانمائة بتجاه باب

الجنة في المسجد الاقصى ونسأل الله تعالى ان يجعل خاتمتنا جنة محمد وآله وصحبه

والحمد لله رب العالمين علقه لنفسه ولمن شاء الله من بعده من نسخة

مؤلفه الشيخ شهاب الدين احمد بن اسماعيل الكوراني عفا الله عنه وعن

والديه وعن مشايخه افقر عباد الله واحوجهم الى عفو ربه

احمد بن محمد بن عمر الشافعي الشهير والده بحكم غفر الله له

ولوالديه ولمشايخه واحبته وجميع المسلمين في

مدة متفرقة آخرها نهار الاحد يوم

العشرين من شوال سنة ٨٦٣

احسن الله خاتمتها وصلى الله

على سيدنا محمد وآله وصحبه

اجمعين والحمد لله

رب العالمين

نماذج من نسخة (ب)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل

الحمد لله الذي شيد بمحكمات كتابه اركان الشريعة الغراء وسدد بمسندات السنن الشهباء فروع الحنيفية السمحاء امر من امتلى غارب الاستنباط باتباع سبيل المؤمنين ونهى الواقفين دون ذلك عن الانسلاك في مسالك المغترين والصلاة على من اختص في مضمار البلاغة بجمع الجوامع وامتاز بغرر المعجزات في البوادي والمقاطع وعلى من جاد في ارسال مصالحه بالاموال والابدان وفاز بشرف الاستصحاب والاستحسان والتابعين لهم باحسان الى انصرام الزمان وبعــد فان العلوم على تكثر فنونها وتشعب شجونها ارفع المطالب وانفع المآرب وعلم اصول الفقه اعلاها شانا واسناها مكانا اذ هو مبنى الفقه الذي به تعبد سيد المرسلين وحث على تحصيله في الكتاب المبين فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولعمري انها منقبة لا تخفى مكانها ومكرمة يتجلى شانها ولقد اكثر السلف والخلف فيه من التصانيف المعتبرة مطولة ومختصرة وبذلوا الوسع غايته وبلغوا الجد نهايته ثم اني وجدت كتاب جمع الجوامع الذي الفه العلامة المحقق والحبر المدقق قاضي القضاة تاج الملة والدين عبد الوهاب السبكي البسه الله حلل الغفران واسبل عليه شآبيب الرضوان اجمع للقواعد واوسع للزوائد والفوائد مع سلاسة تراكيبه ورشاقة اساليبه ولم يتح له شرح يكشف عن مخدراته نقابها ويستخرج الصعاب عن شعابها ولم يزل يختلج في خلدي ان اضع له شرحا يوضح مشكلاته ويظهر معضلاته ويبين مجملاته وكان يعوقني عن ذلك اشتغال البال واضطراب الحال اذ القدر كان يسيرني تارة الى الغرب واخرى الى الشرق وآونة الى الطول واخرى الى العرض كانما انا من جلد ومن مخلوق كل بقعة الارض اذ رعاني الى ان يسر الله وله الحمد الحلول باشرف بلاد الارض المقدسة التي هي على ما تترى من الله مرشدة وقرت العين بجوار المسجد الاقصى وكان ذلك المقصد الاقصى فقلت لعمري انها بلدة طيبة ورب غفور الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور فلما انزاحت عني الكلفة واغتنمت الفرصة شددت بها رشا منطقة العزم ورايت ذلك غاية الحزم شرعت في شرح لم يمط لثام مخدراته وبرزخ ختام كنوزه ومستودعاته انقح فيه الغث من السمين واميز الشين من الزين اورد الحجج على وجه تنبهر اتضاحا واترك الشبه تتهافت افتضاحا واطنب حيث يقتضي المقام واوجز اذا اتضح المرام اشيد في كل ذلك القواعد واضم اليها ما ظهر

(ب)

لي من الفوايد في ضمن تراكيب رايقة، واساليب فايقة، وسوف تقر بما فيه عين كل لبيب
ويقر زمنه ببغيته كل اريب وسميته بالدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع ولما كانت الاعمال
بالنيات وقربا كل امرئ ما نوى ترتبت به الثواب يوم النشور لا الثنا في دار الغرور، والله متولي
السراير، وهو اعلم بالضماير، وبالله اعتصم عليه اعتمادي في ضار وعاصم وكلا قوله بسم الله الرحمن
الرحيم نحمدك الي اخره اقول اختار الجملة المضارعية على غيرها لارادة الاستمرار التجددي
باستعانة المقام كقول الشاعر بعثوا الي عريفهم يتوسم اي يحدث التوسم شيا فشيا اي
نذكرك باوصافك الحسنى شيا فشيا والي ما ذكرنا يشير قوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثنا
عليك اذ الاحصا هو العد ويلزمه ذلك ولو اختار الاسمية كما اختارها غيره لكان لا ينبا بالمقام
ايضا اذ هي تفيد الاستمرار الثبوتي بمعونة المقام لكن اراد نسبة الحمد الي نفسه صريحا والحمد
ليس عبارة عن قول القايل الحمد لله بل هو الوصف بالجميل الاختياري على قصد التبجيل فقولنا
الوصف بمنزلة الجنس وقولنا بالجميل يخرج ما ليس بجميل من الاوصاف كالذم والهجا وقولنا
الاختياري يخرج المدح عند المحققين وقولنا على قصد التبجيل يخرج الاستهزا والتهكم ايضا
ليس قول القايل الشكر لله بل هو فعل ينبي عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما على الشاكر اعم من ان
يكون قولا باللسان او عملا وفعلا بالاركان او اعتقادا ومحبة بالجنان فبين الحمد والشكر عموم
وخصوص من وجه اذ بحسب المتعلق الحمد اعم لجواز تعلقه بالفضايل والفواضل وبحسب المورد
اخص لاختصاص مورده باللسان وحده والشكر بالعكس اذ موارده ثلثة اللسان والجنان والاركان
قال انا دنكم النعما مني ثلثة يدي ولساني والضمير المحجبا ومتعلقه خاص اذ يكون على
الفواضل والمزايا المتعدية لا غير هذا محصل ما هو دائر بين القوم في اوايل الكتب ثم ههنا تحقيق
اخر يجب التنبه له وهو ان ما ذكر من معنى الحمد والشكر هو معناهما اللغوي واما معناهما
بحسب عرف المحققين من علما الاصول هو ان الحمد فعل ينبي عن تعظيم المنعم وحده هنا بكونه
منعما عليه امد بخلافه في الشكر حيث كان معتبرا هناك فبينهما عموم وخصوص مطلق والشكر
صرف العبد جميع ما انعم الله عليه واعطاه الي ما خلق لاجله كصرفه البصر الي المبصرات والسمع
الي المسموعات وكذا جميع الحواس والقوى والالات ولا يخفى عليك النسبة بين هذا المعنى
والمعنى اللغوي للحمد والشكر ثم ههنا اشكالات يجب ايرادها وحلها الاول انا لما قيدنا الجميل
بالاختياري في المعنى اللغوي للحمد خرج الوصف بالصفات الذاتية من ان يكون حمدا لكونها

[illegible]

المنقبه

(ب)

[illegible]

(ب)

استدلال [illegible] الدلائل ما لا يلزم في الحدود وقد منعه الجمهور وكذا استعمال المشترك والمجاز [illegible]
اشتهر المجاز بحيث لا يتبادر غيره وتقدم ان التعريف يجوز بالاخص [illegible] القائل [illegible] الزيادة
وقيل [illegible] الاخص [illegible] عليه [illegible] بالاعم [illegible] لا الاخص من غير عكس [illegible] للمعنى الشرعي
اللغوي يقدم على ما خالفهما لان الحد انما يكون بالنقل عنهما او الاصطلاح لا ويرجح احدهما بترجيح طريق اكتسابه
بان يكون [illegible] قطعيا والاخر ظنيا وانما تلك المسائل الحدود والسمعية ماخوذة من النقل وقد علمت ان
طرق النقل متباينة بالضعف والقوة قال المرجحات لا تنحصر مثبتة لذلك عند ختم الباب لئلا يتوهم الحصر والعمدة
في الترجيح غلبة الظن [illegible] تقدم في اثناء الابحاث بعضها كتقديم المجاز على المشترك والمعنى الشرعي على العرفي
والعرفي على اللغوي وتقديم بعض مسالك العلة على بعض وغير ذلك. [illegible] الكتاب السابع في الاجتهاد

اقول هذا اخر الابواب [illegible] عن [illegible] المباحث والاجتهاد لغة من الجهد وهو الطاقة
واصطلاحا ما ذكره وهو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعي ومعنى الاستفراغ بذل الطاقة
بحيث لا يمكن المزيد [illegible] له [illegible] الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وقوله لتحصيل
الظن لتخرج القطعيات اذ لا اجتهاد فيها وقولنا بحكم شرعي تخرج ما ليس بحكم شرعي كبذل الوسع
لتحصيل [illegible] من الاحكام والمصنف لم يصرح بالحكم الشرعي لكنه اراده وانما سكت عن ذكره [illegible] الفقيه لان الفقه هو
العلم بالاحكام الشرعية [illegible] الفقيه قد يبذل الوسع في استخراج الاحكام اللغوية مثلا فلابد من ذكره [illegible] الشرعي
لانا نقول المراد الفقيه من حيث انه فقيه [illegible]
والمجتهد الفقيه اقول يريد انه قد علم من التعريف ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه وهما الفقيه
والحكم الشرعي [illegible] في بيان شروط الفقيه فقال هو البالغ اي الواصل حد التكليف العاقل [illegible]
وهي الهيئة الراسخة كما سبق في تعريف الفقه [illegible] المعلوم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اصول الفقه [illegible]
[illegible] البلاغة [illegible] العربية [illegible] ليست شرطا في المجتهد
[illegible]
[illegible] الكتاب والسنة [illegible] بالاحكام [illegible]
[illegible] السنة [illegible] بالاحكام [illegible]
[illegible] قواعد الشرع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] مواقع الاجماع [illegible] السابق

جاء على الصفحة الأولى[1]:

هـذا الكـتاب المسمّى: «بالدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع» تـصنيف الحبر الإمام، والعلامة الهمام، أفضل المتأخرين، وأفضل المحققين، عـضد الملة، سعد الأمة، كشاف الغمة[2]، شريف المعاني الشيخ شهاب الدنيا والدين أبي العباس أحمد الكوراني، قاضي قضاء عساكر الروم، أسبغ الله ظلاله، وأدام فضله وأفضاله آمين.

شهاب أضاء العلم والدين للورى ... ونـور سناه في الحقائق ساطع

بـدور المعاني في مطالع سعدها ... بإحـيائه طـول الليالي طوالع

فمن كان أعمى عن مناقب فضله ... فذي البينات الواضحات اللوامع

* * *

---

(١) جاء في (ب): «أصول شافعي» على هامش بداية الورقة الأولى.

(٢) لعل المراد أنه يكشف غمة المسائل العلمية في حياته ومصنفاته، ولكن لا ينبغي إطلاق مثل هذه العبارة في حق المخلوق.



القسم التحقيقي



بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين وعليه نتوكل[١]

الحمد لله الذي شيد بمحكمات كتابه أركان الشريعة الغراء، وسدّد بمسندات السنن الشهباء فروع الحنيفية السمحاء، أمر من امتطى غارب الاستنباط باتباع سبيل المؤمنين[٢]، ونهى الواقفين دون ذلك عن الانسلاك في مسالك المعتبَرين، والصلاة على من اختص في مضمار البلاغة بجمع الجوامع، وامتاز بغرر[٣] المعجزات[٤] في المبادئ والمقاطع، وعلى من جاد - في إرسال مصالحه - بالأموال والأبدان، وفاز بشرف الاستصحاب، والاستحسان، والتابعين لهم بإحسان إلى انصرام الزمان.

---

(١) جاء في هامش (ب): «وقف مدرسة الأحمدية بمدينة حلب المحمية».

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

(٣) الغرة - بالضم -: بياض في جبهة الفرس، فوق الدرهم يقال: فرس أغر، والأغر: الأبيض، ورجل أغر؛ أي: شريف، وغرة كل شيء: أوله وأكرمه، ويعني بغرر المعجزات: أعظمها، وأكرمها وهو القرآن الكريم.

راجع: مختار الصحاح: ص/٤٧٠، اللسان لابن منظور: ٦/١٣٨.

(٤) سيأتي تعريف المعجزة في آخر الكتاب.

وبعد: فإن العلوم على تكثُّر فنونها، وتَشعُّب شجونها أرفع المطالب، وأنفع المآرب.

وعلم أصول الفقه أعلاها شأناً، وأسناها مكاناً[1]، إذ هو مبنى الفقه الذي به تعبَّد سيد المرسلين، وحث على تحصيله في الكتاب المبين: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢].

ولعمري إنها منقبة لا يخفى مكانها، ومكرمة يتجلى شأنها، ولقد أكثر السلف والخلف فيه من التصانيف المعتبرة، مطولة ومختصرة، وبذلوا الوسع غايته، وبلغوا الجد نهايته، ثم إني وجدت كتاب «جمع الجوامع» - الذي ألفه العلامة المحقق، والحبر المدقق، قاضي القضاة تاج الملة والدين عبد الوهاب

---

(١) أبرز الإمام الكوراني شرف علم أصول الفقه من جهة مدى الحاجة إليه تبعاً للفقه.
لكن حجة الإسلام الإمام الغزالي أبرز شرفه من جهة اشتراك العقل والنقل فيه حيث قال: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يؤخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقل بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»، وأبرز بعضهم شرفه من جهة عموم موضوعه لحاجة المفسر، والمحدث، والفقيه إليه.
والحق: أن التفاضل بين علوم الشريعة أمره عسير لحاجة العالم منها لسائر العلوم الشرعية.
وإن كان ولا بد من ذلك فعلم التوحيد أشرفها، وذلك لشرف موضوعه وهو ذات الله، تعالى وتقدس.
راجع: المستصفى: ١/٣، ونهاية السول: ١/٢، والإبهاج: ١/٥-٦، والمعتمد: ١/أ.

السبكي، ألبسه الله حلل الغفران، وأسبل عليه شآبيب الرضوان - أجمع للقواعد، وأوسع للفرائد والفوائد، مع سلاسة تراكيبه، ورشاقة أساليبه، ولم يقع له شرح يكشف عن مخدراته نقابها، ويستخرج الصعاب عن شعابها[1]، ولم يزل يختلج في خلدي أن أضع له شرحاً يوضح مشكلاته، ويظهر معضلاته، ويبين مجملاته، وكان يعوقني عن ذلك اشتغال البال، واضطراب الحال، إذ التقدير كان يسيرني تارة إلى الغرب، وأخرى إلى الشرق، وآونة إلى الطول، وأخرى إلى العرض، كأنما أنا مرحل ومرتحل، موكل بفضاء الأرض أذرعه، إلى أن يسر الله، - وله الحمد - الحلول بأشرف بلاد الأرض المقدسة[2]، التي هي على تقوًى من الله مؤسسة[3]،

---

(١) قلت: هذه وجهة نظر الشارح رحمه الله تعالى، وإلا فإن الكتاب قد شرحه، وحل ألفاظه عدة علماء منهم الجلال المحلي، والزركشي، والعراقي، والأشموني، وغيرهم كما تقدم في الكلام على جمع الجوامع وشروحه ص/٩٦-١٠٧، ١٤١-١٤٤.

(٢) يعني بيت المقدس، ولعله يريد بالتفضيل بالنسبة لأرض فلسطين، وأن أشرفها هو القدس لأنه من المعلوم أن مكة هي أشرف البقاع، ثم المدينة المنورة على خلاف فيهما ، ثم المسجد الأقصى بعدهما في الفضل لحديث: «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام» ولحديث: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى».

راجع الخلاف فيما سبق: شرح النووي على مسلم: ٩/١٦٣-١٦٨.

(٣) اقتباس من الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [التوبة: ١٠٩].

وقـــرت العين بجمال المسجد الأقصى، وكان ذلك المقصد الأقصى، فقلت - لعمري - إن هذه ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾[١] ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾[٢]، فلما انزاحت عني الغصة، وانجابت لي الفرصـــة شـــددت بلا ريث مظنة العزم، ورأيت ذلك غاية الحزم[٣]، فشرعت في شرح له يميط لثام مخدراته، ويزيح ختام كنوزه ومستودعاته، أنقح فيه الغث من السمين، وأميز السين من الشين[٤]، أورد الحجج على وجـــه تتبختـــر اتضاحاً، وأترك الشبهة تتضاءل افتضاحاً، أطنب حيث يقتضي المقام، وأوجز إذا اتضح المرام، أشيد في كل ذلك القواعد، وأضم إليها ما ظهر[٥] / ق(١/ب من ب) لي من الفوائد في ضمن تراكيب رائقة، وأساليب فائقة، وسوف تقر بما فيه عين كل لبيب، ويفوز[٦] / ق(١/ب من أ) منه ببغيته كل أريب، وسميته: «بالدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع» ولما:

---

(١) اقتباس من الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: ١٥].

(٢) ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر: ٣٤].

(٣) في (ب): «الجزم».

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «الشين بالمعجمة: كناية عن المسائل الحالية بالدلائل، وبالمهملة: عن الخالية عنها».

(٥) آخر الورقة (١/ب من ب).

(٦) آخر الورقة (١/ب من أ).

كانـــت الأعمال بالنيات[١]، وقربياً كل [ما هو][٢] آت، نويت به الثواب يوم النـــشور لا الثـــناء في دار الغرور، والله يتولى السرائر، وهو أعلم بالضمائر، وبالله أعتصم، عليه اعتمادي ضارعاً متوكلاً.

قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك[٣] إلى آخره».

أقـــول: اخـــتار الجملـــة المضارعية على غيرها؛ لإرادة الاستمرار التجددي باستعانة المقام[٤] ،كقول الشاعر:

بعثوا إليَّ عريفَهم يتوسَّم[٥]

---

(١) اقتباس من حديث رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه».

راجع: صحيح البخاري: ٢٢/١، وصحيح مسلم: ٤٨/٦، وسنن أبي داود: ٥١٠/١، وتحفة الأحوذي: ٢٨٣/٥، وسنن النسائي: ٥٨/١، وسنن ابن ماجه: ٥٥٦/٢.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) جاء في هامش (ب) زيادة بعد نحمدك: «اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها».

(٤) لأن الفعل المضارع يدل على حـــدوث شيء في زمن التكلم، أو بعده فيفيد الاستمرار والتجدد، نحو يقرأ، ويكتب، فهو صالح للحال والاستقبال، ويعينه للحال لام الابتداء، ولا، وما النافيتان، ويعينه للاستقبال السين، وسوف، ولن، وأن، وإن.

راجع: تلخيص الأساس: ص/٨، وشذا العرف في فن الصرف: ص/٨.

(٥) جاء في هامش (أ،ب): «أوله – يعني البيت – «أوكلّما وردت عكاظ قبيلة».

فالمذكور، وهو محل الشاهد عجز البيت، وصدره ما ذكر في الهامش. وقائل هذا البيت هو طريف بن مالك العنبري، وقيل: طريف بن عمرو، وهو جد جاهلي.

راجع: لسان العرب: ١٤١/١١، والأعلام للزركلي: ٣٢٦/٣.

أي: يحدث التوسم شيئاً فشيئاً؛ أي: نذكرك بأوصافك الحسنى شيئاً فشيئاً، وإلى ما ذكرنا يشير قوله ﷺ: «لا أُحصي ثناءً عليك»[1]؛ إذ الإحصاء: هو العَدُّ، ويلزمه ذلك، ولو اختار الاسمية - كما اختارها غيره[2] لكان لائقاً بالمقام[3] أيضاً، إذ هي تفيد الاستمرار الثبوتي بمعونة المقام لكن أراد نسبة الحمد إلى نفسه صريحاً، والحمد ليس عبارة عن قول القائل: الحمد لله، بل هو الوصف بالجميل الاختياري على قصد التبجيل،

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت: فقدتُ رسول الله ﷺ ليلة من الفراش، فالتمسته، فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان، وهو يقول: «اللهم أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أُحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» كما روي عن غيرها.

راجع: مسلم: ١/٣٥٢، والموطأ: ١/٢١٤، ومسند أحمد: ٦/٥٨، وسنن أبي داود: ٢/١٣٤، وسنن الترمذي: ٥/٥٦١، رقم ١٧٤٧، وسنن النسائي: ٣/٢٤٨، وسنن ابن ماجه: ١/٣٥٨-٣٥٩، ومعنى الحديث: لا أُحصي نعمتك، والثناء بها عليك، وإن اجتهدت في الثناء عليك شيئاً فشيئاً، فلا نهاية للثناء عليك؛ لأن الثناء تابع للمثنى عليه، فكما لا نهاية لصفاته، فلا نهاية ولا حصر للثناء عليه لكثرة نعمه التي لا تحصى، ولا تعد.

(٢) كالغزالي، والرازي، والآمدي، وغيرهم.

راجع: المستصفى: ١/٢، والمحصول: ١/ق/١/٨٩، والإحكام: ١/٣.

(٣) ذكر الزركشي أن الجملة الاسمية مسلوبة الدلالة على الحدث وضعاً، ولو اختار المصنف الجملة الاسمية تأسِّياً بالقرآن الكريم لكان أنسب؛ لأنه تعالى قديم لم يحدث و لم يتجدد. وهذه هي معونة المقام التي يريدها الشارح.

راجع: تشنيف المسامع: ق (١/ب).

فقولنا: الوصف بمنـــزلة الجنس[1]، وقولنا: بالجميل يخرج ما ليس بجميل مـــن الأوصـــاف كالذم، والهجاء، وقولنا: الاختياري يخرج المدح عند المحققـــين، وقولنا: على قصد التبجيل يخرج الاستهزاء والشكر - أيضاً - لـــيس قول القائل: الشكر لله، بل هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً على الشاكر أعم من أن يكون قولاً باللسان، أو عملاً، وفعلاً بالأركـــان، أو اعـــتقاداً ومحـــبة بالجـــنان، فبين الحمد، والشكر عموم وخـــصوص مـــن وجـــه[2]، إذ بحـــسب المتعلق الحمد أعم لجواز تعلقه

---

(١) الجنس: هو كل مقول على كثيرين مختلفين في الحقائق في جواب «ما هو» كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، وغيره من أنواع الحيوانات، فهي كثيرة مختلفة الصور يعمها معنًى واحد يعبر عنه بحيوان، وهذا هو الجنس، ونُزِّل الوصف منـــزلة الجنس: لكون الوصف مصدراً يقوم بالواصف، أو هو القائم بالفاعل، فهو مقول على كثيرين مختلفين في الحقائق كالجنس، إذ الوصف عبارة: عما دل على الذات باعتبار معنًى هو المقصود من جوهر حروفه كوصفه تعـــالى: بأنه رحيم، كريم، غفور، شكور إلى آخر صفاته الكريمة، فالوصف تحته صفات متعددة، كما أن الجنس تحته أنواع متعددة، فلهذا نُزِّل منـــزلته.

راجع: معيار العلم: ص/٧٧، وبحر العلوم: ص/٧٧، والتعريفات: ص/١٥٢، وشرح الأخضري على السلم: ص/٢٦، وإيضاح المبهم: ص/٧، وخلاصة المنطق: ص/٣٠، وتجديد علم المنطق: ص/٣٦، والمنطق الحديث: ص/٦٥، وشرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق: ص/١٩، والمنطق الواضح: ١/٢٠.

(٢) لأن كلاً منهما يفارق الآخر في صورة، ويجتمع معه في صورة أخرى على نحو ما ذكره الشارح.

بالفضائل[١]، والفواضل[٢]، وبحسب المورد أخص: لاختصاص مورده باللسان وحده، والشكر بالعكس إذ موارده ثلاثة: اللسان، والجنان، والأركان[٣] قال:

أفادتكم النعماء مني ثلاثة   يدي ولساني والضمير المحجبا[٤]

ومتعلقه خاص إذ يكون على الفواضل، والمزايا المتعدية لا غير، هذا محصل ما هو دائر بين القوم في أوائل الكتب[٥].

ثم هنا تحقيق آخر يجب التنبه له، وهو أن ما ذكر من معنى الحمد والشكر هو معناهما اللغوي[٦]، وأما معناهما الحقيقي - بحسب عرف

---

(١) الفضائل: جمع فضيلة، وهي الصفة التي لا يتوقف إثباتها للمتصف بها على ظهور أثرها في غيره: كالعلم، والتقوى.
راجع: حاشية عليش: ص/١١.

(٢) الفواضل: جمع فاضلة: وهي الصفة التي يتوقف إثباتها لموصوفها على ظهور أثرها في غيره: كالشجاعة، والكرم، والعفو، ونحو ذلك، نفس المرجع السابق.

(٣) فاللسان: للثناء لأنه محله، والجنان: للمعرفة والمحبة والإخلاص، والجوارح: لاستعمالها في طاعة المشكور ، وكفها عن معاصيه.

(٤) ذُكِر هذا البيت بدون عزو إلى قائل معين.
راجع: الفائق: ٣١٤/١، ومعجم شواهد العربية: ٤٤٢/٢، وتفسير البيضاوي: ٧/١.

(٥) راجع: أصول السرخسي: ٤/١-٥، والفائق: ٢٩١/١، واللسان: ٩١/٦، ومعترك الأقران: ٦٣/٢، والإبهاج: ١٤/١، وكتاب الفوائد: ق (١/ب - ٢/أ).

(٦) وقال اللحياني: «إن الحمد والشكر في اللغة بمعنًى واحد».
راجع: اللسان ١٣٣/٤، ٩٢/٦.

المحققين من علماء الأصول-: هو أن الحمد فعل ينبئ عن تعظيم المنعم[١]، وحـــذف هنا قيد كونه منعماً على الحامد بخلافه في الشكر، حيث كان معتبراً هناك، فبينهما عموم وخصوص مطلق[٢].

والـــشكر: صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه وأعطاه إلى ما خُلق لأجله: كصرف البصر إلى المبصرات، والسمع إلى المسموعات، وكذلك جميع الحواس، والقوى، والآلات، ولا يخفى عليك النسبة بين هذا المعنى، والمعنى اللغوي للحمد والشكر[٣].

---

(١) فمعنى الحمد في الاصطلاح هو معنى الشكر في اللغة بناء على التعريف الذي ذكره الشارح.
وراجع: التعريفات: ص/١٢٨.

(٢) وذلك: لوجود أحدهما مع وجود كل أفراد الآخر كالحمد والشكر الممثل بهما، وكالحيوان والإنسان، فالحيوان أعم مطلقاً لصدقه على جميع أفراد الإنسان، فلا يوجد إنسان بدون حيوانية البتة، فيلزم من وجود الإنسان - الذي هو أخص - وجود الحيوان الذي هو أعم بلا عكس، فلا يلزم من عدم الإنسان - الذي هو أخص - عدم الحيوان الذي هو أعم لأن الحيوان قد يبقى موجوداً في الفرس وغيره، فعلم مما سبق أن الإنسان لا يمكن أن يفارق الحيوان، والحيوان يمكن أن يفارق الإنسان، وهذا هو العموم والخصوص المطلق.
راجع: التعريفات: ص/٢٠٠، شرح الأخضري على السلم: ص/٢٧، وإيضاح المبهم: ص/٨، وآداب البحث والمناظرة: ص/٢٣، وضوابط المعرفة: ص/٤٣، والمنطق المنظم: ص/٤١.

(٣) وهو أن بين الشكر اللغوي، والشكر العرفي عموماً وخصوصاً مطلقاً، وبين الحمد اللغوي والشكر العرفي عموماً وخصوصاً من وجه، وقد سبق بيان ذلك.
وانظر أيضاً: اللسان: ٤/١٣٣، ٦/٩٢، والمصباح المنير: ١/١٤٩، ٣١٩، والمعجم الوسيط: ١/٤٩٠، والنفائس للقرافي: (١/٧٨/ب - ٧٩/أ)، والتعريفات: ص/٩٣.

ثم هنا إشكالات يجب إيرادها وحلها:

الأول: أنا لما قيدنا الجميل بالاختياري - في المعنى اللغوي للحمد - خرج الوصف بالصفات الذاتية من أن يكون حمداً، لكونها / ق(٢/أ من ب) قديمة[١]، وكل اختياري حادث، وقد يجاب: بأن تلك الصفات تقع محموداً بها في مقابله، أو اختياري: هو محمود عليها، فيدخل في المحمودية، وهو كاف، وليس بشيء إذ في مقام الحمد لا يجب ملاحظة المحمود عليه، بل الحق: أن الوصف الاختياري أعم من / ق(٢/أ من أ) أن يكون بالذات أو بالواسطة، وتلك الصفات - وإن لم تكن بالذات - اختيارية، لكن آثارها اختيارية: كآثار الإرادة، والقدرة، والحياة.

فإن قلت: إذا وُصف الجواد بجوده لكونه جواداً، فيكون المحمود عليه والمحمود به متحدين، وهما غيران ضرورة[٢].

قلت: يُكتفى - حينئذ - بالمغايرة الاعتبارية، ولا غَرْوَ في ذلك.

الإشكال الثاني: أنه أتى بكاف الخطاب مع الحمد، وكان المناسب الاسم الظاهر - أعني كلمة الجلالة أو غيرها من أسمائه الحسنى - إذ العبد

---

(١) لأن صفاته الذاتية قديمة بقدم ذاته سبحانه، وهذا متفق عليه بين أهل السنة والجماعة. أما الوصف الاختياري الصادر من العبد: كالحمد ونحوه، فهو حادث لكونه يحدث بين الحين والآخر، عندما يتذكر العبد نعم الله عليه، وبره وإحسانه، فيثني عليه ويحمده ويمجده.

(٢) لأن المحمود عليه يكون نعمة مّا، والمحمود به قول المنعم عليه: الحمد لله مثلاً.

يجـــب عليه أن يستقصر نفسه في مقام الحمد، ويستبعدها عن عز ساحة حضرته تعالى وتقدس، وبصيغة الغَيبَة ورد - أيضاً - التعليم من الله تعالى لعباده في كلامه القديم في مواضع شتّى[١]، ولم يقع العدول عنه قطٌّ، فلو كان الخطاب لائقاً لسوَّغه في موضع ما.

قلـــت: لــمّـــا أوقع الحمد هنا في مقابلة النعم التي لا يمكن عدها وإحصاؤها، فضلاً عن إمكان الإتيان بشكرها، وتأمل في مُولي تلك النعم، جليلها وحقيرها، عاجلها وآجلها، ظاهرها وباطنها، معقولها ومحسوسها، قاصـــرها ومتعديها، ورآها فائتة الحصر توجه بشراشره[٢] إلى ذلك المولي

---

(١) كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١].

وقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا﴾ [الكهف: ١].

وقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١].

(٢) الشراشر: النفس والمحبة جميعاً، أو هي محبة النفس، وقيل: جميع الجسد، وألقى عليه شراشره: وهو أن يحبه حتى يستهلك في حبه، وقال اللحياني: هو هواه الذي لا يريد أن يدعه من حاجته، يقال: ألقى عليه شراشره، أي: أثقاله، وشَرشرَ الشيءَ: قَطَّعَه، وكل قطعة منه شِرْشِرَة.

وفي حديث الرؤيا: «فيشرشر شدقه إلى قفاه» قال أبو عبيد: يقطعه ويشقه، قال أبو زيد في وصف الأسد:

يظـــل مغــبّاً عنده من فرائس رفـــاة عظام أو عريض مشرشر

راجع: اللسان: ٦/٦٩-٧٠، والقاموس المحيط: ٢/٥٧.

الحقيقي، فقال: يا من استغرق الحامدون في بحار نعمه نحمدك، فكان بمقتضى البلاغة الإتيان بالكاف واجباً لا يجوز العدول عنه عند من له ذوق سليم.

الإشكال الثالث: عدل عن همزة المتكلم وأتي بالنون، مع أنه في مقام العجز والاستقصاء، فالمناسب انفراده عن الغير ليكون أقرب إلى المقصود.

والجواب: إنما عدل إلى نون الجمع لنكتة سرية، وهي أنّا لـمّا قدمنا أنه أوقع الحمدَ في مقابلة تلك النعم الفائتة الحصر، أدرج نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة، والإنس، والجن، وكل من يتأتى منه الحمد: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[١]؛ ليكون أبلغ في المرام، وأقضى لحق المقام، فكأنه قال: يا من هذا شأنه نحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل محامدك، أي: بكل أوصافك الجميلة، وإن لم نحط بها علماً، وهذا نهاية درك العارف في مقام الحمد.

وظهر لك - من هذا التحقيق - أن ما قيل[٢]: إنما ذكر نون العظمة لإظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١]، مما لا يلتفت إليه، وليس له معنًى صحيح، مع قطع النظر عن هذا المقام، وما قيل[٣]: من أن المراد بقوله:

---

(١) قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤].

(٢) القائل هو الجلال المحلي، راجع: شرحه على جمع الجوامع: ١/٧- ٨.

(٣) القائل هو الجلال المحلي، راجع: شرحه على جمع الجوامع: ١/٧.

«نحمدك» إيجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك؛ إذ الإيجاد فعل الله - تعالى وتقدس - لا فعل الحامد؛ إذ الآتي بالفعل غير الموجد كما يظهر بداهة في الزنى والقتل.

وقوله: «لا ما سيوجد» مما لا معنى له، إذ المضارع إما حقيقة في الحال مجازاً في الاستقبال، فلا إشكال في نحمدك، أو هو مشترك بينهما إذ لم يذهب[1]/ ق(٢/ب من ب) أحد إلى العكس ولا يشك أحد في أن العاقل إذا قال في مقام الحمد: نحمدك، لم يرد أني الآن لا أشتغل بحمدك، ولكن سأفعله، وأمثال هذه الأشياء الواهية لا ينبغي أن نتعرض لها، ولكن تحقيق معنى الحمد لـمّا كان من المطالب السَّنية، والمهمات الدينية كان بذل النصح فيه من الواجبات التي لا يستغنى عنها، وقد ذكروا[2] / ق(٢/ب من أ) أموراً أُخر لا مساس لها بالمقام، ولا هي معاني صحيحة - أيضاً - عدلنا عنها مخافة التطويل، وقد أنبأت الشجرة عن الثمرة[3]. والله أعلم.

قوله: «على نعم».

جمع نعمة، وهي العطية، فالحمد والشكر صادقان في هذه المادة، ولا حاجة إلى جعل النعم بمعنى الإنعامات، كما فعل بعض القاصرين[4].

---

(١) آخر الورقة (٢/ب من ب).

(٢) آخر الورقة (٢/ب من أ).

(٣) هذا مثل قالته العرب استدلالاً بالشيء على وجود آخر.

(٤) هذا تحامل منه - رحمه الله - على قرينه في طلب العلم جلال الدين رحمه الله تعالى. راجع: شرح الجلال على جمع الجوامع: ١/١٠.

قوله: «يؤذن الحمد بازديادها».

إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم: ٧]، والإيذان بمعنى العلم اليقيني؛ إذ الملازمة[١] قطعية، وازداد: متعدٍّ ولازم كأصله[٢]، وقد ذكر بعض الشراح[٣] كل ما في هذا المقام لا تعلُّقَ له بالمقصود فاجتنبه.

قوله: «ونصلي على نبيك محمد».

أقول: جاء في بعض التفاسير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤] أي: لا أذكر إلا وذكرك مقرون بذكري[٤]، فلهذا جرت عادة المصنفين بالصلاة بعد الحمد، وأيضاً لـمّا كان شكر المنعم واجباً عقلاً

---

(١) الملازمة – لغة – امتناع انفكاك الشيء عن الشيء، واللزوم والتلازم بمعناه.

واصطلاحاً: كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً: كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل.

راجع: التعريفات: ص/٢٢٩، ومنطق المشرقيين لابن سينا: ص/١٨-١٩.

(٢) تقول: زاد الله النعم عليَّ فازدادت، وزادت، وأصله ازدياد.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/١٣، وتشنيف المسامع: ق(٢/أ).

(٣) هو الإمام الزركشي.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٢/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٢-١٣.

(٤) راجع: التفسير الكبير للرازي: ٥/١٦، والجامع لأحكام القرآن: ١٠٦/٢٠، وتفسير النسفي: ٣٦٥/٤.

[عـــند المعتزلة][1] ونقلاً [عندنا][2]، وشَكَرَ المنعم الحقيقي أردف شكره بـــشكر المنعم المجازي، إذ النِّعم الواصلة إلينا من الله - تعالى - في الدنيا والآخرة، إنما هي بواسطته ﷺ، وزاده شرفاً وتعظيماً، فلمّا أثنى على المنعم الحقيقي أراد الثناء على المنعِم المجازي.

والـــصلاة - لغة - الدعاء: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[3] أي: ادع لهـــم، والـــدعاء يلزمه التعظيم، فإن من دعوت له فقد عظمته، فأُطلق الملزوم، وأُريد اللازم[4]، فيكون مجازاً مرسلاً[5]، أي: ونعظم نبيك

---

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش (أ، ب).

(٢) كذلك مثل ما سبق.

(٣) وتمام الآية: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣].

(٤) يعنى أن الدعاء ملزوم يقتضي التعظيم الذي هو اللازم، واللازم: ما يمنع انفكاكه عن الشيء، وهو أقسام كثيرة.
راجع: التعريفات: ص/١٠، وشرح الأخضري على السلم: ص/١١، والمنطق المفيد: ص/١٦، والمنطق المنظم: ص/٢٦.

(٥) المجاز المرسل: كلمة استعملت في غير معناها الأصلي لعلاقة غير المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، وعند التحقيق نجد أن المثال الذي ذكره الشارح، وحكم بأنه مجاز مرسل لا ينطبق عليه تعريف المجاز المرسل الآنف الذكر. وإنما الذي ينطبق عليه هو تعريف الكناية التي هي لفظ أطلق وأريد لازم معناه، مع جواز إرادة ذلك المعنى، فعلى هذا يكون المثال كناية لا مجازاً.
راجع: الحدود للباجي: ص/٥٢، والتعريفات: ص/١٨٧، وجواهر البلاغة: ص/٢٩٠، والبلاغة الواضحة: ص/١١٠، ١٢٥.

بــأن نقول: يا إلــهنا صل عليه؛ أي: عظّمه وبجِّله، وإضافة النبي لتعظيم المضاف، ومحمد عطف بيان، أو بدل، والنبي: ذكر من بني آدم أُوحي إليه بشرع، وقولنا: ذكر أولى من قولهم: إنسان للإجماع[١] على عدم استثناء الأنثى من بني آدم، وهو أعم مطلقاً من الرسول: لاختصاصه بالكتاب، أو بتغــيير بعــض الأحكام، وهو فعيل بمعنى الفاعل، أو المفعول: ويجوز فيه الهمزة، والواو، فعلى الأول: من النبأ، وعلى الثاني: من النبوة، والوجه في الكل واضح[٢].

قوله: «هادي الأمة لرشادها، وعلى آله وصحبه، ما قامت الطروس والسطور لعيون الألفاظ مقام بياضها وسوادها».

أقول: الهادي اسم فاعل من الهداية، وهي الدلالة إلى ما يوصل إلى المطلــوب، سواء وصل به، أو قصر و لم يصل، كقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [فصلت: ١٧].

وقــيل: الهداية وجدان المطلوب. وليس بشيء إذ وجدان المطلوب هو الاهتداء لا الهداية.

---

(١) جاء في هامش (أ،ب): «الإجماع نقله البيضاوي في تفسيره، ومن قال بجوازه في الإناث محجوج بالإجماع، فلا يعول على قوله» هـــ من المؤلف.
وراجع: تفسير البيضاوي: ١/١٥٩.

(٢) سيأتي في آخر الكتاب الخلاف في ذلك مبيناً أكثر، وراجع: تشنيف المسامع: ق(٢/أ – ب)، وتفسير البيضاوي: ٢/٩٢ ، والتعريفات: ص/٢٣٩.

وعند أهل الحق الهداية قسمان: عامة: وهي الدلالة المذكورة، وخاصة: وهو خلق الاهتداء[١] لقوله: ﴿وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٢].

والأمة هنا بمعنى الجماعة، وأمَّته على قسمين:

أمة الدعوة، وأمة الإجابة / ق(٣/أ من ب)، والمراد أمة الدعوة، إذ هـو مرسـل إلى الناس كافة، ولكن منهم من اهتدى، ومنهم من ضل، والرشاد ضد الغيّ: وهو مصدر بمعنى الفاعل، أي: أمر ذي رشد وهو دين الإسـلام، والصراط المستقيم. والآل: أصله الأهل، وقيل: الأوْل، وخص استعماله - بعد القلب - بذَوي الشرف، والخطر بخلاف أصله، وآله ﷺ بـنو هاشـم وبنو المطلب، وقيل: أقاربه الأدنون، وقيل: كلٌّ مؤمن تقيّ آله[٣]. والصحب: اسم جمع للصاحب / ق(٣/أ من أ) كركب، وراكب،

---

(١) سيأتي في آخر الكتاب ذكر الهداية ومعناها مفصلاً.

(٢) وتمام الآية: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥].

(٣) الآل: يطلق بالاشتراك اللفظي على ثلاثة معان:

أحدها: الجند والأتباع كقوله تعالى: ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦].

والثاني: النفس كقوله تعالى: ﴿ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٨].

والثالث: أهل البيت خاصة، أو آله أتباعه على دينه، وهم جميع أمته، وهذا قول الإمام مالك، وقيل: بنو هاشم وبنو المطلب، وهو اختيار الشافعي وأصحابه.

راجع: المطلع على أبواب المقنع: ص/٣، وإيضاح المبهم: ص/٤، والإبهاج: ١/٥، والفوائد للأبناسي: ق (٢/ب).

والصحابي: من حضره وهو مؤمن ولو ساعة[١]، والطروس: جمع طرس، وهو الورق، والسطور: جمع سطر مصدر سطرت؛ أُريد به المفعول.

وما قيل[٢]: إن عطف السطور على الطروس عطف الجزء على الكل غلط فاحش؛ لأن الطروس هو الورق الذي هو محل السطر، وليس الحالُّ جزء المحلّ، وتفسير عيون الألفاظ بمعاني الألفاظ[٣] أفحش: إذ لا دلالة على المعنى بوجه من الوجوه، بل عيون الألفاظ نقوش الكتابة، وهو إشارة إلى ما ذكره بعض المحققين[٤] من أن اللفظ له وجود في التكلم، ووجود في الكتابة، ووجود في الذهن - عند القائل به - ووجود في اللوح المحفوظ، ولا شك أن نقوش الكتابة يشتمل على بياض الطرس، وسواد السطر، إذ نقش الكتابة مركب منهما، فبياض الطرس وسواد السطر عرضان[٥] قائمان بالمحلّين قياماً حقيقياً، والمحَلّان قائمان مقام بياض

---

(١) سيأتي تعريف الصحابي عند الكلام عليه.

(٢) القائل هو جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١٨/١.

(٣) الذي فسره هو جلال الدين المحلي في شرحه: ١٨/١.

(٤) راجع: المستصفى: ٢١/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٥.

(٥) العرض: هو الذي يحتاج في وجوده إلى محل يقوم به: كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به، والعرض ما ليس من ضرورته أن يلازم ولا يمتنع عن الشيء، وهو إما سريع الزوال كحمرة الخجل، وصفرة الوجل، وإما بطيء الزوال كصفرة الذهب، والشيب والشباب.

راجع: المستصفى: ١٤/١، والروضة: ص/٦، والعضد: ٧٩/١، والتعريفات: ص/١٤٨.

نقـــوش الكـــتابة وسوادها قياماً مجازيّاً: لاشتمال الـــمُحل على الحالّ، فالضمير في بياضها وسوادها راجع إلى الألفاظ على ما حققناه، ورجوع الضمير إلى الطروس والسطور - كما فعله بعض الشارحين[١] - لا صحة لـــه؛ إذ التقدير حينئذ: ما قامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس والسطور، وقيام الجوهر[٢]، وهو الطرس مثل مقام البياض الذي هو عَرَض قـــائم بـــه مما لا يقول به ذو عقل. هذا والتقييد بمثل هذه الأمور الحادثة الفانـــية كقولهم: «ما غرَّد القُمْريُّ»[٣]، «ما رنحت عذبات البان ريح صبا»[٤] وكمـــا فعلـــه المصنف مما يفيد الدوام بحسب العرف[٥]، ثم في الطروس

---

(١) هو الزركشي والمحلي.

راجع: تشنيف المسامع: ق (٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٨.

(٢) الجوهر: ما يقوم بنفسه، والقابل للأعراض المستفادة كالأمتعة، والمباني. أو هو ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع.

راجع: التعريفات: ص/٧٩، وكشاف اصطلاحات الفنون: ١/٢٠٣، ورسالة في علم المنطق: ص/١٧، وتسهيل علم المنطق: ص/٢٦.

(٣) القمري: نوع من الطيور ذات الأصوات المطربة، وغرد: رفع صوته بالغناء، وطرب به، فهو غرد وغريد، يقال: سمعت قُمْريّاً، فأغردني، والأغرودة غناء الطائر، أو الإنسان.

راجع: اللسان: ٤/٣٢٠، والقاموس المحيط: ١/٣٢٠، والمعجم الوسيط: ٢/٦٤٨.

(٤) هذا صدر بيت من بردة البوصيري، وعجزه:

وأطرب العيس حادي العيس بالنغم

راجع: البردة: ص/٣٦.

(٥) العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول.

راجع: اللسان: ١١/١٤٠، والتعريفات: ص/١٤٩.

والسطور صنعة بديعية، وهو قلب البعض[١]، وفي الألفاظ استعارة[٢] مكنية، وإضافة العيون تخييلية، وذكر البياض ترشيح.

قوله: «ونضرع إليك [- في منع الموانع - عن إكمال «جمع الجوامع» الآتي من فنَّي الأصول بالقواعد القواطع، البالغ من الإحاطة بالأصلين[٣] مبلغ ذوي الجد والتشمير، الوارد من زهاء مائة مصنف منهلاً يروي ويمير، المحيط بزبدة ما في شرحيَّ على المختصر والمنهاج، مع مزيد كثير»][٤].

أقول: الضراعة: هي الخضوع والتذلل؛ أي: نسألك خاضعين ضارعين أن تمنع وتدفع الموانع عن إكمال هذا الكتاب الذي هو «جمع الجوامع»، والجوامع: جمع جامع على خلاف القياس، أو جمع جامعة على القياس،

---

(١) وهو جناس غير تام لاختلاف اللفظين في ترتيب الحروف.

(٢) الاستعارة: تشبيه حُذِفَ أحد طرفيه، فعلاقتها المشابهة دائماً، وهي من المجاز اللغوي، وتنقسم إلى قسمين: تصريحية: وهي ما صرح فيها بلفظ المشبه به كقولهم: لمع البرق في كفه. شبه الموسى بالبرق بجامع اللمعان. ومكنية: وهي ما حُذِفَ فيها المشبه به، ورمز له بشيء من لوازمه، ويقال لها المرشحة كما في المثال الذي ذكره المصنف في قوله: «لعيون الألفاظ مقام بياضها» حيث حَذَفَ المشبه به، وهو الإنسان، ورمز إليه بشيء من لوازمه، وهي العيون التي هي قرينة المكنية، والقرينة إثبات العيون للألفاظ.
راجع: الإيضاح: ٢/٤٠٧، ٤٤٤، وأسرار البلاغة: ص/٢٢، وجواهر البلاغة: ص/٣٠٣، والبلاغة الواضحة: ص/٧٧، ٩٠.

(٣) يعني أصول الدين وأصول الفقه كما سيذكره بعد هذا.

(٤) ما بين المعكوفتين ذكر في نسخة (ب) وأما في نسخة (أ) فقال: «ونضرع إليك إلى قوله: وينحصر».

والفـــن: هـــو النوع، وأفانين الكلام: أنواعه، وإضافته إلى الأصول من إضافة العـــام إلى الخاص، وهو ظاهر، وما قيل[١]: إنه من إضافة المسمى إلى الاسم، فلـــيس بشيء، والأصول: أصول الفقه، وأصول الدين/ ق(٣/ب من ب)[٢] لإطلاقه وإن وجد لفظ الفن مثنًى - كما قيل[٣]-، فالأمر أوضح، وتحقيق معـــنى الأصول يأتي عن قريب في تعريف العلم، والقواعد: جمع قاعدة، والقاعدة أمر كلي[٤] ينطبق على جزئيات[٥] تعرف أحكامها منه كقولنا:

---

(١) القائل هو جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ٢١/١.

(٢) آخر الورقة (٣/ب من ب).

(٣) القائل هو الجلال المحلي حيث قال: «وفي نسخة بتثنيته، وهي أوضح» المحلي على جمع الجوامع: ٢١/١.

(٤) الكلي: هو ما لم يمنع نفس تصور مدلوله من أن نفهم فيه الشركة وذلك كالإنسان، فإن مدلوله - وهو حيوان ناطق - إذا تُصُوِّرَ لم يمنع من وقوع الشركة فيه: كزيد، وعمرو، وبكر لاندراجها تحته.
راجع: شرح مطالع الأنوار: ص/٤٥، والمحصول: ١/ق/٣٠٢/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٧، والتعريفات: ص/١٨٦، وكتاب الفوائد للأبناسي: ق(١٤/أ).

(٥) الجزئي: عكس الكلي وهو ما مَنَعَ نفس تصور مدلوله من أن نفهم فيه شركة، كخالد، فإن مدلوله - وهو الذات المشخصة - إذا تُصُوِّرَ منع ذلك من أن نفهم فيه شركة.
راجع: شرح مطالع الأنوار: ص/٤٥-٤٦، والمحصول: ١/ق/٣٠٢/١ ، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٧، وشرح المحلي على جمع الجوامع: ٢٧٤/١، والتعريفات: ص/٧٥، وشرح الأخضري على السلم: ص/٢٦، وإيضاح المبهم: ص/٧، والمنطق للمظفر: ٤٨/١.

كل أمر للوجوب، فهي قاعدة كلية[١]، فإذا أردنا أن نعرف أحكام الجزئيات قلنا: أقيموا الصلاة أمر، وكل أمر للوجوب، فأقيموا الصلاة للوجوب، ثم قد تطلق القاعدة، وقد تقيد، فيقال: معنا قاعدة كلية، فمنهم من قال: إنما تذكر الكلية مع القاعدة تأكيداً، وليس بشيء إذ ليس الموضع موضع تأكيد، بــل التحقيق أن القاعدة تارة تشتمل على جزئيات صِرفة، وتارة على قواعد، وتحـت تلـك القواعد تكون الجزئيات، فيطلق على الثانية القاعدة الكلية لاشـتمالها علـى الأمور الكلية، والقطعية تارة تكون بالنظر إلى متن الدليل كآيات الكتاب[٢]/ ق(٣/ب من أ)، والأحاديث المتواترة والإجماع المنقول تواتـراً، وتـارة بالنظر إلى الدلالة، وإن كان المتن ظنيّاً، وتارة بالنظر إلى وجـوب العمل كمظنون المجتهد، فإنه قطعي للعمل إذ لا يجوز له العدول عنه، فعلى هذا جميع القواعد قطعية، ولا حاجة إلى دعوى التغليب[٣] كما فعلـه بعـضهم[٤]؛ لأن التغلـيب مجاز لا يرتكب إلا عند تعذر الحقيقة،

---

(١) القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، بينما الضابط يجمع فروعاً من باب واحد.

راجع: الأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٥٠-٥١، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/١٦٧.

(٢) آخر الورقة (٣/ب من أ).

(٣) التغليب: هو ترجيح أحد المعلومين على الآخر وإطلاقه عليها.

راجع: التعريفات: ص/٦٣.

(٤) هو الإمام جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/٢٣.

والـــزهاء ممـــدود ومقـــصور بمعـــنى القدر، وعلى المد اقتصر صاحب «المشارق»[١].

قوله: «وينحصر إلى قوله: الكلام في المقدمات».

أقـــول: أي وينحـــصر «جمع الجوامع» في مقدمات، وسبعة كتب، انحـــصار الكل[٢] في الأجزاء[٣] كانحصار البيت في السقف والجدران؛ إذ

(١) صاحب المشارق هو القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو، أبو الفضل اليحصبي السبتي، عالم المغرب، الحافظ إمام أهل الحديث في وقته، وأعلم الناس بعلوم الحديث، والنحو، والأصول، واللغة، وكلام العرب وأيامهم وأنساهم، ولي قضاء سبتة، ثم غرناطة، وصف بالعلم، والذكاء، والفطنة، والفهم، والفقه، صنف التصانيف التي سارت ها الركبان شرقاً وغرباً، منها: الشفا، وطبقات المالكية، وشرح صحيح مسلم، والتاريخ والإعلام بحدود قواعد الإسلام، والإلماع في ضبط الرواية وتقييد السماع، ومشارق الأنوار على صحاح الآثار في تفسير غريب الحديث المختص بالصحاح الثلاثة، وهي الموطأ، والبخاري، ومسلم وهذا هو مراد الشارح، وتوفي سنة (٥٤٤هـ بمراكش).
راجع: قمذيب الأسماء واللغات: ٤٣/٢، ووفيات الأعيان: ٤٨٣/٣، وطبقات المفسرين: ١٨/٢، وتذكرة الحفاظ: ١٣٠٤/٤، وإنباه الرواة: ٣٦٣/٢، والديباج المذهب، ٤٦/٢، وشجرة النور الزكية: ص/١٤٠، وطبقات الحفاظ: ص/٤٦٨، وبغية الملتمس: ص/٤٢٥، وانظر نهاية ابن الأثير في كلامه على زهاء: ٣٢٣/٢.

(٢) الكل - لغة -: اسم مجموع المعنى، ولفظه واحد، واصطلاحاً: اسم الجملة مركبة من أجزاء محصورة، وقيل: مطلقة.
راجع: التعريفات: ص/١٨٦.

(٣) الجزء: هو ما يتركب منه ومن غيره كلٌّ، كالسقف والجدران للبيت، فكل منهما يقال له جزء، والبيت كل، كما ذكر الشارح.
راجع: شرح الأخضري على السلم: ص/٢٨، وإيضاح المبهم: ص/٨.

الانحصار قد يكون للكلي في جزئياته كانحصار الكلمة في الاسم، والفعل، والحرف، وما ذكر بعض الشراح[1] في تمثيل انحصار الكل في الأجزاء كانحصار الكلام في الاسم، والفعل، والحرف، فليس بشيء إذ الحرف لا يقع جزءاً من الكلام.

فإن قلت: كيف يصح الانحصار على الوجه الذي ذكرته، مع اشتمال الكتاب على علم الكلام، وخاتمة في التصوف؟

قلت: تلك المباحث الكلامية لم يذكرها قصداً، بل لَمَّا ذكر في آخر الكتاب مباحث الاجتهاد، وانجرَّ كلامه إلى بحث التقليد استطرد الكلام في علم الكلام، وهل التقليد جائز فيه أم لا؟ وذكر خاتمة في التصوف لأدنى مناسبة، ويدل على ذلك إفراد لفظ الفن في النسخ المعتبرة كما قدمناه، ثم وجه الضبط - في الحصر المذكور - أن ما ذكره في الكتاب: إما مقصود بالذات، أو يتوقف عليه المقصود؛ إذ ما لا يكون مقصوداً ولا موقوفاً عليه - مستدرك - لا يجوز ذكره، والمقصود بالذات إما مباحث الأدلة، وهي الكتاب والسنة، والإجماع والقياس والاستدلال، فوضع لها خمسة كتب، وإما مباحث ترجيح بعض الأدلة على بعض، فوُضِعَ له كتاب سادس، وإما مباحث المقصود الأصلي، وهي مباحث الاجتهاد وما يتعلق به من مباحث الإفتاء والتقليد، فوُضِعَ له كتاب سابع، وما لا يكون مقصوداً بالذات ويكون موقوفاً عليه هو المقدمات

(١) هو الإمام الزركشي في تشنيف المسامع: ق (٣/أ).

المذكورة[1]، وهي أمور تذكر أمام المقصود لارتباط بين المقصود وبينها، وهـــي على قسمين: ضروري: لا يجوز الشروع بدونه عقلاً، وهو / ق(٤/أ من ب) أمران: تصور العلم المشروع فيه بوجه، والتصديق بفائدة مَّـــا، وقـــسم آخر غير ضروري: وهو ما عدا هذين الأمرين، بل يوجب زيادة بصيرة في الطلب، وليس منحصراً في قدر معلوم.

واعلـــم أن الحـــصر في [أمـــثال][2] هذه الأمور استقرائي، يقلل الانتـــشار، ويسهل الأمر على الطالب، ومن رام حصراً عقليّاً فقد ركب شططاً.

---

(١) المقدمة - بفتح الدال، وكسرها - اسم مفعول، واسم فاعل: وهي ضد المؤخرة لغة، فإن لاحظنا أنها تُقدمنا لمقصودنا كسرنا الدال لأنها فاعلة، وإن لاحظنا أننا نقدمها على مقصودنا لنبنى عليها، ولنمهد بها فتحنا الدال، واصطلاحاً: ما يتوقف عليها الشروع في العلم من المعلومات يقال: مقدمة العلم لما يتوقف مسائله عليها كمعرفة حدِّه، وموضوعه، وغايته، وهي ثلاثة أقسام:

أ - مقدمة العلم: وهي من قبيل المعاني، وقد ذكرها الشارح، وعبر عنها بالضروري.

ب - مقدمة كتاب: وهي طائفة من الكتاب تقدم أمام المقصود لارتباطها به، وهي من قبيل اللفظ.

ج - مقدمة الدليل والقياس، وهي صغرى وكبرى يتكون منهما الدليل كقول المناطقة: العالَم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فالنتيجة العالم محدث.

راجع: شرح مطالع الأنوار: ص/٧ ، وبحر العلوم: ص/١٦، وحاشية عبد الرزاق الأنطاكي: ص/١٤، والرسالة الشمسية: ص/٤، ونفائس القرافي: (١/ق/٧/أ)، وحاشية العطار على شرح الخبيصي: ص/١٣، ونزهة الخاطر: ١/٢٣.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.



الكلام في المقدمات



الكلام في المقدِّمات

قوله: «أصول الفقه».

أقـــول: لما ذكر أن كتابه يشتمل على الأصول الآتي بالقواعد القواطع، واشـــتاقت نفس السامع إلى ذلك المؤلف الموصوف، فاستشرف للسؤال عنه، فأغنى السائل عن السؤال، وقال: أصول الفقه كذا، فأخذ بتعريفه.

واعلـــم أن حقيقة كل علم مسائله، ولا بد من أن نضبط تلك المسائل الكـــثيرة جِهَةَ الوحدة، فإن كل من طلب كثرة، وشرع في تحصيلها من غـــير ضبط جهة الوحدة يقع في ورطة الحيرة، ومن تلك / ق(٤/أ من أ) الجهـــة يـــؤخذ تعـــريفه، فإن كان ذلك الحد مسمًّى اسمه، فهو الحد[1]

(١) الحد - لغة -: المنع والفصل، ومنه سمي البواب حدّاداً؛ لأنه يمنع من يدخل الدار، وسمي التعريف حدّاً لمنع الداخل من الخروج، والخارج من الدخول، وسميت الحدود حدوداً لأنها تمنع من العود في المعصية.

وعند المناطقة: قول دال على ماهية الشيء، وقد يكون بجميع الذاتيات أو بعضها، وهذا هو المراد هنا، وهو نوعان:

أ - تام: وهو ما يتركب من الجنس، والفصل القريبين، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

ب - ناقص: وهو ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به، وبالجنس: كتعريف الإنسان بالناطق، أو بالجسم الناطق. =

الحقيقـــي، وإن كـــان مستلزماً له، فهو الرسم، وإن شئت زيادة تحقيق، فاسمـــع لمـــا يتلـــى عليك، فنقول: الماهية المعروفة على قسمين: حقيقية، واعتـــبارية؛ لأنها إما أن يكون لها تحقق في حد ذاتها - مع قطع النظر عن اعتـــبار المعتبر، أو لا؟ فالأولى: الحقيقية: كالإنسان، والمثلث[1]، والثانية:

= والحد - عند الأصوليين - الوصف المحيط بموصوفه، أو بمعناه، أو هو الجامع المانع؛ أي بجميع جزئيات المحدود، ويمنع من دخول غيرها فيها، وقيل: حد الشيء نفسه، وقيل: غير ذلك.

وعند الفقهاء: الحد عقوبة مقدرة شرعاً وجبت حقاً لله تعالى في معصية لتمنع من الوقوع في مثلها.

والرسم - لغة -: الأثر، والخاصة أثر من أثر الحقيقة التي تدل عليها وتميزها عن غيرها، وهو نوعان: تام: وهو ما يتركب من الجنس القريب، والخاصة: كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك.

وناقص: وهو ما يكون بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالجسم الضاحك.

راجع: المفردات: ص/١٠٩، والمصباح المنير: ١/١٢٤، ٢٢٧، والقاموس المحيط: ١/٢٨٦، والحدود للباجي: ص/٢٣، والعدة: ١/٧٤، والمستصفى: ١/٢١، والروضة: ص/١٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤، وشرح العضد: ١/٦٨، وكشف الأسرار: ١/٢١، والمسودة: ص/٥٧٠، والتعريفات: ص/٨٣، ١١٠-١١١، والدر المختار: ٤/٣، والروض المربع: ٣/٣٠٥، تكملة المجموع: ٣/٢٠، وشرح الأخضري على السلم: ص/٢٨، وإيضاح المبهم: ص/٩، وحاشية الباجوري: ص/٤٣، وشرح الكوكب المنير: ١/٨٩، وخلاصة المنطق: ص/٣٤، ومذكرات في علم المنطق: ص/٥٢، وضوابط المعرفة: ص/٥٨.

(١) جاء في هامش (أ، ب): «المثلث شكل أحاط به ثلاثة أضلاع متساوية».

الاعتــبارية كالأصول، والفقه إذ الواضع لهما اصطَلَح على أمور، ووضع بإزائها ألفاظاً.

ثم الماهــية الحقيقية لا تخلو إما أن يكون الواضع - حينئذ - وضع اللفــظ بإزائها متعلقه هو نفس الحقيقة، أو وجهاً واعتباراً من اعتباراتها، فتعريف الماهية الحقيقية على الأول تعريف حقيقي، سواء كان بالذاتيات[١] كلها أو بعضها، أو بالعرضيات[٢] وحدها، أو بالمركب منها. وبالاعتبار الــثاني تعريف اسمي، فالأول يفيد تصوير الماهية في الذهن، والثاني: يفيد تــصوير مفهــوم الاســم، فمنهم[٣] من اقتصر على هذا القدر، وحصر التعــريف في القسمين، ومنهم[٤] من زاد قسماً ثالثاً، وجعله تعريفاً لفظياً كقولــنا: الغضنفر الأسد، وهذا هو الحق إذ في التعريفين الأولين تحصيل

(١) الذاتي: ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه: كاللونية للسواد، والجسمية للإنسان؛ لأنهما لو خرجتا عن الذهن بطل فهمهما، وهو أقسام ذكرت في مصادرها.
راجع: منتهى الوصول والأمل: ص/٦، والتعريفات: ص/١٠٧.

(٢) العرضي: بخلاف الذاتي، وينقسم إلى لازم، وعارض، فاللازم لا يتصور مفارقته، وهو لازم الذات بعد فهمها: كالفردية للثلاثة، ولازم في الوجود خاصة كالحدوث للجسم.
راجع: منتهى الوصول والأمل: ص/٧.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «هو الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه»، وانظر قوله في حاشيته على المختصر: ١/١٧.

(٤) هو العلامة التفتازاني.
راجع: حاشيته على المختصر: ١/١٦-١٧.

مجهول إما حقيقة الماهية، أو مفهوم الاسم، وفي الثالث: لا تحصيل، بل تفسير لفظ بلفظ أشهر إذ السائل يعرف الحيوان المفترس من حيث إنه مدلول الأسد لا من حيث إنه مدلول الغضنفر، بل هو بحث لغوي، ولهذا يقبل المنع بخلاف الأولين: إذ التصور[1] لا يقبل المنع لأن التصور نفس الصورة في الذهن، فلا معنى لمنعه، ثم لا يخفى عليك أن هذا الاصطلاح يخالف اصطلاح المنطق[2]، إذ هناك تقسيم التعريف الأول إلى الحد، والرسم، ثم يقسم كل منهما إلى تام، وناقص، فالحدان بالذاتيات لا غير، ويختلفان نقصاناً وتماماً، والرسمان بالعرضيات كذلك، وهنا قد ذكرنا أن

---

(١) التصور: هو إدراك ماهية الشيء من غير حكم عليها بإثبات أو نفي: كإدراك حقيقة الإنسان، وهي كونه حيواناً ناطقاً من غير حكم عليها بشيء.
راجع: معيار العلم: ص/٦٧، والرسالة الشمسية للقطبي: ص/٤، وشرح الأخضري على السلم: ص/٢٤، وإيضاح المبهم: ص/٦.

(٢) هذا الفن يطلق عليه كذلك معيار العلم، وميزانه، ومدارك العقول وفن النظر، وكتاب الجدل، وقد عرف بتعاريف مختلفة، وذلك بحسب اختلاف النظر إليه، بمعنى هل هو وسيلة، أو غاية؟ فمنهم من عرفه على أنه وسيلة وآلة يتوصل به إلى غيره، فهو ليس مقصوداً لذاته، فقال: هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، ومنهم من عرفه على أنه غاية، ومقصود لذاته من غير ملاحظة أنه آلة، ووسيلة إلى غيره، فقال: هو علم يبحث فيه عن المعلومات التصورية والتصديقية بسبب أنها توصل إلى المجهولات التصورية والتصديقية.
راجع: البصائر للساوي: ص/٤، وشرح مطالع الأنوار: ص/١٥، وشرح الأخضري على السلم: ص/٢٣، وإيضاح المبهم: ص/٤، ومذكرات في علم المنطق: ص/٤.

الحـــد الحقيقي قد يكون بالذاتيات كلاً وبعضاً، وبالعرضيات - أيضاً - كـــذلك، والـــسر في ذلك أنهم هناك جعلوا مأخذ الاصطلاح الذاتيات، فحـــيث كانت كلاً أو بعضاً فحد، والعرضيات، فحيث كانت كلاً أو بعـــضاً فرسم، فإن كان كلاً فتام في الصورتين، وإن كان بعضاً فناقص، وهـــنا جعـــل المناط تقرُّر الماهية وتحققها في نفس الأمر وعدمه، مع قطع النظـــر عـــن كون المعرف ذاتياً[1]/ ق(٤/ب من ب) أو عرضياً، كلاً أو بعـــضاً، وهـــنا سؤال مشهور: وهو أن الحد عين المحدود، فكيف يُعرِّف الشيء نفسه؟

والجواب عنه: أن الأشياء تختلف باختلاف الاعتبارات، فالإنسان - مثلاً - إذا وقع محدوداً يعتبر الجنس والفصل[2] فيه إجمالاً، وفي الحد - وهـــو الحيوان الناطق - تفصيلاً، والمفصل أجلى من المجمل، فجاز أن يكون معرفاً له.

هـــذا خلاصـــة كلامهم في باب التعريف، مع تنقيح وتوضيح من جهتنا والله الموفق.

---

(١) آخر الورقة (٤/ب من ب).

(٢) الفصل: هو مقول على كثيرين مختلفين في العدد دون الحقائق في جواب أي شيء هو ذاته، ويعبر عنه بالصفة التي لا يتصور الموصوف إلا بها كناطق بالنسبة إلى الإنسان.
راجع تعريف الفصل في: معيار العلم: ص/٧٧، وبحر العلوم: ص/٧، وشرح الأخضري على السلم: ص/٢٦، وخلاصة المنطق: ص/٣٠، وتجديد علم المنطق: ص/٣٦.

قوله: «دلائل[1] الفقه الإجمالية».

أقـــول: قـــد تقرر - في غير هذا العلم - أن لفظ العلم يطلق على معان أربعة:

الأول: إدراك[2] الشيء، **الثاني:** ملكة تحصل للمدرِك بعد الإدراك، وبعد ملاحظة للمدرَك متكررة، وتسمى تلك الملكة عقلاً بالفعل النحوي

---

(١) جمع المصنف دليلاً على دلائل، ولو قال: أدلة كان أحسن لأن فعيلاً لا يجمع على فعائل إلا شاذّاً.

قال الأسنوي: «قال ابن مالك - في شرح الكافية الشافية -: «لم يأت فعائل جمعاً لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم، لكنه بمقتضى القياس جائز في العَلَم المؤنث كسعائد جمع سعيد اسم امرأة»».

قلت: قد تتبعت كتب الأصول فوجدت مجموعة من الأصوليين استعملوا نفس ما استعمله المصنف، ولعلهم أرادوا أنها جمع لدلالة لا أنها جمع لدليل، فيكون على هذا جمعاً قياسيّاً، والدلالة هنا تكون بمعنى الأمارة، وهي أعم من الدليل، ولو عبروا بالأدلة لخرج كثير من أصول الفقه كالعمومات، وأخبار الآحاد، والقياس، والاستصحاب، وغير ذلك، فإنها أمارات على الدليل لذا نجد الإمام الرازي يقول: «أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه، ثم قال: وطرق الفقه يتناول الأدلة والأمارات».

راجع: المحصول: ١/ق/١/٩٤، والإبهاج: ١/٢٤، ونهاية السول: ١/١٩، ومسلم الثبوت: ١/١٠.

(٢) الإدراك - لغة - بلوغ الشيء وتمامه، واصطلاحاً: إحاطة الشيء بكماله، وهو تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي، أو إثبات، ويسمى تصوراً، أو مع الحكم بأحدهما، ويسمى تصديقاً.

راجع: الفروق اللغوية: ص/٧٢، والتعريفات: ص/١٤.

مثلاً، فإنه بعد إدراك مسائله تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل إدراك تلك المسائل النحوية، ثم[١] / ق(٤/ب من أ) إذا توجه بالفعل - إلى تحصيل تلك المسائل وملاحظاتها تحدث له حالة أخرى تكون مبدأ التفاصيل، فتلك الحالة تسمى عِلماً إجمالياً، والتي ينشأ منها عِلْما تفصيلياً، وتارة يطلق على الأصول والقواعد المدركة من حيث تعلق العلم بها.

والمصنف استعمل العلم في القواعد، فإن لفظ أصول الفقه علم وضع بإزاء العلم الباحث عن أحوال الأدلة السمعية التي هي موضوع علم الأصول، أو هي مع الأحكام على ما اختاره بعض[٢] المحققين، فلا يحتاج - حينئذ - إلى إضافة العلم إليه إلا بياناً وتوضيحاً.

فلما قال: دلائل الفقه إجمالاً، أي: من حيث العلم بها إذ لا يقول ذو مسألة: إن الدلائل الإجمالية - مع قطع النظر عن تعلق العلم بها - نفس الفن والعلم المدون.

---

(١) آخر الورقة (٤/ب من أ).

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «هو صدر الشريعة» قلت: وهو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري الحنفي كان فقيهاً، أصوليّاً، محدثاً، مفسراً، لغويّاً، أديباً متكلماً، له مؤلفات، منها: شرح كتاب الوقاية، واختصره في مؤلف سماه النقاية والتنقيح في الأصول، وشرحه في كتابه التوضيح، وتوفي ببخارى سنة (٧٤٧هـ).
راجع: تاج التراجم: ص/٤٠، والفوائد البهية: ص/١٠٩، والفتح المبين: ٢/١٥٥، والأعلام للزركلي: ٤/٣٥٤، وراجع رأيه الذي ذكره الشارح في المسألة في كتابه تنقيح الأصول: ١/١٠.

فـــإذا تقرر هذا، فنقول: من زاد - في التعريف - لفظ المعرفة كما فعلـــه[١] البيضاوي[٢]، أو قيد العلم كما فعله ابن الحاجب[٣]، فقد صرح بالمراد، وأبرز المقدر[٤].

---

(١) قال البيضاوي: «أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالاً».
راجع: المنهاج مع نهاية السول: ١/٥.

(٢) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي الشيرازي، كان إماماً، مبرزاً، نظاراً، خيّراً، صالحاً، متعبداً، برع في الفقه والأصول والتفسير، جمع بين المعقول والمنقول، ولي القضاء بشيراز، له مؤلفات كثيرة منها: طوالع الأنوار، ومنهاج الوصول، وشرح المحصول، وشرح مختصر ابن الحاجب، وأنوار التنـــزيل في التفسير، وشرح مصابيح السنة للبغوي، والكافية في النحو، توفي سنة (٦٨٥هـــ) على الراجح.
راجع: مرآة الجنان: ٤/٢٢٠، وطبقات الأسنوي: ١/٢٨٣، والبداية والنهاية: ١٣/٣٠٩، وطبقات ابن قاضي شهبة: ٢/٢٢٠، ونفح الطيب: ٢/٧٣٧، وشذرات الذهب: ٥/٢١٤، ومفتاح السعادة: ١/٤٣٦، والقاضي ناصر الدين البيضاوي للدكتور جلال الدين.

(٣) هو عثمان بن عمرو بن أبي بكر بن يونس، ولد بأسنا سنة (٥٧٠هـــ)، وأخذ العلم عن الكثير من شيوخ عصره كان إماماً، فاضلاً، أصوليّاً، متكلماً، نظاراً، مبرزاً، علامة متبحراً، محققاً، أديباً، شاعراً، له مؤلفات في غاية التحقيق والتدقيق والإجادة، اعتنى بها العلماء شرقاً وغرباً، منها: الأمالي، وشرح المفصل، والكافية في النحو، ومختصر منتهى الوصول والأمل، والمنتهى، وغيرها، توفي سنة (٦٤٦هـــ) بالإسكندرية.
راجع: الديباج المذهب: ص/١٨٩، وشجرة النور الزكية: ص/١٦٧، وغاية النهاية: ١/٥٠٨، ووفيات الأعيان: ١/٣١٤، وذيل الروضتين: ص/١٦، والطالع السعيد: ص/١٨٨.

(٤) قال ابن الحاجب: «أما حدُّه لقباً: فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية». مختصر المنتهى: ١/١٨.

وتعـــريف أصـــول الفقه - على ما فعله المصنف - إنما هو للمعنى اللقـــبي، إذ هـــو مركب إضافي له ثلاثة أجزاء: المضاف، والمضاف إليه، ومعـــنى الإضافة، وهو الجزء المعنوي، فمنهم من نظر إلى الأصل، وعرف الأجـــزاء، ومنهم من عرف اللقبي، وترك المعنى الإضافى لكون اللقبي هو الأصل والمراد هنا[1].

والـــدلائل[2] الإجمالـــية: هـــي القضايا الكلية التي يستدل بها على المسائل الفقهية كقولنا: هذا حكم دل على وجوبه القياس، وكلٌّ ما دل

---

(١) من الأصوليين من عرف أصول الفقه باعتبار الإضافة وهؤلاء قسمان: فالغزالي والآمدي ومن معهما عرفوا الفقه أولاً، والإمام الرازي، وابن النجار الحنبلي، والشوكاني، وغيرهم عرفوا الأصل أولاً، ومن الأصوليين من عرف أصول الفقه باعتبار اللقب كالشاشي الحنفي والبيضاوي والمصنف وغيرهم.

فمن قدم التعريف اللقبي نظر إلى أن المعنى العلمي هو المقصود في الإعلام، وأنه من الإضافي بمنـــزلة البسيط من المركب، ومن قدم الإضافي نظر إلى أن المنقول عنه مقدم، وإلى أن الفقه مأخوذ في التعريف اللقبي، فإن قدم تفسيره أمكن ذكره في اللقبي وإلا احتيج إلى إيراد تفسيره تارة في اللقبي، وتارة في الإضافي، كما في أصول ابن الحاجب.

راجع: أصول الشاشي: ص/٨، والمستصفى: ٤/١، والمحصول: ١/ق/١/٩١، والإحكام للآمدي: ٥/١، ومختصر ابن الحاجب: ١٨/١، والإبهاج: ١٩/١، والتلويح على التوضيح: ٨/١، ونهاية السول: ٥/١، وشرح الكوكب المنير: ٣٨/١، وإرشاد الفحول: ص/٣، وتشنيف المسامع: ق (٣/ب).

(٢) راجع تعريف الدلالة وأقسامها في: شرح تنقيح الفصول: ص/٢٣، والتعريفات: ص/١٠٩، وشرح الكوكب المنير: ١٢٥/١، وسيأتي بيان لها أكثر في ص/٤٣١ وما بعدها.

علــى وجــوبه القياس فهو واجب، فهذا واجب، وكقولنا: كلّ ما دل القــياس على وجوب شيء فهو واجب. لكن هذا الشيء مما دل القياس على وجوبه فهو واجب، أو لم يجب، فلا يدل على وجوبه، فتلك الدلائل الكلية - أبداً - إما أن تجعل كبرى الشكل[1] الأول، أو مقدّماً في القياس الاســتثنائي[2] ثم المختار - في تعريفه - زيادة لفظ العِلْم كما فعله الشيخ ابــن الحاجب: لأن العلم يُستعمل في الكليات، والدلائل المذكورة كلية علــى مــا حققناه آنفاً بخلاف المعرفة، فإنها تستعمل في الجزئيات، ولهذا

(١) لأن القياس الاقتراني تنحصر أشكاله، أي هيآته التي يأتي عليها في أربعة أشكال، وذلك بحسب هيآت الحد الوسط، والمراد هنا هو الشكل الأول، وهو أن يكون الحد الوسط محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، ومثاله: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، ينتج من الشكل الأول: كل إنسان حساس، ويسمى الشكل الكامل، وكبرى الشكل الأول هي الأخرى عكس الاستثنائي.

راجع: تحرير القواعد المنطقية: ص/١٥٣، وشرح الأخضري على السلم: ص/٣٢، وإيضاح المبهم: ص/١٢، وآداب البحث والمناظرة: ص/٦٥، وتسهيل المنطق: ص/٥٢.

(٢) القياس الاستثنائي: هو ما تكون فيه النتيجة أو نقيضها مذكورة بالفعل ويسمى - أيضاً - قياساً شرطيّاً كقولهم: إن كان هذا جسماً، فهو متحيز، لكنه ليس بمتحيز ينتج أنه ليس بجسم، ونقيضه قولهم: إنه جسم مذكور في القياس، أو يكون عين النتيجة كقولهم: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود لكن الشمس طالعة، فالنهار موجود، فهذه النتيجة مذكورة هيئتها الاجتماعية في تالي القياس، والشرطية فيه هي الكبرى، والاستثنائية هي الصغرى عكس الاقتراني كما تقدم ذكره، وسمي قياساً استثنائيّاً مع أن حرف الاستثناء في هذا الفن هو لفظة (لكن) خاصة إنما هو اصطلاح منطقي.

اخـــتاره المحققـــون - في تعريف علم المعاني[١] - إذ أحوال اللفظ العربي جزئيات.

قوله: «وقيل: معرفتها».

أقـــول: قد عرفت أنه الحق، وقال بعض الشراح[٢] - هنا كلاما يقتضى منه العجب - وهو أن ما ذكره المصنف أولاً واختاره هو الأولى لقربه من معناه اللغوي؛ إذ الأصول - لغة - الأدلة / ق(٥/أ من ب) وفساده من وجوه:

الأول: أنـــك قد عرفت أن تعلق العلم بالدلائل مما لا بد منه حتى يصير عِلْماً مدوناً.

الــثاني: أن قـــوله: إذ الأصول - لغة - الأدلة. غلط فاحش؛ لأن الأصـــول جمـــع أصل، والأصل ما ينبني عليه غيره[٣] كالجدران للسقف،

---

(١) حيث عرفوه بأنه علم يعرف به أحوال اللفظ العربي الذي يكون به مطابقاً لمقتضى الحال بحيث يكون وفق الغرض الذي سيق لأجله.
راجع: الإيضاح: ٨٤/١، وجواهر البلاغة: ص/٤٦.

(٢) هو جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع ٣٣/١-٣٤.

(٣) هذا أحد تعريف الأصل لغة، وأما في الاصطلاح فله عدة معان بحسب كل اصطلاح فيقال: أصول الفقه طرقه، وهو المراد عند الأصوليين ويطلق الأصل على الراجح من الأمرين كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة دون المجاز، والأصل براءة الذمة، والأصل بقاء ما كان على ما كان، ويطلق الأصل على القاعدة المستمرة كقولهم: أكل الميتة على خلاف الأصل، أي على خلاف القاعدة المستمرة، ويطلق الأصل على المقيس عليه، وهو ما يقابل الفرع في باب القياس، وعلى هذا عرف الإمام الباجي الأصل بقوله: «ما قيس عليه الفرع بعلة مستنبطة منه». =

والحقيقة للمجاز، والدليل للمدلول، إذ الانبناء أعم من الحسيّ والعقلي، فالدليل من جملة ماصدقات الأصل لأنه وضع له لغة؛ إذ الألفاظ إنما توضع للمفهومات كالإنسان، فإنه موضوع للحيوان الناطق، لا لزيد، وعمرو، وبكر، وإن صدق عليها.

الثالث: أنه لو كان الأمر كما زعم فلا معنى للقرب؛ إذ الأصول إذا كانت - لغة - الأدلة، ولم يُقَدَّر فيه معنى العلم وتعلقه بها، فالقرب بماذا يعتبر؟ إذ الشيء لا يقرب من نفسه، ومفاسد قلة التأمل أكثر / ق(٥/أ من أ) من أن يحيط بها نطاق البيان[1] ومن قال

= راجع: الحدود للباجي: ص/٧٠، وتنقيح المحصول: ٤/١، والنفائس: (١/٢٠/أ). وشرح تنقيح الفصول: ص/١٥، ونهاية السول: ٧/١، والبحر المحيط: (١/٥/أ)، وفواتح الرحموت: ٨/١، وشرح الكوكب المنير: ٣٨/١، وإرشاد الفحول: ص/٣.

(١) هذا تحامل من الشارح على المحلي رحمهما الله جميعاً، مع أن المحلي لم ينفرد بذلك بل تبع المصنف فيه كما تبعه الزركشي، ونقله عن الأصوليين كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والفخر الرازي، والآمدي، وابن دقيق العيد، وغيرهم.

قال الزركشي: «الدلائل جنس، والإجمالية فصل أُخرِج به الأدلة التفصيلية وهو الفقه، ومعنى الإجمالية كما قال أبو الحسين في المعتمد: أنها غير معينة..... فلهذا قيدنا الأدلة بالإجمالية، وهذا هو المختار في تعريفه». تشنيف المسامع: ق (٣/أ).

راجع: المعتمد: ٦/١، والبرهان للجويني ٨٥/١، والمحصول: ١/ق/٩٤/١، والإحكام للآمدي: ٦/١، وقد اعترض على المصنف في تعريفه لأصول الفقه وما اختاره، وقد أجاب المصنف على الاعتراض وفنده، وبين سبب اختياره لذلك. راجع: منع الموانع عن جمع الجوامع ق (٣/أ).

- من المحققين[1] -: إن الأصول يجوز إبقاؤه على معناه اللغوي، أراد بالأصول جميع ما يستند إليه الفقه من الأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح، إذ المجموع هو الذي يبنى عليه الفقه لا الأدلة وحدها على ما توهمه المصنف[2].

قوله: «والأصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها».

أقول: هذا كلام قليل الجدوى لأن أصول الفقه إذا كان عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستقلال، فبالضرورة من كان عالماً بتلك القواعد يكون أصولياً، كما أن الفقه لما كان عِلْماً باحثاً عن أفعال المكلفين من حيث الصحة والفساد كان عالماً بالأفعال المذكورة من تلك الحيثية، فهو فقيه بلا ريب، وكأنه احترز بذلك عن سبق الوهم إلى أن الأصولي مَنْ جمع القواعد ودوَّنها لا من عرفها بعد التدوين لكنه[3] بعيد جداً[4].

---

(١) يعني بهم القاضي الباقلاني، والجويني، والرازي، والآمدي، وابن دقيق العيد، وغيرهم كما تقدم.

(٢) قلت: وما المانع من أن يكون مراد المصنف بالأدلة جميع ما استند إليه الفقه من الأدلة السمعية والاجتهادية والترجيح، لا الأدلة السمعية وحدها كما فهمه الشارح؟ وعلى هذا فيكون المصنف مع المحققين في حملنا لكلامه على ما حمل عليه كلامهم الشارح.

(٣) يعود الضمير في قوله: «لكنه» إلى قوله: «وكأنه احترز عن سبق الوهم... إلخ».

(٤) وجه استبعاد الشارح لهذا الاحتمال هو أنَّ من عرَف القاعدة الأصولية أو القواعد الأصولية بعد تدوينها وفهمها يطلق عليه أصولي كمن جمع القواعد ودونها، فلا يخرج عن مطلق الوصف.

وأمــا حال الاستفادة والمستفيد، فهما من أجزاء العلم المعرف؛ إذ المــراد بكيفية الاستفادة معرفة استنباط الأحكام من الأدلة كتقديم النص على الظاهر، والمتواتر على الآحاد، وذلك الباب السادس الذي وضعه في التعادل والتراجيح.

وحال المستفيد: عبارة عن صفات المجتهد والمقلد؛ إذ كل منهما يستفيد الأحكام، وإن كان طريق الاستفادة مختلفاً؛ إذ دليل المجتهد النصوصُ، ودليل المقلد قولُ المجتهد الذي قلده، فلو ذكرهما - في تعريف العلم - كما فعله غيره(١) كان أولى(٢).

قال: «والفقه [العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية](٣)».

---

(١) كالبيضاوي، وابن الحاجب، وغيرهما.

راجع: منتهى الوصول والأمل: ص/٣، والإبهاج: ١/١٩، ونهاية السول: ١/٥.

(٢) وقد رجح الزركشي والمحلي هذا الرأي في شرحيهما على جمع الجوامع.

راجع: تشنيف المسامع: ق (٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤١.

قلت: وقد ذهب البعض إلى أن الصواب هو أن الأصول هي الأدلة الإجمالية والمرجحات فقط، أما مباحث الاجتهاد، فبعض مسائله فقهية كمسألة جواز الاجتهاد له ﷺ، وبعضها اعتقادية كقولهم: المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب.

راجع: حاشية البناني على المحلي: ١/٤١.

(٣) ما بين المعكوفتين من (ب) وفي (أ) «والفقه إلى آخره».

أقـــول: عرف الفقه بالمعنى المصطلح عليه، وترك المعنى اللغوي[١]؛ لقلة جدواه أو لكونه معلوماً على ما فعله في تعريف الأصول، فقال: الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[٢].

فقوله: «العلم» جنس، وقوله: «بالأحكام» يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات والأفعال وإن أريد بالذوات الموضوعاتُ[٣]، وبالصفات المحمولاتُ[٤]،

---

(١) الفقه – في اللغة –: الفهم، والمعرفة قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] أي: لا تعرفون، وقال عليه الصلاة والسلام: «رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» أي: أفهم.
راجع: القاموس المحيط: ٢٨٩/٤، والنفائس: (١/٩/ب)، والمعتمد: ٤/١، والمستصفى: ١/ ٤، وروضة الناظر: ص/١٣، والإحكام للآمدي: ٥/١، والكاشف عن المحصول: ٢٦/١-٢٧، والمحلي على الورقات: ص/١٤، وإرشاد الفحول: ص/٣.

(٢) قد عرف الفقه اصطلاحاً بتعاريف مختلفة:
راجع: المعتمد: ٨/١، والبرهان: ٨٦/١، والحدود للباجي: ص/٣٥، والمستصفى: ٤/١، وشرح العضد على المختصر: ٢٥/١، وفواتح الرحموت: ١٠/١.

(٣) الموضوعات: هي الحد الأصغر في القياس الاقتراني، وهو موضوع النتيجة، والغالب فيها أنها تكون أقل أفراداً من المحمول.

(٤) المحمولات: هي الحد الأكبر في القياس الاقتراني، وهو النتيجة، والغالب فيها أنها تكون أكثر أفراداً من الموضوع، وذلك كقـــول المناطقة: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث، فموضوع هذه النتيجة: العالم متغير وهو الحد الأصغر، ومحمولها: وكل متغير حادث، وهو الحد الأكبر، والمقدمة الأولى التي فيها الحد الأصغر مقدمة صغرى، والمقدمة الثانية التي فيها الحد الأكبر مقدمة كبرى، والمكرر، وهو متغير هو الحد الأوسط، وهيئة التأليف من المقدمتين هي صورة القياس، وتسمى شكلاً.
راجع: إيضاح المبهم: ص/١٣، وشرح الأخضري على السلم: ص/٣٣، ورسالة في علم المنطق: ص/٣١.

فــلا حاجــة إلى ذكــر الأفعــال، وبقيد «الشرعية» أخرج الأحكام العقلية كالتماثل والتخالف، وبقوله: «العملية» أخرج الاعتقادات كوحدة الصانع - تعــالى - وقِدَمــه، وبقوله: «من أدلتها التفصيلية» علم الله - تعالى - وعلم جــبريل، وعلم الرسول عليهما أفضل الصلاة وأكمل التسليم، إذ هذه العلوم بالأحكام ليست عن الأدلة[1]، وزاد بعضهم[2] لفظ الاستدلال، ولا حاجة إليه إذ أخذ الحكم من الدليل مشعر بالاستدلال[3]/ (٥/ب من ب).

والحكم - في العرف العام - إسناد أمر إلى آخر إيجاباً وسلباً.

وعــند الأصــوليين: خطــاب الله - تعالى - المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، والأول: هو المراد هنا، وإلا يكون قيد الشرعية ضائعاً.

وقوله: «المكتسب» مرفوع صفة للعلم مخرج لعلم المقلد؛ لأنه ليس مكتسباً من الأدلة إذ معنى الاكتساب من الدليل أن ينظر في الدليل على وجه الاستدلال، فيؤدي ذلك النظر إلى العلم.

ولا شــك أن المقلد ليس بهذه الصفة، وإن كان علمه مأخوذاً من الدليل لكن لا بالمعنى المذكور، بل دليل المقلد - في التحقيق - قول مقلده.

والدلائل التفصيلية: هي الأدلة الجزئية التي[4] / ق(٥/ب من أ) أقيمت على الأحكام الفقهية كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

---

(١) لأن علم الله - تعالى - صفة من صفاته الأزلية تابعة لذاته سبحانه.

(٢) هو الإمام ابن الحاجب في مختصره: ١/٢٥، وانظر التلويح: ١/١٣.

(٣) آخر الورقة (٥/ب من ب).

(٤) آخر الورقة (٥/ب من أ).

واعلـــم أن هنا سؤالاً[١] لبعض المحققين يعسر التغضّي عنه وهو أن الأحكام إما أن يراد بها البعض أو الكل، لا جائز أن يكون المراد هو الكل لثبوت «لا أدري» عمن هو فقيه بالإجماع[٢]، ولا البعض لدخول المقلد[٣].

ولـــمّا أجيب بأن المراد هو الكل، ولا يقدح «لا أدري»؛ إذ المراد لـــيس الكل بالفعل، بل التهيؤ للكل، ومن ثبت عنه «لا أدري» كان متهيئاً[٤] له.

اعتـــرض - ثانياً - بأن التهيؤ البعيد حاصل لكل أحد، والقريب ليس له ضابط.

---

(١) قلت: هناك إيرادات على حد الفقه أوردها ابن الحاجب والأسنوي ونقلها الشارح عنهما هنا.

راجع: مختصر ابن الحاجب: ١/٢٩، ونهاية السول: ١/٢٥.

(٢) كالإمام مالك رحمه الله، فيلزم خروجه من الاجتهاد لو قلنا: إن المراد بالأحكام كلها؛ لأنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع وقال في ست وثلاثين: لا أدري.

راجع: العضد على المختصر: ١/٣٠، ونهاية السول: ١/٢٥.

(٣) لأن الحد لا يكون مطرداً لدخول المقلد في التعريف إذا عَرَف بعض الأحكام.

(٤) بأن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بأن يرجع إليه فيحكم، وعدم العلم في الحالة الراهنة لا ينافيه لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة، أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زماناً.

راجع: شرح العضد على المختصر: ١/٣٢.

لا يقال: المعنى به أن يعلم كل مسألة يتوجه إليها بالاجتهاد؛ لأن أبا حنيفة[١] مات، ولم يدر معنى الدهر[٢]، مع كونه مجتهداً بالإجماع. وأيضاً بعض المسائل لا مساغ للاجتهاد فيه، والبعض - أيضاً - لا يجوز لأنه إما أن يراد به البعض المعين كنصف الأحكام مثلاً أو الثلث ولا دلالة

(١) هو الإمام الفقيه الكبير المجتهد النعمان بن ثابت مولى تيم الله بن ثعلبة أحد الأئمة الأربعة، ولد سنة (٨٠هـ) اشتهر بتعبده وورعه وفقهه وعلمه، كان دمث الأخلاق، حسن المنطق، قوي الحجة، عرض عليه القضاء فرفضه وامتنع أن يقبله، وقد أجمع العلماء على تقدمه في الفقه والورع، وأثنى عليه الكثير كالإمام مالك، والشافعي، ووكيع وغيرهم.

قيل: أدرك أنس بن مالك، وأخذ عن الكثيرين، وتوفي سنة (١٥٠هـ).

راجع: تاريخ البخاري الكبير: ٨/٨١، والتاريخ الصغير: ٢/٤٣، وتأريخ بغداد: ١٣/٣٢٣، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٨٦، ومرآة الجنان: ١/٣٠٩، ووفيات الأعيان: ٥/٤١٥، وسير أعلام النبلاء: ٦/٣٩٠، وميزان الاعتدال: ٤/١٦٥، وتذكرة الحفاظ: ١/١٦٨، والجواهر المضيئة: ١/٢٦، وأبا حنيفة لأبي زهرة.

(٢) يعني في قوله ﷺ: «لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر» وفي رواية: «لا تسبوا الدهر، فإن الله عز وجل قال: أنا الدهر الأيام والليالي أحددها، وأبليها، وآتي بملوك بعد ملوك». ورواية البخاري: «يؤذيني ابن آدم بسب الدهر، وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل، والنهار».

راجع: صحيح البخاري: ٦/١٦٦، وصحيح مسلم: ٧/٤٥، ومسند أحمد: ٢/٣٩٥، ٤٩١، ٤٩٦، ٤٩٩، ٥/٢٩٩، ٣١١، وسنن أبي داود: ٢/٦٥٨، وراجع شرح الحديث وما قيل في معناه: شرح مسلم للنووي: ١٥/٢-٣، وفتح الباري: ١٠/١٩٥ وما بعدها، وعون المعبود: ١٤/١٩١، والفتح الرباني: ٢٠/١٠-١١.

علـــيه، أو مـــا ينطلق عليه البعض وإن قلّ؛ لأنه يلزم أن من عرف ثلاث مسائل من الدليل كان فقيهاً، وليس كذلك.

الجواب: نختار الكل، والمراد بالتهيؤ القريب.

قـــوله: «لـــيس له ضابط» قلنا: ممنوع إذ هو ملكة يقتدر بها على إدراك الأحكام الجزئية، وإطلاق العلم على الملكة المذكورة شائع.

قـــوله: «لم يـــدر معنى الدهر»، قلنا: لا يمتنع ذلك لجواز أن يكون بسبب تعارض الأدلة(١).

قوله: «لا مساغ فيها للاجتهاد».

قلـــنا: ممـــنوع بدلـــيل حديث معاذ(٢) حيث لم يستثن شيئاً من الأحكام(٣)، أو نختار البعض.

---

(١) يعني الأحاديث التي وردت في النهي عن سب الدهر، وقد تقدمت بألفاظها المختلف فيها.

(٢) هو الصحابي الجليل معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، أبو عبد الرحمن الأنصاري الخزرجي الإمام المقدم في علم الحلال والحرام، شهد العقبة وبدراً والمشاهد كلها، وقد ولاه النبي ﷺ القضاء في اليمن، وقدم منها في خلافة أبي بكر، ولحق بالجهاد والجيش الإسلامي في بلاد الشام، قال عمر: «عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ، ولولا معاذ لهلك عمر»، وتوفي في الشام في الطاعون سنة (١٧هـ وقيل: ١٨هـ) وعاش ٣٤ سنة.
راجع: الإصابة: ٤٣٦/٣، وصفة الصفوة: ٤٨٩/١، وتهذيب الأسماء واللغات: ٩٨/٢، وشذرات الذهب: ٢٩/١.

(٣) حديث معاذ رواه أحمد، وأبو داود، وابن سعد، وابن حزم، والبيهقي، وابن عبد البر، والترمذي، والنسائي، والدارمي، ولفظه: حدثنا وكيع عن شعبة عن أبي عون عن =

= الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله».

هذا الحديث يذكره الفقهاء في كتبهم، ويعتمدون عليه، ومعناه صحيح أما ثبوته، فقد اختلف فيه لجهالة الحارث بن عمرو وأصحاب معاذ، فأبو داود سكت عنه، وصحح الدارقطني إرساله، وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل. وضعفه البخاري، وابن الجوزي، وابن حزم، وكذب تواتره، وعده الجوزقاني في الموضوعات، وحكم بأنه باطل.

وقد مال إلى القول بصحته غالب الفقهاء، وقوى جانبهم أبو بكر الرازي، وأبو بكر ابن العربي، والخطيب البغدادي، والحافظ ابن القيم وقالوا: الحارث بن عمرو ليس مجهول العين، فهو ابن أخي المغيرة بن شعبة، ولا مجهول الوصف لأنه من كبار التابعين، والشيوخ الذين روى عنهم هم من أصحاب معاذ، ولا أحد من أصحاب معاذ مجهول فهم معروفون بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى، وليس فيهم متهم، ولا كذاب، ولا مجروح إضافة إلى أن الخطيب البغدادي ذكر له طريقاً آخر عن عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهو إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة مع أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قوله ﷺ: «لا وصية لوارث»، وقوله - في البحر -: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»، وقوله: «الدية على العاقلة» وقوله: «إذا اختلف المتبايعان - في الثمن والسلعة قائمة - تحالفا وترادا البيع». وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة السند، ولكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها - عندهم - عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له. =

قوله: «من عرف ثلاث مسائل من الدليل كان فقيهاً».

قلنا: كذلك أي من كان له ملكة الاستنباط من الأدلة فهو فقيه، وإن كانت معلوماته قليلة لكونه ذا ملكة، وهي كافية، وذكر الفرعية في تعريف

= قلت: وبعد النظر - في هذا الحديث وما تكلم فيه - يتبين بأن كلاًّ من الفريقين له نظرته، ودليله فيما ذهب إليه، فالذين ضعفوه نظروا إلى سنده بغض النظر عن صحة معناه، أو بأن له نصوصاً أخرى تشهد لصحة معناه. والذين صححوه نظروا إلى صحة معناه - وإن كانوا قد دافعوا عن سنده - إضافة إلى الأدلة الأخرى الصحيحة التي تشهد له وتدعو إلى الاجتهاد عند عدم النص، والاجتهاد متفق على القول به عند الفريقين بشروطه، لكن الذين صححوا الحديث جعلوه دليلاً على العمل بالاجتهاد إضافة إلى غيره من الأدلة، والذين ضعفوه يقولون بالاجتهاد أيضاً لا لهذا الحديث، بل للأدلة الأخرى الصحيحة كحديث: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر» رواه مسلم: ١٣١/٥، والنسائي: ٢٢٣/٨.

راجع في رواية الحديث: مسند أحمد: ٢٣٦/٥، ٢٤٢، وسنن الترمذي: ٣٩٤/٢، وسنن أبي داود: ٢٧٢/٢، وسنن النسائي: ٢٠٣/٨، وسنن الدارمي: ٦٠/١، والسنن الكبرى للبيهقي: ١١٤/١٠، وجامع الأصول: ١٧٧/١٠، والطبقات لابن سعد: ٣٤٧/٢، والإحكام لابن حزم: ٦٩٨/٥، وجامع بيان العلم: ٦٩/٢.

وراجع الكلام على سنده: الفقيه والمتفقه: ١٨٩/١، والإحكام لابن حزم: ٦٩٨/٥، والأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير للجوزقاني: ١٠٥/١، وإعلام الموقعين: ٢٠٢/١، والعلل المتناهية: ٧٥٨/٢، وتلخيص الحبير: ١٨٢/٤، ونصب الراية: ٦٣/٤، وتحفة الأحوذي: ٥٥٦/٤، وعون المعبود: ٥٠٩/٩، والفتح الرباني: ٢٠٨/١٥، والميزان: ٤٣٩/١، والتقريب: ١٤٣/١، ١٨٧/٢.

الفقه أولى من ذكر العملية إذ المتبادر من العملية ما يكون بالجوارح، ويورد - حينئذ - خروج النية من المسائل الفقهية[١].

ويجـــاب بأن العملي أعم من عمل الجوارح والقلب، ويرد بأنه غير مانع لدخول العقائد كلها.

ويجاب بأن العملي ما يتعلق بكيفية عمل، والعقائد لا تتعلق بكيفية عمل، والفرعية خالية عن هذه الاعتراضات، فكان أولى[٢].

لا يقال: العلم أعم من التصورات والتصديقات[٣]، فيلزم أن يكون تصور الأحكام الشرعية العملية فقهاً لأنّا نقول العلم - عند الأصوليين - حقيقة في الاعتقاد الجازم المطابق الثابت لموجب ولذلك توجه الاعتراض بأن الفقه من باب الظنون، فلا يكون علماً[٤].

---

(١) لأن النية تتعلق بالقلب، وكذلك الردة، ونحو ذلك.

(٢) لذلك ترك الآمدي وابن الحاجب لفظ «العملية» وقالا: الفرعية لأن النية - وإن كانت من أعمال القلب - فهي من مسائل الفروع.
راجع: الإحكام: ١/٥١، ومنتهى الوصول والأمل: ص/٣.

(٣) التصديق: هو إدراك النسبة الكلامية واقعة، أو ليست واقعة، مع تصور الموضوع والمحمول والنسبة مع وقوعها، فمثلاً زيد قائم، لعله الموضوع: زيد، والمحمول: قائم، والنسبة بينهما هو تعلق المحمول بالموضوع.
راجع: معيار العلم: ص/٦٧، وشرح الشمسية للقطبي: ص/٤، وشرح الأخضري على السلم: ص/٢٤، وإيضاح المبهم: ص/٦.

(٤) ذهب غالب الأصوليين إلى أن الأحكام الشرعية معلومة، كالقاضي الباقلاني، وإمام الحرمين، والغزالي، وابن برهان، والآمدي، والمازري، والأبياري، وحكى الإجماع في =

قال: «والحكم خطاب الله [المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف][(١)]».

أقول: لـمّا أخذ الحكم[(٢)] - في تعريف الفقه - ولم يكن بيِّناً أراد بيانه، واللام / ق(٦/أ من ب) في «الحكم» - هنا - للعهد، أي الحكم

= أن الراجح يجب الحكم به، وكذا صاحب المعتمد، وصاحب الوافي، وجمهور من تحدث في هذا العلم كلهم يقولون الأحكام الشرعية معلومة، واختاره الإمام الرازي في المحصول، ووافقه من المختصرين للمحصول صاحب الحاصل والتحصيل، والمنتخب، وخالفه التبريزي فقال: من الأحكام ما يعلم، ومنها ما يظن.

ورجح القرافي أن الأحكام الشرعية معلومة للقطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظن المجتهد، فالحكم معلوم قطعاً، والظن واقع في طريقة تقريره.

وقد ذكر الخلاف شيخ الإسلام عند كلامه على خبر الواحد ورجح بأن الأحكام الشرعية سواء ما دلالته قطعية أو ظنية، كلها تفيد العلم مبيناً ذلك بالتفصيل.

راجع: المعتمد: ١/٤، والبرهان: ١/٨٥، والمستصفى: ١/٤، والوصول إلى الأصول ١/٥٠، والإحكام للآمدي: ١/٥، والنفائس: (١/١٤/ب، ١٨/ب)، وتنقيح المحصول: ١/٥، والتحصيل: ١/٥، والحاصل: ق (٣/أ)، والإبهاج: ١/٣٨، وروضة الناظر: ص/١٣، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢٠/٢٥٧-٢٥٨.

(١) ما بين القوسين من (ب) وفي (أ) «والحكم خطاب الله إلى آخره».

(٢) الحكم - لغة - يطلق على معان كثيرة: منها المنع والقضاء يقال: حكمت عليه بكذا، أي منعته من خلافه، وحكمت بين الناس: قضيت بينهم وفصلت، ومنه الحكمة، لأنها تمنع صاحبها عن أخلاق الأراذل، والفساق، ومنه قول جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكمو أن أغضبا

وفي العرف يطلق على إسناد أمر إلى أمرٍ آخر، أي نسبته إليه سلباً أو إيجاباً، أما الحكم في الاصطلاح فبحسب كل اصطلاح، فعند الأصوليين كما ذكره المصنف =

الشرعي هو الخطاب الموصوف، والخطاب: توجيه الكلام نحو الغير للإفهام [ثم] نقل إلى ما يقع به التخاطب، وهو هنا الكلام النفسي الأزلي(١).

= مع الاختلاف في ذلك، أما عند الفقهاء فالحكم مدلول خطاب الشارع وأثره، فالفقهاء نظروا إليه من ناحية متعلقه، وهو فعل المكلف، فقالوا: هو مدلول الخطاب وأثره، والأصوليون نظروا إليه من ناحية مصدره، وهو الله تعالى، فالحكم صفة له. وعند المناطقة الحكم: هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة، ويسمى تصديقاً، وهذا ليس مرادا هنا، والظاهر أن المراد بالحكم - هنا - هو المحكوم، وهو ما ثبت بالخطاب، كالوجوب، والحرمة، والندب، والكراهة، والإباحة، فهو من إطلاق المصدر على المفعول كإطلاق الخلق على المخلوق.

راجع: المصباح المنير: ١/١٤٥، ولسان العرب:١/٣٠، وتهذيب الصحاح: ٢/٧٢٤، والقاموس المحيط: ٤/٩٨، وتاج العروس: ٨/٣٥٣، والمستصفى: ١/٥٥، والمحصول: (١/ق/١/١٠٧)، والإحكام للآمدي: ١/٧٢، والمختصر لابن الحاجب: ١/٢٢٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٦٧، وشرح الكوكب المنير: ١/٣٣٣، والمذكرة للشيخ الشنقيطي: ص/٧.

(١) هذا القول ينسب إلى ابن كلاب والأشعري، وهو أن الكلام معنًى واحد قائم بذات الله هو الأمر والنهي، والخبر والاستخبار... وفي هذه المسألة مذاهب أخرى، وسيأتي الكلام عليها في آخر الكتاب، والحق أنه تعالى متكلم إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وأنه يتكلم بصوت يسمع، ونوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً، ولا يشبه كلامه كلام خلقه، كما لا تشبه ذاته ذات الخلق، وهو مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنة.

راجع: الإنصاف للباقلاني ص/٧١، والمحصل: ص/١٦٤، ومعالم أصول الدين: ص٦١-٦٧، ومجموع الفتاوى: ١٢/٧٤-٢٩٧، وكتاب الرد على المنطقيين: ص/٥٤٢، وشرح العقيدة الأصفهانية: ص/٨، والمواقف للعضد: ص/٧٣، وشرح العقيدة الطحاوية: ١/١٥٨، ومختصر الصواعق المرسلة: ٢/٢٨٦.

ومن يرى أن الكلام في الأزل لا يسمّى خطاباً فسر الخطاب بالكلام الموجه نحو الغير المتهيئ للفهم[1].

واعترض بأن الحد غير مانع لدخول القصص كقوله - تعالى - ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. فزيد - في الحد - بالاقتضاء، أو التخيير[2]،

---

(١) الخلاف في تسمية الكلام - في الأزل خطاباً - وعدم تسميته مبني على تفسير الخطاب، فمن قال: إن الخطاب: هو الكلام الذي يفهم سمّاه خطاباً، ومن قال: إن الخطاب: هو الكلام الذي أفهم لم يسمِّه خطاباً، ويعني ما فيه صلوح الإفهام، وقد ذكر في فواتح الرحموت: بأن الخلاف لفظي، وذكر ابن الهمام بأن المانع من التسمية هو كون المراد من الخطاب التنجيزي الشفاهي، فهذا ليس موجهاً في الأزل، أما إرادة طلب الفعل ممن سيوجد ويتهيأ لفهمه، فيصح في الأزل.
راجع: تيسير التحرير: ٢/١٣١، وفواتح الرحموت: ١/٥٦-٥٧، وحاشية البناني على المحلي: ١/٤٩.

(٢) هذا التعريف بهذه الزيادة ذكره الإمام الرازي، والبيضاوي، والأسنوي، والقرافي، وزاد «القديم» بعد خطاب الله، وذكره الآمدي، قال: «وهو غير جامع؛ لأن العلم بكون أنواع الأدلة حججاً، وكذلك الحكم بالملك، والعصمة، ونحوها أحكام شرعية، وليست على ما قيل».
وقد اختار هذا التعريف ابن الحاجب، وزاد قيداً آخر، وهو «أو الوضع» ليدخل كون الشيء، دليلاً، وشرطاً، وسبباً، وعرفه الغزالي: بأنه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، وحدَّه الآمدي: بأنه اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه، وذكر بأنه الحق.
راجع: المستصفى: ١/٥٥، والمحصول: (١/ق/١/١٠٧)، والإحكام للآمدي: ١/٧٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٦٧، والمختصر مع العضد: ١/٢٢٠، ونهاية السول: ١/٤٧، والتمهيد: ص/٤٨، وفواتح الرحموت: ١/٥٤.

ولما كان الحق عدم الاحتياج إلى الزيادة المذكورة - لأن الحيثيات معتبرة في الحدود - أسقط / ق(٦/أ من أ) المصنف الزيادة، وأبرز الحيثية المعتبرة إذ تعلق الخطاب في القصص ليس من حيث إنهم مكلفون، وهو ظاهر[١]، وهنا شُبَه لا بد من إيرادها والجواب عنها:

الأولى: أن الحد غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بفعل الصبي.

والجـــواب: أن الأحكـــام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي، هو المأمور وهو الآثم بتركها، المثاب على فعلها[٢].

الثانـــية: أن أحكـــام الوضع خارجة - أيضاً - كدلوك الشمس للسببية[٣].

---

(١) هذا الجواب أخذه عن العضد، فإنه ذكر تعريف الحكم، ثم قال: «واعلم أن الحد الأول للغزالي، ويمكن الذب عنه بأن الألفاظ المستعملة في الحدود تعتبر فيها الحيثية، وإن لم يصرح بها، فيصير المعنى المتعلـــق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون، وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦] لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف، ولذلك عم المكلف وغيره»، شرح العضد على المختصر: ٢٢٢/١.

(٢) لأنه هو المخاطب بأداء ما وجب على الصبي والمجنون في مالهما كالزكاة، وضمان المتلف، كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها لتنـــزل فعلها - في هذه الحالة - منـــزلة فعله، وصحة عبادة الصبي - كصلاته، وصومه - المثاب عليهما ليس لأنه مأمور بها كالبالغ، بل ليعتادها، فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله ذلك.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٥١/١-٥٢.

(٣) ولهذا زاد الإمام ابن الحاجب قيد «الوضعية» لأنه اعتبر خطاب الوضع من الحكم، كما تقدم.

والجـــواب: أن أحكام الوضع راجعة إلى التكليف، كما صرح به المصنف في بحث تكليف الغافل.

فالحاصـــل: أن التكليفـــي على قسمين: صريح، وضمني، فأحكام الوضع من قبيل الضمني[١]، إذ معنى سببية الدلوك للصلاة، وجوب الصلاة عند الدلوك.

وذهـــب بعـــضهم[٢] إلى أن الأحكـــام الوضعية لا تسمى أحكاماً اصطلاحاً، فلا يضر خروجها.

الثالثة: أن المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء لأنه المأخوذ في تعريف الفقه، وهو ليس نفس الخطاب، بل ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة؛ أعني صفة فعل المكلف[٣].

---

(١) وقد ذكر العضد بأن المراد من الاقتضاء، والتخيير أعم من الصريح، والضمني، وخطاب الوضع من قبيل الضمني.

راجع: شرحه على المختصر ١/٢٢٢.

(٢) وبه قال العضد، وهو المراد عند الشارح هنا حيث قال: «وأما الثاني: فقيل: ليس بحكم - يعني الوضعي - ونحن لا نسمي هذه الأمور أحكاماً، وإن سماها غيرنا به، فلا مشاحة في الاصطلاح».

ومعنى هذا أنها علامات لمعرفة الأحكام، وليست أحكاماً، واختاره المصنف وغيره.

راجع: شرح العضد على المختصر: ١/٢٢٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٥٢.

(٣) تقدم عند تعريف الحكم في بداية المسألة.

وأجيب بوجوه:

الأول: كما أريد بالحكم ما حكم [به][1] أريد بالخطاب ما خوطب به؛ لظهور أن صفة فعل المكلف ليس نفس الخطاب الذي هو الكلام الأزلي.

الثاني: أن التعريف إنما هو للحكم حقيقة، وإطلاق الحكم على الوجوب والحرمة تسامح.

الثالث: - وهو أدق الأجوبة - وهو للمولى المحقق عضد[2] الملة والدين - أن الحكم نفس خطاب الله تعالى[3]، فالإيجاب - مثلاً - نفس قوله - تعالى -: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨]. وليس للفعل صفة من القول إذ القول يتعلق بالمعدوم، وهو فعل الصلاة في المثال المذكور، وإذا كان الفعل معدوماً فصفته المتأخرة عنه أولى بالعدم.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت هامشها.

(٢) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي الشافعي، كان إماماً في المعقولات، قائماً بالأصول والمعاني والعربية، مشاركاً في الفنون، له مؤلفات نافعة: كشرح المختصر، والمواقف، والجواهر، والفوائد الغياثية في المعاني والبيان، وغيرها، توفي سنة (٧٥٣هـ) مسجوناً بقلعة قرب إيج بأمر من والي كرمان.

راجع: النجوم الزاهرة: ٢٨٨/١٠، والدرر الكامنة: ٤٢٩/٢، وبغية الوعاة: ٧٥/٢، وشذرات الذهب: ١٧٤/٦، والبدر الطالع: ٣٢٦/١، ومعجم المؤلفين: ١٩٣/٤.

(٣) راجع: شرحه على المختصر: ٢٢٥/١.

فـــالحكم - وهو الإيجاب مثلاً - له تعلق بفعل المكلف، وإن كان معدوماً[1]، فبالنظر إلى نفسه التي هي صفة الله - تعالى - إيجاباً، وبالنظر إلى ما تعلق به، وهو فعل المكلف يسمّى: وجوباً، فهما متحدان بالذات، مخـــتلفان بالاعتـــبار[2]، ولهذا نرى المحققين تارة يعرفون الإيجاب، وتارة يعرفون الوجوب نظراً إلى الاعتبارين.

هذا حاصل كلامه، مع توضيح له من جهتنا، والله الموفق.

وهنا اعتراض أقوى أورده القاضي أبو بكر الباقلاني[3] على حد الفقه، وهو أن الفقه: هو الظن بالأحكام الشرعية لا العلم بها؛ لأن الأحكام

---

(١) لأن الحكم الذي هو الخطاب إرادة طلب الفعل ممن سيوجد ويتهيأ لفهمه، فيصبح من هذه الحيثية في الأزل، ويوجه إلى المعدوم.
راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٧٠، ونهاية السول: ٤٨/١، وتيسير التحرير: ١٣١/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٨/١-٤٩.

(٢) قلت: الإيجاب نفس خطاب الشارع الطالب للفعل طلباً جازماً، وهو الحكم المصطلح عليه عند الأصوليين، وقد تقدم، والوجوب هو الأثر الذي ترتب عليه الإيجاب، واتصف به الفعل، وهو الحكم المصطلح عليه عند الفقهاء، وقد تقدم. والواجب هو الفعل الذي تعلق به الإيجاب واتصف بالوجوب.

(٣) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر، المتكلم المشهور بالباقلاني، ولد سنة (٣٣٨هـــ)، كان متكلماً على مذهب الأشاعرة، وأما في الفروع، فقد تنازع أرباب المذاهب فيه، فقيل: كان مالكيّاً، وقيل شافعيّاً، كما كان أصوليّاً، فقيهاً، مشهوراً بالمناظرة والرد على المخالفين، جيد الاستنباط، سكن بغداد، وتوفي بها سنة (٤٠٣هـــ)، له مؤلفات كثيرة منها: الإنصاف في علم الكلام، والتقريب، والإرشاد في أصول =

مأخوذة من الأدلة السمعية، والأدلة السمعية وإن كان بعضها قطعيّاً بحسب المتن لكن الدلالة ربما كانت ظنية لتوقف قطعيتها على انتفاء الاحتمالات العشرة[١]، وذلك الانتفاء لا يعلم على سبيل القطع، بل باعتبار الأصالة، كما يقال: الأصل في الكلام[٢]/ ق(٦/ب من ب) الحقيقة، فلا يكون مجازاً، وكذلك الأصل عدم الإضمار والاشتراك، فتحقق أن الدلالة في الكل ظنية، فالأحكام الفقهية كلها ظنية إذ نتيجة المظنون مظنونة قطعاً[٣]، فتعريف الفقه - الذي هو الظن بالأحكام - بالعلم الذي عندهم - هو الاعتقاد الجازم، المطابق الثابت لموجب - لا يستقيم لعدم صدق

= الفقه، ومناقب الأئمة، والملل والنحل، وكشف أسرار الباطنية، وهداية المسترشدين، والاستبصار، وغيرها.

راجع: تأريخ بغداد: ٣٧٩/٥، وتبيين كذب المفتري: ص/٢١٧، ووفيات الأعيان: ٢٦٩/٤، ومرآة الجنان: ٦/٣، والعبر: ٨٦/٣، والبداية والنهاية: ٣٥٠/١١، والديباج المذهب: ٢٢٨/٢، وترتيب المدارك: ٥٨٥/٤، وشذرات الذهب: ١٦٨/٣، والفتح المبين: ٢٢١/١، والأعلام: ٤٦/٧.

(١) وهي نقل اللغات، وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل الشرعي، أو العادى، وعدم الإضمار، أو التخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم النسخ، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي، وجميع هذه أمور ظنية.

راجع: الموافقات للشاطبي: ٣٢/٢.

(٢) آخر الورقة (٦/ب من ب).

(٣) تقدم بيان هذه المسألة ص/٢١٤.

الحـــد على المحدود إذ أحد المتباينين[١] / ق(٦/ب من أ) لا يصدق[٢] على الآخر ضرورة[٣].

---

(١) البين: الفراق، وبابه باع، ويطلق على الوصل، فيكون من الأضداد، والبون: الفضل والمزية، يقال: بينهما بون بعيد، وبين بعيد، والواو أفصح، فأما بمعنى البعد، فيقال: إن بينهما بيناً لا غير، والمباينة: المفارقة، وتباين القوم: تهاجروا.

واصطلاحاً - فالمتباينان - ما كان لفظهما ومعناهما مختلفين كالظن والعلم اللّذين ذكرهما الشارح كمثال لأنهما لا يجتمعان في محل واحد، فما هو ظن فليس بعلم، وما هو علم فليس بظن، فيلزم من صدق أحدهما على محل عدم صدق الآخر.

راجع: الصحاح: ٣٠٨٢/٥، والمفردات: ص/٦٧، ومختار الصحاح: ص/٧٢، والمصباح المنير: ٧٠/١، واللسان: ٣٠٨/١٦، والتعريفات: ص/٢٠٠، وإيضاح المبهم: ص/٨، وشرح الأخضري على السلم: ص/٢٧، وضوابط المعرفة: ص/٤٣، والمنطق المنظم: ص/٤١، وآداب البحث والمناظرة: ص/٢٣.

(٢) آخر الورقة (٦/ب من أ).

(٣) لأن العلم يفيد الاعتقاد الجازم، والظن يفيد الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك، أو أحد طرفي الشك بصفة الرجحان.

قلت: والتحقيق أن لفظ العلم يطلق على معان:

الأول: على أنه جنس يشمل التصور والتصديق القطعي؛ لأن العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، ويلزمها التعلق بمعلوم.

والثاني: يطلق على الاعتقاد الجازم المطابق الثابت لموجب كما ذكر الشارح، وهذا هو أحد قسمي العلم العام، وهو العلم التصديقي، فإن حمل في كلام المصنف على المعنى الأعم يخرج التصور بما بعده، وهذا الذي سلكه الإمام الرازي واعترض عليه، وإن حمل على المعنى الأخص، فلا يكون التصور ذا خلافية، وعلى كلا التقديرين لا يندرج الظن فيه.

=

وأجـــيب بأن المجتهد إذا ظن الحكم في حادثة، وجب عليه الفتوى والعمل بذلك الحكم للإجماع القطعي على أن المجتهد يجب عليه اتباع ظنه لعـــدم جواز تقليد مجتهد آخر[1]، فيقال - حينئذ - هذا مظنون المجتهد، وكـــلٌّ ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعاً، فهذا حكم الله قطعاً، وأنـــت خبير بأن هذا الكلام إنما يتم على مذهب من يقول: كل مجتهد مـــصيب؛ لأن حكم الله - عندهم - تابع ظن المجتهد ولا يفارقه، فحيث وجد وجد، وهو مذهب مردود عند أهل الحق[2].

وأما إذا قيل: إن المجتهد قد يخطئ - كما هو الحق - فهذا الجواب لا يـــستقيم؛ لأن المقطوع به إن كان وجوب العمل بمظنونه فهو مسلَّم، ولكن

= الثالث: يطلق على الصناعة، كما تقول: علم النحو، أي صناعته، فهذا يندرج فيه الظن، واليقين، وكل ما يتعلق بنظر في المعقولات لتحصيل مطلوب يسمّى علماً، ويسمّى صناعة، وعلى هذا الاصطلاح لا يرد السؤال الذي أورده الشارح نقلاً عن الباقلاني، ولعل المصنف أراد هذا المعنى مع أن غالب الأصوليين أوردوه، ويحتمل أنهم لم يريدوا هذا المعنى، أو أرادوه ومعه معنى العلم في الأصل.

وقد ذكر المحلي أنهم عبروا عن الفقه هنا بالعلم - وإن كان لظنية أدلته ظنّاً كما سيأتي في التعبير عنه في باب الاجتهاد - لقوة ظن المجتهد، فصار قريباً من العلم.

راجع: المحصول: ١/ق/١/٩٢، والإبهاج: ٢٨/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٥/١، وتشنيف المسامع: ق(٤/أ).

(١) راجع: الكاشف عن المحصول: (١/ق/١/٦٣)، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٨، ونهاية السول: ٤١/١.

(٢) هذه المسألة، سيأتي الكلام عليها في آخر الكتاب في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

الحكـــم مظنون له لم يصر قطعيّاً، غاية الأمر أن الإجماع انعقد على وجوب العمل بذلك المظنون، وإن كان العلم بالأحكام، فهذا الدليل لا يفيده.

قـــوله: «ومـــن ثم لا حكم إلا لله[1] [والحسن والقبح بمعنى ملائمة الطـــبع ومنافـــرته، وصـــفة الكمال والنقصان عقلي، وبمعنى ترتب الذم عاجلاً، والعقاب آجلاً شرعي خلافاً للمعتزلة»[2]][3].

---

(١) اللائق بذكر هذه المسألة في أصول الدين غير أنه لما كان المراد بالحسن والقبح المعنى الذي يتبعه الحكم الشرعي ذكرها الأصوليون في كتب الأصول وفرعوا عليها أنه لا حكم قبل البعثة، وأن شكر المنعم غير واجب عقلاً ليردوا بذلك على المعتزلة، كما سيأتي.

(٢) لما خالف واصل بن عطاء الغزال الحسن البصري في القدر، وفي المنـــزلة بين المنـــزلتين، وانضم إليه عمرو بن عبيد في بدعته طردهما الحسن عن مجلسه، فاعتزلاه إلى سارية من سواري المسجد في البصرة، فقيل لهما ولأتباعهما: معتزلة لاعتزالهم قول الأمة، وقد افترقت المعتزلة فيما بينها إلى عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر سائرها، ورغم ذلك، فهم متفقون على نفي صفات الله تعالى، والقول بخلق القرآن، وأن الله غير خالق لأفعال العباد، ولا لشيء من أفعال الحيوانات؛ ولأجل هذا سموا قدرية، وأن رؤية الله في الآخرة مستحيلة، وأن الفاسق المسلم بالمنـــزلة بين المنـــزلتين، وهي أنه لا مؤمن، ولا كافر، ولأجل هذا سموا معتزلة، والذي وضع أصول المعتزلة هو واصل بن عطاء، ثم صنف لهم أبو الهذيل العلاف كتابين بين فيهما مذهبهم، وجعله مبنيّاً على أصول خمسة هي: التوحيد، والعدل، والوعيد، والمنـــزلة، بين المنـــزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضمنوه جواز الخروج على الأئمة إذا جاروا، كما ضمنوا الأربعة السابقة ما تقدم ذكره مما اتفقوا عليه، ثم جاء القاضي عبد الجبار وشرح الأصول الخمسة.

راجع: الفرق بين الفرق: ص/١١٤، والملل والنحل: ١/٤٣، والتبصير في الدين: ص/٦٣، والعقيدة الطحاوية: ص/٨٨، والتعريفات: ص/٢٢٢.

(٣) ما بين المعكوفتين زيادة من (ب).

أقول: لـمّا قال: الحكم خطاب الله - وقد تقرر في علم البلاغة أن المبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين، فالتركيب مفيد للحصر كقولنا: المنطلق زيد، أي: لا غير زيد[1]، فقولنا: الحكم خطاب الله، أي: لا غير - حكم المصنف بأن لا حكم إلا لله بناء على ذلك، وعلله به صريحاً، أي لأجل ما ذكر كان الحكم منحصراً في الله سبحانه وتعالى[2].

ثم المهم - في هذا المقام - تحرير محل النزاع، ولا يمكن ذلك التحرير إلا بتلخيص معنى الحسن والقبح، فنقول: الحسن والقبح يطلقان على الشيء باعتبار معان ثلاثة:

الأول: المنافرة والملائمة، فالصوت الطيب حسن بهذا المعنى، والصوت الكريه قبيح، وليس هذا محلاً للنزاع، فإن العقل له فيه حكم ضرورة لا يمكن إنكاره.

الثاني: الكمال في الشيء والنقصان فيه، فالعلم في الإنسان حسن والجهل قبيح، ولا شك أن الحاكم في ذلك هو العقل.

---

(١) راجع: الإيضاح في علوم البلاغة: ١/١٨٨-١٨٩، والبلاغة الواضحة: ص/٢١٨.

(٢) بدأ المصنف - رحمه الله - بالكلام على الحكم، وضمنه الحديث عن الحاكم؛ لأن الحكم والحاكم متلازمان، وكذا فعل غيره، وهناك آخرون عرفوا الحكم بنوعيه التكليفي والوضعي، ثم قسموه وعرفوا كل قسم، وبعد ذلك ذكروا هذه المسألة، والآمدي قدم الكلام على الحاكم.

راجع: المحصول: ١/ق/١/١٠٧، والإحكام للآمدي: ١/٦١، والإبهاج: ١/٤٣، ونهاية السول: ١/٤٧، وشرح الكوكب المنير: ١/٣٠٠.

الثالث: وهو أن يكون الفعل مناطاً للثواب في الآخرة، أو العقاب هل هو [الحاكم][١] العقل، أو لا؟ فيه خلاف بين الأشعرية[٢]، والمعتزلة، والحنفية في بعض الأشياء.

قالـــت الأشـــعرية: لا يمكن الحكم بأن فعلاً من الأفعال يصلح أن يكـــون مناطاً للثواب أو العقاب إلا من الله سبحانه وتعالى؛ إذ هو المثيب والمعاقـــب لا علـــة لفعله يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ومتمسكهم في ذلك أمران:

أحدهما: أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل، ولا لأمر داخل في ذاتـــه، ولا لخارج لازم لذاته، حتى يحكم العقل بحسن الفعل أو قبحه؛ بناء على تحقق ما به الحسن والقبح.

وثانـــيهما: أن فعل العبد اضطراري[٣] لا اختيار له فيه، وليس للعقل أن يحكم بالثواب أو العقاب لمن يفعل شيئاً بلا اختيار، وليس معنى /ق(٧/أ من ب) قولـــنا: متمسكهم الأمران المذكوران أنه لا بد من اجتماع الأمرين، بل كل

---

(١) ما بين المعكوفتين من (أ).

(٢) الأشعرية: هم نسبة إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، ومراده بالأشاعرة هنا أهل السنة جميعاً لأن هذا هو مذهب الجميع بالنسبة لهذه المسألة.

راجع: الملل والنحل: ١/٩٤.

(٣) سيأتي الكلام على هذه المسألة.

واحـــد من الأمرين كاف في إفادة هذا المطلوب، ولا أن دليل الأشعري منحصر في إثبات المطلوب في هذين الأمرين، بل له أدلة أخرى مذكورة في كتب الأحكام[1].

وذهـــبت المعتزلة: إلى أن الحاكم - في أفعال العباد - هو العقل، بمعـــنى أن العقـــل هو الموجب والمحرم والمبيح لذوات الأفعال، وهذا عند طائفة منهم.

وذهبت طائفة: إلى أن الحسن والقبح في الفعل يكونان لصفة توجبهما.

وقال آخرون منهم: إن قبح الفعل / ق(٧/أ من أ) يكون لصفة توجبه، وأما حسن الفعل، فيتحقق بفقدان موجب القبح[2].

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق ١٥٩/١، والإحكام للآمدي: ٧٤/١، ونهاية السول: ٢٥٨/١.

(٢) ورغم اختلافهم المذكور إلا أنهم يرجعون في ذلك كله إلى العقل، وإن كانوا قد اختلفوا في الإطلاق والتخصيص كما ذكر الشارح.

بيان آخر لتحرير محل النـــزاع، وهو أن لفظ الحاكم له معنيان:

الأول: منشيء الأحكام، ومثبتها، ومصدرها، ومجددها.

الثاني: مدركها، ومظهرها، والمعرف لها، والكاشف عنها.

فالأول - وهو المراد عند الإطلاق - لا خلاف فيه بين المعتزلة وأهل السنة في أنه هو الله وحده، وأن العقل لا يسمى به، وأنه لا دخل له في إثبات الأحكام وإنشائها، وإصدارها، وتجديدها، وبهذا قال سائر الأمة، وأطبق عليه الجميع.

وأما بالنظر إلى المعنى الثاني، فهذا هو محل الخلاف الذي ذكره الشارح وغيره بين أهل السنة والمعتزلة، كما أن العقل عند المعتزلة لا يعنون به أنه ينفرد بإدراك جميع الأحكام، ويستقل تمام الاستقلال بذلك، ولا حاجة أصلاً إلى ورود الشرع وإظهاره، =

وقالت الجبائية[1]: يحصلان فيهما لصفة توجبهما لكن الصفة ليست حقيقية، بل وجوه واعتبارات.

= فهذا مالم يقل به أحد ممن يمت إلى الإسلام بصلة، وإن تساهل بعض أهل السنة في إطلاق عبارات توهم أن المعتزلة يقولون بذلك، وإنما معنى ذلك عند المعتزلة أن العقل لايتوقف إدراكه للأحكام وإظهاره لها على ورود الشرع، بل يمكنه قبل ورود الشرع معرفة شيء منها، أما بعد وروده فالاعتماد عليه، فإذا ما أدرك العقل شيئاً، ثم جاء الشرع ببيانه كان مؤكداً لما أدركه العقل واهتدى إليه، فيشترك الشرع والعقل في البيان عندهم، ويستقل الشرع في كونه منشئاً للأحكام ومثبتها ومصدرها.

قال صاحب مسلم الثبوت: «مسألة لا حكم إلا من الله» ثم قال - في فواتح الرحموت: شارحاً هذا النص -: «بإجماع الأمة لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل؛ فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون: إن العقل معرف لبعض الأحكام الإلهية سواء ورد به الشرع، أم لا، وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضاً».

راجع: المعتمد: ١/٣٣٤، ٢/٣١٥، والإحكام لابن حزم: ١/٤٧، والوصول إلى الأصول: ١/٥٦، والإحكام للآمدي: ١/٦١، والمحصول: ١/ق/١٨٤، الهامش، والكاشف عن المحصول: ١/ق/٣٢٨، والمغني في أصول الفقه: ص/٦٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٨٨، والمختصر وعليه العضد: ١/١٩٩، والمسودة: ص/٤٧٣، والإبهاج: ١/١٣٥، والرد على المنطقيين: ص/٤٢٠، ونهاية السول: ١/٨٣، وتخريج الفروع على الأصول: ص/٢٤٤، وكشف الأسرار: ٤/٢٢٩، والتلويح على التوضيح: ١/١٨٩، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٦٤، وفواتح الرحموت: ١/٢٥، ومناهج العقول: ١/١١٤، وتيسير التحرير: ٢/١٥٠، وإرشاد الفحول: ص/٧.

(١) الجبائية: هم أتباع أبي علي الجبائي الذي أضل أهل خوزستان، وكانت المعتزلة البصرية في زمانه على مذهبه، ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبي هاشم.

راجع: التبصير في الدين: ص/٨٥، والفرق بين الفرق: ص/١٨٣، والملل والنحل: ١/٧٨.

ثم أحكام العقل - في أفعال العباد - منها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق المضر، ومنها ما لا يدركه العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان[1]، وقبح صوم أول يوم من شوال[2]، فإن العقل لا سبيل له إلى دركه، لكن لما ورد به الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين.

والدليل - على بطلان الأول[3]-: أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما كان العمل الواحد حسناً وقبيحاً في وقتين.

والثاني: كاذب لما بيناه من أن الصدق تارة حسن، وتارة قبيح.

---

(١) لأن صوم آخر يوم من رمضان هو من الشهر الكريم الذي أمر الله بصيامه وجعله ركنا من أركان الإسلام كما هو معلوم من كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

ولقول رسول الله ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان». رواه البخاري ومسلم، وغيرهما.

راجع: صحيح البخاري: ١/١٠، وصحيح مسلم: ١/٣٤.

(٢) لما روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: «نهى عن صيام يومين: يوم الأضحى، ويوم الفطر».

راجع: صحيحه: ٣/١٥٢.

(٣) هذا رد من الشارح على أقوال المعتزلة السابقة.

والدليل العام على الكل:

أما عقلاً: فلأن الحسن والقبح لو كانا لذات الفعل، أو لصفة فيه لما تساوت الأفعال بالنسبة إلى الأحكام، بل يكون بعضها راجحاً بالنظر إلى الحكـــم، وبعضها مرجوحاً، فلا يكون الباري - تعالى - مختاراً إذ الحكم بالمرجوح على خلاف العقل، فلا يصدر عنه لكنه ثبت بالدلائل القطعية أنه مختار، وهو مختار الخصم.

وأمـــا نقلاً: فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، ولو كان العقل موجباً ومحرماً لزم التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب، والحرمة المستلزمة له لعدم جواز العفو - عندهم - لكن اللازم[١] باطل، فكذلك الملزوم[٢]، والحنفية[٣]، وإن لم يجعلوا العقل حاكماً صريحاً، ولكن

(١) اللازم هنا هو التعذيب، وبطلانه من حيث إنه لم يأتهم رسول يبلغهم عن الله تعالى، كما ذكر في الآية المستدل بها، ومعناها أنه لايعذب حتى يبعث رسولاً يبلغهم، وهذا بناء على أن الرسول المراد بالآية غير العقل كما هو الحق.

(٢) الملزوم: كون الشيء مقتضياً للآخر، فالشيء الأول هو المسمى بالملزوم، والشيء الثاني هو المسمى باللازم، والملزوم هنا هو قولهم: بأن العقل موجب ومحرم وأنه المراد من الرسول في الآية: وهو باطل لأن الوجوب والتحريم لايكونان إلا بالشرع.
راجع: التعريفات: ص/٢٢٩.

(٣) هم الماتريدية من الحنفية، حيث وافقوا المعتزلة في أنه لا بد أن يكون الفعل المأمور به قبل أن يؤمر به صالحاً لأن يؤمر به بأن يكون فيه مصلحة تقتضي حسنه، وتجعله صالحاً لأن يكون مناطاً للثواب على الفعل، والعقاب على الترك، ولا بد أن يكون =

قالوا: حسن بعض الأشياء وقبحها لا يتوقف على الشرع، بمعنى أن العقل يحكم في بعض الأشياء بأنها مناط للثواب والعقاب، وإن لم يأت نبي ولا كتابه، وبعض تلك الأحكام بديهي، وبعضها كسبي كما ذكرنا في تقرير مذهب المعتزلة [بلا فرق][1] والله الموفق.

قوله: «وشكر المنعم واجب بالشرع».

= الفعل المنهي عنه قبل أن ينهى عنه صالحاً لأن ينهى عنه بأن يكون فيه مفسدة تقتضي قبحه، وتجعله صالحاً لأن ينهى عنه، وأن يكون مناطاً للعقاب على الفعل، والثواب على الكف عنه، ويخالفون المعتزلة في التزام القبح والحسن حكماً للأفعال قبل ورود الشرع من وجوب، وحرمة، وسواهما، فلا يلزم - عندهم - من كون الفعل مصلحة وحسناً، أو مفسدة وقبيحاً، أن يكون لله فيه حكم قبل البعثة، فهم يوافقون الأشاعرة في هذا، ويوافقون المعتزلة فيما تقدم ذكره.

قال الشيخ بخيت: «فكان مذهب هؤلاء المحققين من الحنفية مذهباً وسطاً بين مذهب الاعتزال ومذهب الأشاعرة، فهو مذهب خرج من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين» كما أنه حمل على الأصوليين من الشافعية إهمالهم هذا المذهب.

والواقع أن مفارقة الأحناف للمعتزلة في لازم من لوازم التسليم، وهو لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع من وجوب وحرمة إلخ، لاينفى موافقتهم للمعتزلة في أصل القاعدة، وهذا أهم ما فيها، بل قد صرح بذلك في فواتح الرحموت: كما تقدم.

راجع: التلويح على التوضيح: ١/١٨٩، وفواتح الرحموت: ١/٢٥، وتيسير التحرير: ٢/١٥٠، وسلم الوصول على نهاية السول: ١/٨٣، وهامش المحصول: ١/ق/١/١٨٤.

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

أقـــول: لما بطل حكم العقل مطلقاً، فكان شكر المنعم غير واجب عقلاً[١]، لكن أصحابنا ذكروا فرعين - على التنـــزل، أي: ولو سلمنا أن العقل حاكم كما زعمتم لكن لا يستقيم حكمه في هذين الفرعين -:

الأول: لو وجب لوجب لفائدة[٢]؛ إذ / ق(٧/ب من ب) الوجوب بـــلا فائدة عبث لايجوز عقلاً، وإذا وجب لفائدة، فتلك الفائدة [إما][٣] للعبد، أو لله تعالى، وكلاهما منتف.

أما انتفاء الثانية: فلكونه - تعالى - متعالياً عن الفائدة، وأما انتفاء الأول: فـــلأن تلـــك الفائدة إما في الدنيا، ولا يتصور ذلك إذ من تلك الأفعال - التي تتضمن شكر المنعم - واجبات ومحرمات، ولا شك أنها مشاق وتكاليف لاحظ للنفس فيها، وإما في الآخرة، ولا يمكن ذلك - أيضاً - لأن أمر الآخرة غيب لا اطلاع لأحد عليه حتى يحكم العقل فيه.

---

(١) مسألة شكر المنعم فرع عن مسألة الحسن والقبح، ويبحث الأصوليون من أهل السنة هذه المسألة على التسليم جدلاً بالحسن والقبح العقليين، مع أنه إذا بطل هذا الأصل لم يجب شكر المنعم عقلاً خلافاً للمعتزلة.

راجع: الشامل لإمام الحرمين: ص/١١٥، ١١٩، والمستصفى: ٦١/١، والإحكام لابن حزم: ١٥٣/٢، والإحكام للآمدي: ٦٧/١، وشرح العضد: ٢١٦/١-٢١٧، والمسودة: ص/٤٧٣، والفروع لابن مفلح: ١٨٥/٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٦٢/١، وتيسير التحرير: ١٦٥/٢، ومناهج العقول: ١٤٧/١، وإرشاد الفحول: ص/٨.

(٢) آخر الورقة (٧/ب من ب).

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

لا يقال: لم لا يجوز أن تكون العلة تلك الفائدة في الدنيا، وهي الأمن مـــن احتمال العقاب إذ العاقل يتفكر في نعم الله الجزيلة الواصلة إليه تترى، فيقول: لو لم أشكر مُولِي هذه النعم ربما أصابني شرارة من سطوة غضبه؟

قلنا: ذلك معلوم عدمه في أكثر الناس[١]، ولو سلم، فاحتمال العقاب - على فعل الشكر - أرجح لأمرين:

أحـــدهما: أن ذلك الشكر تصرف في ملك الغير؛ لأن العبد وما في يده لمولاه، فنفسه وما ينسب إليها ملك له تعالى، والتصرف في ملك الغير بغير إذنه من بواعث الانتقام.

الثاني: أن عبادة الثقلين - بالنسبة إلى كبريائه - كذرة[٢] / ق(٧/ب من أ) بل دونها، وما ذلك إلا كرجل حضر مائدة ملك أحاط بأكناف البلاد شـــرقاً، وغرباً، وغمر أهلها عفواً ونهباً، وتناول من تلك المائدة لقمة، وشرع يـــدور في المحافـــل، ويقـــول: ليس على وجه الأرض أجود وأكرم من هذا الـــسلطان، فإنه قد تصدق عليَّ بلقمة خبز، فإنه يعد استهزاء قطعاً، بل شكر العـــبد أقل قدراً - بالنسبة إلى كبريائه تعالى - من شكر الفقير اللقمة بلا ريب.

---

(١) لأن القلة هم الذين يشعرون بنعم الله ويشكرونه عليها كما قال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣] والكثرة من الناس عكس ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [غافر: ٦١].

(٢) آخر الورقة (٧/ب من أ).

الفرع الثاني: أن لا حكم قبل الشرع[١].

أما عند الأشاعرة، فظاهر[٢].

وأما عند المعتزلة - إلزاماً لهم في هذه المسألة - فإنهم قسموا أفعال العقل إلى ما لا يقضي فيه العقل بشيء، أي لا بحسن ولا [بقبح][٣]، وإلى ما يقضي فيه.

لهم في القسم الأول ثلاثة مذاهب: الحظر، والإباحة، والوقف عنهما، فنقول للحاظر: لو كانت محظورة وفرضنا ضدين كالحركة والسكون، لزم التكليف بالمحال، وأنتم لا تقولون به، ونقول للمبيح -: إن أردت لا حرج - في هذا القسم من الفعل - فمسلم، ولا يجديك نفعاً؛ لأن انتفاء الحرج إنما يتصور بأمرين:

أحدهما: عدم الحاكم بالحرج، **والآخر:** سلب الحاكم الحرج عن الفعل، فالأول: مسلم، والثاني: ممنوع، أما عندنا فلعدم الشرع، وأما عندكم فلعدم حكم العقل في هذا القسم.

---

(١) هذا هو الفرع الثاني الذي يبحثه العلماء فرعاً عن الحسن والقبح على سبيل التنزل مع المعتزلة.

راجع: شرح العضد: ٢١٦/١، ونهاية السول: ٢٧٥/١.

(٢) لأن العقل - عندهم - لا دخل له في التشريع وإصدار الأحكام، وإنما الحكم للشرع، ولا شرع قبل الرسالة.

(٣) في (ب) «ولا قبح».

ونقول للواقف: إن توقفت في الحكم لعدم السمع، فهو مذهبنا، وإن توقفت لتعارض الأدلة، فلا تعارض، فبطل حكم العقل في هذه المسألة - قطعاً.

إذا عرفت هذا عرفت أن كلام المصنف - في هذا المقام - ليس على ما ينبغي لأنه أشار إلى الفرع الأول بقوله: وشكر المنعم واجب بالشرع، وإلى الفرع الثاني بقوله: ولا حكم قبل الشرع، ثم قال: وحكّمت المعتزلة العقل؛ لأنه لـمّا بين أن الحكم خطاب الله - تعالى - وأن لا حاكم عند / ق(٨/أ من ب) أهل الحق سواه كان المناسب أن يذكر - بعد ذلك - مذهب المخالف ويستدل على بطلانه، ثم يذكر الفرعين على سبيل التنزل، وقد أوضحنا لك المقام بما لا مزيد عليه، والله الموفق.

قوله: «والصواب امتناع تكليف الغافل».

أقول: لما فرغ من تعريف الحكم، وبين ما هو الحق في الحاكم، شرع في بيان المحكوم عليه، وهو المكلف.

فنقول: مَن منع تكليف المحال[1]، منع تكليف الغافل[2]، والمراد بالغافل: من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به، فلا يرد تكليف

---

(١) سيأتي الكلام على هذه المسألة ص/٣٧٢-٣٧٦.

(٢) الغفلة عن الشيء: معنى يعتري الإنسان بدون اختيار منه بأن لا يخطر ذلك الشيء بباله. وقد ذهب إلى تكليف الغافل أصحاب أبي حنيفة غير أنهم قسموا النسيان إلى قسمين، أصلي، وقسم يقع فيه المرء بالتقصير، وهذا الأخير يصلح للعتاب عندهم =

[الكافر][(١)] بالفروع[(٢)] نقضاً لأن الكافر قد تصور الحكم والحاكم، ولكن لم يصدق بالمحكوم به، ولا يرد وجوب المعرفة - أيضاً - لأن المراد بها التصديق بوجود الباري، مع اتصافه بصفات الكمال، فلا ينافي سبق التصور.

= كما أن النسيان في الذبيحة وفي الصوم عذر لا في غيرهما خولف فيهما القياس استحساناً للنص الوارد فيهما، واحتجوا على تكليف الغافل باستقرار العبادات في ذمته خلال ذهوله وغفلته، وكذا لزوم الغرامات، وأرش الجنايات.

والمختار: أن تكليف الغافل - كالنائم، والناسي - محال لمضادة هذه الأمور لفهم الخطاب، فينتفي شرط صحة التكليف لأن الإتيان بالفعل المعين على وجه الامتثال يعتمد العلم، ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات» ولقوله: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يكبر، أو يحتلم، أو يبلغ، وعن المجنون حتى يعقل»، رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والحاكم، وغيرهم.

راجع: مسند أحمد: ١٠٠/٦، وسنن أبي داود: ٤٥١/٢، والترمذي مع التحفة: ٦٨٥/٤، وسنن ابن ماجه: ٦٣٠/١، والمستدرك: ٣٨٩/٤، وفيض القدير: ٣٥/٤، وكشف الخفاء: ٥٢٣/١، ولقوله: «رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه».

راجع: سنن ابن ماجه: ٦٣٠/١، وسنن الدارقطني: ١٧١/٤، والمستدرك: ١٩٨/٢، والسنن الكبرى للبيهقي: ٣٥٦/٧، وراجع الكلام على هذه المسألة: روضة الناظر: ص/٤٩، وتخريج الفروع على الأصول: ص/٩٥، والإبهاج: ١٥٦/١، ونهاية السول: ٣١٥/١، وكشف الأسرار: ٢٧٦/٤-٢٧٧، وتشنيف المسامع: ق (٦/أ).

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) سيأتي الكلام على هذه المسألة ص/٣٧٨.

ثم الشيخ الأشعري[1]، وإن جوز التكليف بالمحال لم يجوز تكليف الغافل[2]؛ لأن في التكليف بالمحال فائدة الابتلاء وهي منتفية هنا.

قوله: «والملجأ، وكذا المكره إلى آخره».

أقول: الإكراه: هو أن يحمل غيره على أن يفعل ما لا يرضاه، ولا يختار لو خُلِّي ونفسه، وهو على قسمين: ملجئ يسقط التكليف قطعاً، وغير ملجئ يسقط على الصحيح.

---

(١) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري البصري المتكلم، النظار الشهير، ولد بالبصرة سنة (٢٦٠هـ)، تفقه على أبي إسحاق المروزي وابن سريج، وأخذ الحديث عن أبي إسحاق الساجي، وتتلمذ في العقائد على أبي علي الجبائي، وبرع في علم الكلام والجدل على طريقة أهل الاعتزال حتى صار رأساً من رؤسائهم، وكان قوي الحجة، واضح البرهان، ثم نظر في أدلة أهل الاعتزال، وأدلة أهل السنة والجماعة ومذاهبهم في أصول الدين، فتبين له صحة وسلامة طريق أهل الحق، فأعلن حينها خروجه على المعتزلة، وأفرغ جهده في الذب عن مذهب السلف والرد على المعتزلة، والجهمية، والمشبهة، والمرجئة، وجميع طوائف المبتدعة، له مؤلفات كثيرة منها: المختزن في التفسير، والإبانة، ومقالات الإسلاميين، واللمع الكبير، واللمع الصغير، وإيضاح البرهان، والموجز، وغيرها، وتوفي ببغداد سنة (٣٢٤هـ)، رحمه الله تعالى.
راجع: تأريخ بغداد: ٣٤٦/١١، وتبيين كذب المفتري: ص/٣٥، ووفيات الأعيان: ٤١٢/١، والبداية والنهاية: ١٨٧/١١، وطبقات السبكي: ٣٤٧/٣، وطبقات الأسنوي: ٦٣/١، والنجوم الزاهرة: ٣٥٩/٣، وشذرات الذهب: ٣٠٣/٢، وكشف الظنون: ٢٠٨/١، وهداية العارفين: ٦٧٦/١، والفتح المبين: ١٧٤/١.

(٢) ذكر الزركشي بأن الأشعري له قولان في تكليف الغافل: تارة جوزه، وأخرى منعه، وهو ما حكاه الأسنوي.
راجع: تشنيف المسامع: ق (٦/أ)، ونهاية السول: ٣١٥/١.

والاختيار: هو القصد إلى أمر متردد بين الوجوب والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر.

والرضا: هو موافقة الباطن مع الظاهر، وهو الذي أشير إليه بقوله تعالى: ﴿مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦][(١)].

أي راض به دون الكفر، ففي إجراء كلمة الكفر على اللسان اختيار بالمعنى الذي ذكرنا، دون الرضا لعدم موافقة القلب اللسان.

ثم ذلك / ق(٨/أ من أ) الاختيار إما أن يكون معتبراً يسند إليه الحكم، أو لا بأن يسند الحكم إلى اختيار آخر، وبهذا الاعتبار ينقسم الإكراه إلى الملجئ بأن يضطر الفاعل إلى الفعل، أو لا يكون بأن يتمكن من الترك، وقد علم من هذا التقرير أن إفراد الإلجاء عن الإكراه، ثم عطفه عليه غير سديد.

ثم الأصل - عند الشافعي[(٢)] رضي الله عنه في الإكراه - هو أن المكره عليه إما أن يحرم الإقدام عليه، وهو الإكراه بغير حق، أو لا، وهو الإكراه بحق.

---

(١) قال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦].

(٢) هو الإمام القرشي حافظ السنة وناصرها أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ولد سنة (١٥٠هـ)، أحد الأئمة الأربعة، وهو واضع الأصول ومؤسسه على الأرجح، انفرد عن الأئمة الآخرين بتدوين فقهه بنفسه، توفي سنة (٢٠٤هـ) رحمه الله، وهو أشهر من أن يُعرَّف.

=

والثاني: لا يقطع حكم الشارع عن فعل المكلف كإكراه الحربي على الإسلام، وكذا المرتد بخلاف الذمي لقول - الشارع -: «اتركوهم وما يدينون»[1] ولمفهوم الغاية في قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩].

والأول[2]- أعني الذي يحرم الإقدام عليه -: إن قدم عليه، مع عذر شرعي بأن جعل الشارع للمكلف رخصة في ذلك الفعل: كالتكلم بالكفر

= راجع: تأريخ بغداد: ٥٦/٢، وحلية الأولياء: ٦٣/٩، ومناقبه للبيهقي، وآدابه لابن أبي حاتم الرازي، ومناقبه للرازي، والجرح والتعديل: ٢٠١/٧، وتهذيب الكمال: ١١٦١/٣، والمجموع: ٧/١ -١٣، وتهذيب الأسماء واللغات: ٤٤/١، والرسالة المستطرفة: ص/١٧.

(١) لم أعثر على هذا الحديث بهذا اللفظ في حق أهل الذمة إلا أنه ورد في حق الترك والحبشة كقوله ﷺ: «دعوا الحبشة ما ودعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم».
وقوله: «اتركوا الحبشة ما تركوكم، فإنه لا يستخرج كنز الكعبة إلا ذو السويقتين من الحبشة» وفي رواية: «اتركوا الترك ما تركوكم، فإن أول من يسلب أمتي ملكهم، وما خولهم الله بنو قنطوراء» رواه أبو داود، والطبراني وقد تكلم في سند الروايات السابقة تحسيناً، وتضعيفاً.
راجع: سنن أبي داود: ٤٢٧/٢، ٤٢٩، والمعجم الكبير للطبراني: ١/٧٦/٣، والمعجم الصغير للسيوطي: ٨/١، وكنز الحقائق للمناوي: ٧/١، مع الجامع الصغير، وأسنى المطالب: ص/١٧، وفيض القدير: ١١٧/١-١١٨، ومجمع الزوائد: ٣١٢/٧، وسلسلة الأحاديث الضعيفة: ٣٣٠/٤.

(٢) يرى الأحناف أن أفعال المكره أقسام: منها ما هو حرام الإقدام عليه كالقتل، والزنى، ومنها ما هو فرض عليه كأكل الميتة عند الضرورة، ومنها ما هو مرخص له فيه كإجراء كلمة الكفر ونحوه، وسيأتي الخلاف في تكليفه.
راجع: كشف الأسرار: ٣٨٤/٤.

عند خوف القتل، أو ما يلحق به من قطع عضو ونحوه، فلا يتعلق الحكم بذلك الفعل، بل ينقطع تعلقه مع قيام دليله لوجدان المانع سواء كان الإكراه على قول، أو فعل؛ لأن صحة القول تكون بقصد معناه، وصحة العمل إنما تكون بالرضا بمقتضاه.

ولا شك أن الاختيار، وإن لم يُنافِ الإكراه - على ما تقدم - لكنه يفسد به في بعض الموارد كما إذا هدد بالضرب على شرب الخمر، أو على الأكل في رمضان؛ لأن الاختيار - وإن كان موجوداً ظاهراً - لكن ليس بمعتبر[1] دفعاً للضرر[2]/ ق(٨/ب من ب) إذ الضرر مدفوع عمن هو محترم معصوم الحقوق شرعاً.

ثم إذا قطع الحكم عن فعله، فإن أمكن نسبة الحكم إلى فعل الحامل عليه، يعني المكره نُسب إليه كما إذا أُكره على إتلاف مال الغير، وإن لم يمكن بطل الفعل كما إذا أكره على الإقرار والطلاق والنكاح وسائر المعاملات.

---

(١) مسألة المكره المباشر بنفسه الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه بالإكراه وبقي اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف، أما مسألة المكره الملجأ فالكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره، وصار بالإلجاء لا قدرة له أصلاً، وهذا الفرق بينهما معتبر فيهما.

راجع: تقريرات الشربيني على شرح المحلي: ١/٧١.

(٢) آخر الورقة (٨/ ب من ب).

وإن لم يكن عذر شرعي؛ أي لم توجد رخصة من الشارع في ذلك الفعل كالإكراه على قتل المسلم بغير [حق][(١)]، وكالإكراه على الزنى تعلق الحكم بفعلهما حتى يجب القصاص، وحد الزنى على القاتل والزاني مكرهين في القاتل على الأصح، وعلى رأي في الزاني.

وقد تبين بهذا التقرير أن قول المصنف: والمكره على إطلاقه ليس بصحيح[(٢)]، وأن شيئاً من الفروع لا يخرج عما ذكرنا.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) وقع خلاف في هل المكره مكلف، أو لا؟ إلى مذاهب:
فذهب الجمهور إلى أن المكره مكلف.
وذهبت المعتزلة إلى أن المكره غير مكلف، وحكي هذا عن الطوفي من الحنابلة والمصنف ذهب إلى أنه غير مكلف، ولكنه يأثم فيما لو أكره على القتل من حيث إنه آثر نفسه على غيره لا من حيث إنه مكره، أو أنه قتل، فهو ذو وجهتين: جهة الإكراه ولا إثم من ناحيتها، وجهة الإيثار ولا إكراه فيها، فإذا آثر نفسه فقد أثم، لكن الزركشي، والمحلي ذكرا بأن المصنف رجع أخيراً إلى قول الجمهور في تكليف المكره.
أما الأحناف، فإنهم قالوا: الإكراه ثلاثة أنواع: نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار، ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار، ونوع لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار، ورغم ذلك التقسيم يعدون الإكراه بجميع أقسامه لا يحل شيئاً منه، ولا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بحال سواء كان ملجأ، أو لم يكن.
قلت: ولعل الأظهر أن المكره الملجأ يعد محمولاً كالآلة غير مكلف لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق لعدم رضاه واختياره، فصار لا قدرة له أصلاً، أما المكره الذي باشر ما أكره عليه بنفسه كالقتل ونحوه، فهذا مكلف، ولهذا ذكر إمام الحرمين أن العلماء أجمعوا قاطبة على توجه النهي على المكره على القتل، وهذا عين التكليف في حال الإكراه، وهو مما لا منجى منه، وبنحو ما ذكره إمام الحرمين قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي. =

وقـــد عجز كثير من الناس عن تطبيق هذه القاعدة المذكورة على الفروع، والله الموفق.

قوله: «ويتعلق الأمر بالمعدوم إلى آخره».

أقـــول: ذهبت الأشاعرة - من بين سائر الطوائف -: إلى أن الأمر يتعلق بالمعدوم.

واستبعده آخرون[1]، والإشكال إنما نشأ من عدم الفرق بين التعلق المعـــنوي، والتعلق التنجيزي، إذ القائل: بأن الأمر يتعلق بالمعدوم يريد أن

= راجع: التلخيص للجويني: ورقة (٤/ب) وشرح اللمع: ٢٧٢/١، وتقويم الأدلة: ص/٤١٠، والمستصفى: ٩٠/١، ومنع الموانع: ورقة (٥/أ) وكشف الأسرار: ٣٨٤/٤، والقواعد والفوائد الأصولية: ص/٣٩، وتشنيف المسامع: ق(٦/أ - ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٧٦/١، وشرح الكوكب المنير: ٥٠٨/١.

(١) المعدوم حال عدمه لا يكلف إجماعاً، وإنما الخلاف في هل يتعلق الأمر به، أو لا؟ بمعنى هل يعمه الخطاب إذا كلف كغيره من صغير ومجنون، ولا يحتاج إلى خطاب آخر؟ فذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين إلى أن المعدوم يعمه الخطاب، وذهبت المعتزلة وجمع من الحنفية إلى أن المعدوم لا يعمه الخطاب.

راجع: أصول السرخسي: ٣٣٤/٢، والمستصفى: ٨٥/١، والإحكام للآمدي: ١١٦/١، والمسودة: ص/٤٤، ومنهاج السنة: ٨١/٢، والعضد على ابن الحاجب: ١٥/٢، ونهاية السول: ٢٩٨/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٧٨/١، وتشنيف المسامع: ق(٦/ب)، وفواتح الرحموت: ١٤٦/١، وتيسير التحرير: ١٣١/٢، وإرشاد الفحول: ص/١١.

«أقم الصلاة» كلام أزلي متعلق بفعل زيد، فيما لا يزال، بمعنى أن الله علم [أن][(١)] زيداً سيوجد، وإذا وجد بشرائط التكليف توجه إليه الخطاب، وتعلق بفعله تعلقاً آخر. واستدلت الأشاعرة: بأن التعلق لو لم يكن أزليّاً؛ لم يكن التكليف أزليّاً؛ إذ التكليف في الأزل بدون التعلق محال، ومن عرف معنى التكليف علم أن التعلق داخل في حقيقته[(٢)]، أما أن كلامه أزلي: فلأنه لوكان حادثاً لزم قيام الحوادث بذاته - تعالى - عن ذلك علوّاً كبيراً، وكلامه أمر، ونهي، وخبر، وغيرها، والأمر والنهي إما نفس التكليف - على ما هو الحق - أو مستلزم له، فقد ثبت أن الأمر يتعلق[(٣)] / ق(٨/ب من أ) بالمعدوم.

فإن قيل: إنما يلزم ما ذكرتم أن لو انقسم الكلام في الأزل على الأقسام المذكورة[(٤)] وهو ممنوع، بل القديم هو القدر المشترك.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) التكليف - لغة -: إلزام ما فيه مشقة، وكلفة.

واصطلاحاً: إلزام مقتضى خطاب الشارع، وعلى هذا تكون الإباحة تكليفاً لأنها من مقتضيات الخطاب المذكور، ومن قال: إن الإباحة ليست تكليفاً يقول: التكليف هو الخطاب بأمر، أو نهي.

راجع: المصباح المنير: ٥٣٧/٢، والتعريفات: ص/٦٥، والروضة: ص/٤٨، والفروق للقرافي: ١٦١/١، ومختصر الطوفي: ص/١١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٥٨.

(٣) آخر الورقة (٨/ب من أ).

(٤) يعني: أمر، ونهي، وخبر، وغيرها، كما سبق ذكره لها.

أجـــيب: بـــأن القدر المشترك جنس للأقسام المذكورة، ولا وجود للجنس بدون أنواعه[1].

قالـــوا: يلـــزم تعدد كلامه - تعالى - وهو باطل؛ إذ هو صفة من صفاته القديمة عند القائلين بها.

قلـــنا: التعدد إنما هو بالنظر إلى تعدد المتعلقات لا بالنظر إلى نفس الـــصفة، وذلك غير قادح، كما في علمه - تعالى - فإن علمه بأنَّ زيداً سيوجد مغاير لعلمه بوجود زيد بعد العدم تغايراً اعتباريّاً.

ثم قـــول المـــصنف: تعلقاً معنويّاً، يشعر بأن التعلق التنجيزي غير معـــنوي، وليس كذلك؛ لأن التعلق أمر معنوي مطلقاً، والأولى أن يقال: تعلقاً ذهنيّاً إذ مقابله تعلق خارجي.

قوله: «فإن اقتضى الخطاب الفعل إلى آخره».

أقول: الحكم ينقسم باعتبارات شتى، فلما فرغ المصنف من تعريفه وما يلزمه مطلقاً وما يجوز فيه شرع في أقسامه.

فقـــال: الخطـــاب إن اقتضى الفعل جازماً؛ أي: غير محتمل نقيضه شـــرعاً فإيجـــاب، أو اقتضاه غير جازم؛ أي: مع جواز نقيضه شرعاً فهو

---

(١) النوع: هو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو أو هو صفة جماعة متفقة بالصورة، ويعمها معنى واحد كإنسان بالنسبة إلى أفراده، فإن هذه الأفراد كثيرة متفقة الصور يعمها معنى واحد يعبر عنه بإنسان، وهذا هو النوع. راجع: شرح الأخضري على السلم: ص/٢٦، وإيضاح المبهم: ص/٧، وحاشية العطار على شرح الخبيصي: ص/٩٨، ورسالة في علم المنطق: ص/١٤.

الندب، وإن/ ق(٩/أ من ب) اقتضى الترك، فإما جازماً، أي من غير احتمال النقيض فتحريم / ق(٩/أ من ب) أو مع جوازه، فإن كان ثبوته بدليل مخصوص[١] فكراهة، أو غير مخصوص[٢] فخلاف الأولى أو التخيير فإباحة، هذا شرح كلام المصنف، وفيه نظر من وجوه:

الأول: أنه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم، مع أن الخطاب جنس الحكم، فالعدول عن الحكم لا وجه له.

الثاني: أنه جعل الترك في الحرام متعلق الاقتضاء، وهو أمر عدمي غير مقدور إلا أن يحمل على الكف.

الثالث: أنه جعل خلاف الأولى من الأقسام الأولية للحكم، وليس كذلك[٣] / ق(٩/ب من ب).

---

(١) كما في النهي الذي في قوله ﷺ: «إذا دخل أحدكم المسجد، فلا يجلس حتى يصلي ركعتين»؛ لأنها سنة بإجماع المسلمين خلافاً لداود وأصحابه حيث قالوا: إنها واجبة. راجع: صحيح البخاري: ١/١١٤، وصحيح مسلم: ٢/١٥٥، وشرح النووي عليه ٥/٢٢٥.

(٢) كترك صلاة الضحى، والنهي مستفاد من الأمر بها، وسيأتي رد الشارح لهذا. راجع: شرح النووي على مسلم: ٥/٢٢٨-٢٣٥، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٨٣.

(٣) آخر الورقة (٩/ب من ب).

وفي نسخة (ب) قسم الناسخ المخطوط إلى أجزاء يتكون كل جزء من تسع ورقات تقريباً وذكر في نهايته أنه قابله على خط المؤلف، فقد جاء في نهاية آخر الورقة (٩/ب من ب) على الهامش ما نصه: «بلغ مقابلة على خط مؤلفه أمتع الله الوجود بوجوده» وهو يعني الجزء الأول بتجزئة الناسخ.

قال الغزالي[1] - في «المستصفى» في تقسيم الحكم على الأقسام الخمسة الأولية المشهورة -:

«وأما[2] المكروه، فهو لفظ مشترك بين معان:

أحدها: المحرم، فكثيراً ما يقول الشافعي - رضي الله عنه -: أكره الشيء الفلاني وهو لا يريد إلا الحرمة.

والثاني: ما نُهي عنه تنزيهاً، وهو الذي أشعر بأن تركه خير من فعله، وإن لم يكن عليه عقاب.

الثالث: ترك ما [هو][3] أولى كترك صلاة الضحى»[4].

(١) هو الإمام وحجة الإسلام محمد بن محمد بن أحمد الطوسي زين الدين أبو حامد الغزالي، فقيه، أصولي حكيم، متكلم، شارك في أنواع من العلوم، ولد بطوس من خراسان وطلب العلم فيها، ثم رحل في طلب العلم إلى غيرها، أخذ عن أبي نصر الإسماعيلي، وإمام الحرمين وغيرهما، له مؤلفات عديدة منها: الوسيط، والوجيز، والخلاصة في الفقه، والمستصفى، والمنخول في الأصول وإحياء علوم الدين، والحصن الحصين، وتهافت الفلاسفة، وغيرها، وتوفي سنة (٥٠٥هـ رحمه الله تعالى).
راجع: وفيات الأعيان: ٢١٦/٤، ومرآة الجنان: ١٧٧/٣، وطبقات السبكي: ١٩١/٤، وطبقات الأسنوي: ٢٤٢/١، والبداية والنهاية: ١٧٣/١٢، والنجوم الزاهرة: ٢٠٣/٥، وطبقات ابن هداية الله: ص/١٩٢، ومفتاح السعادة: ١٨/٢، وكشف الظنون: ٢٣/١، وشذرات الذهب: ١١/٤، ومقدمة الإحياء.

(٢) في (ب) «أما» بدون واو.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) المستصفى: ٦٦/١-٦٧.

ثم ذكر قسماً آخر مردوداً ليس المقصود إيراد ذلك بكماله، بل ما يفيد المقصود، فقد صرح بأن تلك الأحكام ليست أولية، بل هي أقسام المكروه الذي هو أحد الأحكام الخمسة، مع أن العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح على أن أحدهما بنهي مخصوص، والآخر بنهي غير مخصوص من غير فائدة للعدول، مع أنه يقتضي تكثير الأقسام، واختراع اصطلاح جديد، ولا يرتضي فاضل ارتكاب شيء من هذه المحذورات.

قال المولى المحقق عضد الملة والدين: «المكروه يطلق على معنيين آخَرَين غير ما تقدم:

أحدهما: الحرام، كثيراً ما يقول الشافعي: أنا أكره هذا.

وثانيهما: ترك الأولى، يقال: ترك صلاة الضحى مكروه لكثرة الفضيلة فيها، فكان بتركها حط رتبة»[١].

مع أنّا لا نسلم أن مثل صلاة الضحى [تركه][٢] ثبت بنهي غير مخصوص؛ إذ لم يرد نهي عن تركها لا مخصوص ولا عام، وما ذكره بعض الشراح[٣] من أن النهي مستفاد من الأمر بفعلها مردود؛ إذ الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده / ق(٩/أ من أ) على ما ذهب إليه المحققون[٤] ولئن

(١) شرح العضد على المختصر: ٢/٥.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) هو الجلال المحلي في شرحه ١/٨٣.

(٤) سيأتي الكلام على هذه المسألة في بابها.

ســـلم ذلك، فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر، ولا بصلاة الضحى لا بخصوصها ولا بدخولها تحت عام.

وقـــول المصنف: أو التخيير، فإباحة - مع أن الإباحة لا يتعلق بها الاقتـــضاء لأن المـــباح ليس مأموراً به بناء على أن الأمر قد يطلق لإرادة الإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائـــدة: ٢] وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا﴾ [الأحزاب: ٥٣] - فقد تسامح في إطلاق الاقتضاء على التخـــيير، والأمر في ذلك هين، وما ذكرناه - لكلامه - من المحمل أولى من حمله على السهو [منه][1] كما حكم به الشارح المذكور آنفاً[2].

قوله: «وإن ورد سبباً وشرطاً إلى قوله: والفرض والواجب مترادفان».

أقول: قد تقدم أن الأحكام الوضعية هل تسمى أحكاماً[3]، أم لا؟

منهم من ذهب إلى أن شيئاً من الخطاب الوضعي لا يسمى حكماً، ويـــصطلح على أن بعض الخطاب حكم دون بعض[4]؛ ومنهم من جعل الخطـــاب التكليفـــي أعم شاملاً للوضعي، فالوضعي - عنده - تكليفي ضمني إذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده، ومعنى شرطية الطهارة

---

(١) سقط من (ب) والمثبت من (أ).

(٢) هو الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/٨٣.

(٣) يعني هل يسمى الخطاب الوضعي حكماً في المعنى المصطلح عليه في الخطاب التكليفي؟

(٤) تقدم بأن القائل هو عضد الدين الإيجي بهذا القول ص/٢١٩ وما بعدها.

وجوبها في الصلاة، أو حرمة الصلاة بدونها، وكذا نقول: «في جميع الأسباب والشروط والموانع»[(١)].

ومن جعل الأحكام الوضعية أحكاماً - في الاصطلاحات - وليست داخلة في التكليفي ضم إلى التعريف قيد الوضع، فقال: «بالاقتضاء، أو

---

(١) وهذا مذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين كالأشعري وإمام الحرمين والغزالي والرازي وغيرهم، وعند التحقيق يتبين أن الخلاف لفظي، فإنه مبني على تفسير الحكم وتعريفه، فالذين قالوا: إن السبب والشرط والمانع ليست أحكاماً بناء منهم على أن هذه الأشياء جعلها الشارع معرفات وعلامات على الأحكام؛ بمعنى أنه يجوز أن يقول الشارع: متى رأيت إنساناً يزني، فاعلم أني أوجب عليه الحد، والذين قالوا: إنها أحكام لا يعنون أنها مؤثرة بنفسها لأن الحادث لايؤثر في القديم، ولأنه يفضي إلى القول بأن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهذا باطل، ولكنهم يقولون: إن الله تعالى في الزاني حكمين:

أحدهما: جعل الزنى سبباً لإيجاب الحد، وهذا حكم شرعي لأنه مستفاد من الشرع من حيث إن الزنى لا يوجب الحد لعينه، بل بجعل الشارع له مؤثراً.

والثاني: إيجاب الحد عليه، وهو الحكم المسبب. وبهذا يظهر أنَّ الخلاف لفظي. قال العضد: «ونحن لا نسمي هذه الأمور - يعني السبب والشرط وغيرهما - أحكاماً، وإن سماها غيرنا به، فلا مشاحة في الاصطلاح».

راجع: المستصفى: ١/٨، ٩٣، وميزان الأصول: ص/٦٩، والمحصول: ١/ق/١/١٣٧-١٣٨، والإبهاج: ١/٦٤، والكاشف عن المحصول: ١/ق/١/١٦٨، ونهاية السول: ١/٨٩، والعضد على ابن الحاجب: ٢/٧، وبيان المختصر: ص/٤٠٤، وتشنيف المسامع: ق(٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٨٤، ومناهج العقول: ١/٥٣، والدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق(١٩/ب - ٢٠/أ).

التخيير، أو الوضع»[1]، وكلام المصنف ظاهر في عدم الدخول؛ لأنه بعد الفراغ من تعريف الحكم، وتقسيمه أورده في كلام مستقل، لكن قوله - بعد ذلك -: «وقد عرفت حدودها» إنما يشعر برجوع الأحكام الوضعية[2] إلى التكليفية.

قوله: «وقد عرفت حدودها».

أي لما ذكر المشترك الذي هو كالجنس، وهو الخطاب، وقيد في كل قسم بما يميزه عمّا عداه، كان ذلك حدّاً لكل واحد من الأقسام:

لأن الحد - عند الأصوليين - كل مركب ميز الماهية عن أغيارها سواء كان بالذاتيات / ق(١٠/أ من ب) أو بالعرضيات، أو بالمركب [منهما][3] كما ستقف عليه في موضعه عن قريب إن شاء الله [تعالى][4].

قوله: «والفرض والواجب مترادفان إلى آخره».

---

(١) وهذا هو ما اختاره ابن الحاجب في المنتهى ص/٣٢.

(٢) أحكام الوضع: هي السبب والشرط والمانع، وهذه متفق عليها، والعلة والصحة والفساد والأداء والقضاء والرخصة والعزيمة، وهذه اختلفوا في دخولها تحت الحكم الوضعي وعدم دخولها.

راجع: تشنيف المسامع: ق (٧/أ).

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) سقط من (أ).

أقول: الفرض والواجب لفظان مترادفان[١]؛ أي متحدان مفهوماً:

إذ الاتحاد - مفهوماً - هو معنى الترادف لا المتحدان ذاتاً كالإنسان، والناطق، فإنهما متحدان ذاتاً مع عدم الترادف، فبينهما عموم وخصوص مطلق، فكل متحدين مفهوماً متحدان ذاتاً - ولا عكس - لغويّاً.

وإنما حكمنا بترادفهما؛ لأن كل فعل اقتضاه الخطاب جزماً، فهو الواجب والفرض، ولا ينافي هذا ما ذكره بعض الفقهاء من الفرق في بعض المسائل، كما قالوا: واجبات الإحرام تجبر بالدم دون فرضه؛ إذ ذلك اصطلاح حادث ارتكبوه للتمييز بين المجبور وغيره.

كما اصطلحوا على أن الخارج عن الحقيقة شرط، والداخل ركن.

وذهبت الحنفية إلى عدم الترادف؛ لأن الثابت بالخطاب [إن ثبت][٢] بقطعي ففرض، وإن ثبت بظني فواجب.

وحكم المصنف بأن هذا بحث لفظي راجع إلى التسمية لا إلى المعنى؛ إذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب، سواء كان ثبوته بقطعي، أو

(١) الترادف - لغة - مأخوذ من الرديف، وهو الذي يحمل بالخلف على ظهر الدابة.
واصطلاحاً: هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد.
راجع: المصباح المنير: ١/٢٢٤، والمزهر: ١/٤٠٢، والمحصول: ١/ق/١/٤٣٧، ونهاية السول: ١/١٠٤، والتعريفات: ص/٥٨.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

ظني، وأما أن الفرض - في اللغة: التقدير، والوجوب: السقوط، لا يجدي شيئاً[١] وهذا الذي ذكره من الرد ذكره محققو الشافعية في كتبهم[٢] وربما يقال - من جهتهم -: إن من قواعد[٣]/ ق(٩/ب من أ) المعقول أن

---

(١) لأنه لا خلاف بينهم أن مفهوم هذين اللفظين مختلفان لغة، فالفرض - لغة - له معان، منها: التقدير والإلزام والعطية والإباحة والتأثير والحث، إلى غير ذلك.
وأما الواجب لغة -: الثابت، أو الساقط، أو المضطرب.
راجع: الصحاح ١/٢٣١، ٣/٩٧، والمصباح المنير: ٢/٤٦٩، ٦٤٨، واللسان ٩/٦٦ ، والقاموس المحيط ٢/٣٣٩، وتاج العروس ١/٥٠٠.

(٢) ذهب الغزالي، والآمدي، وابن قدامة، وآل تيمية، وابن الحاجب، والأرموي، والطوفي، وغيرهم إلى أن الخلاف بين الجمهور، والأحناف في الفرق بين الفرض والواجب لفظي، وذكر ابن قدامة أنه لا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى، وقال الطوفي: «والنزاع لفظي إذ لا نزاع في انقسام الواجب إلى قطعي وظني، فليسموا هم القطعي ماشاؤوا».
أما ابن اللحام فيرى التفصيل حيث قال: «فإن أريد أن المأمور ينقسم إلى مقطوع به، ومظنون، فلا نزاع في ذلك، وإن أريد أنه لا تختلف أحكامها، فهذا محل نظر، فإن الحنفية ذكروا مسائل فرقوا فيها بين الفرض والواجب، منها الصلاة فإنها مشتملة على فروض وواجبات، والمراد بالفرض الأركان، وأن الفرض لا يسامح به إن ترك سهواً، والواجب لا يتسامح في تركه عمداً ومنها الحج، فإنه مشتمل على فروض وواجبات، وأن الفرض لا يتم النسك إلا به، والواجب يجبر بدم».
راجع: المستصفى: ١/٦٦، وروضة الناظر: ص/٣٢، والإحكام للآمدي: ١/٧٦، والمسودة: ص/٥٠ والعضد على ابن الحاجب: ١/٣٣٢، والقواعد والفوائد الأصولية: ص/٦٤، ونهاية السول: ١/٧٨، وشرح الكوكب المنير: ١/٣٥٣.

(٣) آخر الورقة (٩/ب من أ).

اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كالانقسام بمتساويين في الزوج، وعدمه في الفرد، وكالحركة بالإرادة في الحيوان، وعدمها في غيره، والفرض والواجب مختلفان - عندهم - في اللوازم، فإن الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك، والفرض يلزمه الفساد به، وأيضاً الثابت بالقطعي يلزمه كفر المنكر، والواجب لا يلزم منكره كفر، ولهذا يطلق على الثابت بالقطعي - عندهم - الواجب عِلْماً وعملاً، وعلى الثابت بالظني الواجب عملاً، ويمثلون للأول بصلاة الفجر، وللثاني بالوتر[1]، والله أعلم.

قوله: «والمندوب إلى قوله: والسبب».

أقول: المندوب ما ندب إليه، أي [فِعْل][2] دُعي إليه شرعاً من غير ذم على تركه، مشتق من النَّدب والنُّدبة بمعنى الدعاء[3].

والمندوب المذكور يسمّى مستحبّاً وتطوعاً وسُنةً، وترك المصنف لفظ النافلة ويجب ذكرها، إذ لا فارق عندهم بينه وبين المذكورات، أي هذه

---

(١) راجع: كشف الأسرار: ٣٠٣/٢، وأصول السرخسي: ١١٠/١، وفواتح الرحموت: ٥٨/١، وتيسير التحرير: ١٣٥/٢.

(٢) سقط من (ب) وأبت بهامشها.

(٣) يقال: ندبته إلى الأمر ندباً: إذا دعوته إليه، وانتدبته للأمر فانتدب يستعمل لازماً ومتعدياً.

راجع: الصحاح: ٢٢٣/١، والمصباح المنير: ٥٩٧/٢، ولسان العرب: ٢٥٠/٢-٢٥١، والقاموس المحيط: ١٣١/١.

الألفاظ كلها مترادفة في عرف الشرع[١] خلافا لشرذمة[٢] من الشافعية[٣]،

(١) ذكر الإمام الرازي أن هذا الحكم له سبعة أسماء: مندوب، ومرغب فيه، ومستحب، ونفل، وتطوع، وسنة، وإحسان.
فذهب جمهور الأصوليين إلى أنها مترادفة كما ذكر الشارح.
وذهب بعض الشافعية إلى الفرق بين هذه المصطلحات، وفرّق الحنفية بين السنة والمستحب، والمالكية يفرقون بين السنة والنافلة.
راجع: شرح اللمع: ١٦٠/١، والمحصول: ١/ق/١٢٩/١-١٣٠، والمجموع للنووي: ٢/٤، والإبهاج: ٥٧/١، ونهاية السول: ٧٩/١.
وقد ذكر الزركشي وغيره أن الخلاف في الفرق بين هذه المصطلحات لفظي؛ لأن كون السنن بعضها آكد من بعض لا يوجب تغايراً بينهما على ما سبق ذكره في الفرق بين الفرض والواجب.
راجع: تشنيف المسامع: ق (٧/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٩٠/١.

(٢) قلت: لو عبر الشارح - رحمه الله - بقوله: «خلافاً لبعض» بدل «شرذمة» لكان أرقى وأهدى أسلوباً.

(٣) جاء في هامش (أ،ب): «وهم القاضي حسين، وصاحب التهذيب، والكافي، والغزالي»
قلت: القاضي حسين هو الحسين بن محمد بن أحمد أبو علي، أحد أعلام المذهب الشافعي، توفي سنة (٤٦٢هـ).
راجع: طبقات السبكي: ٣٥٦/٤، وصاحب التهذيب المـراد به الحسين بن مسعود ابن محمد المعروف بابن الفراء البغوي الشافعي المتوفي سنة (٥١٦هـ) والتهذيب في فروع الفقه الشافعي، راجع: سير أعلام النبلاء ١٠٣/١٢، وطبقات الأسنوي: ٢٠٦/١، وكشف الظنون: ٥١٧/١.
وصاحب الكافي: هو أحمد بن سليمان البصري المعروف بالزبيري الشافعي، ويعرف - أيضاً - بصاحب الكافي، وهو مؤلف في فروع الفقه الشافعي، وقد توفي مؤلفه سنة (٣١٧هـ) أو قبلها.
=

وصاحب الكشف من الحنفية[١] واستدلالهم على ذلك بأن السنة فعل واظب عليه [النبي][٢] ﷺ، والمستحب: ما فعله مرتين أو مرة، والتطوع: ما أنشأه الإنسان غير معيد لاتحاد الحقيقة، وعدم اختلاف اللوازم[٣].

فإن قيل: على ما قررتم من أن المندوب هو الذي يثاب فاعله ولا يذم تاركه، يشكل بما ورد في حق تارك الجماعة من النصوص الصريحة[٤]،

= راجع: طبقات الأسنوي: ٦٠٦/١، وكشف الظنون: ١٣٧٨/٢، وانظر رأي الإمام الغزالي في الإحياء: ١٩٢/١.

(١) صاحب الكشف المراد به: هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري الحنفي علاء الدين، فقيه، أصولي، من تصانيفه كشف الأسرار: في شرح أصول البزدوي وغيره، وتوفي سنة (٧٣٠هـ).

راجع: الجواهر المضيئة: ٣١٧/١، وتاج التراجم: ص/٢٥، والفوائد البهية: ص/٩٤، وكشف الظنون: ١١٢/١، قال في الكشف: «وحَدُّ السنة هو الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب، وأما حد النفل، وهو المسمى بالمندوب والمستحب والتطوع، فقيل: ما فعله خير من تركه في الشرع، وقيل: ما يمدح المكلف على فعله، ولا يذم على تركه، وقيل: هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً» كشف الأسرار: ٣٠٢/٢-٣٠٣.

(٢) سقط من (أ).

(٣) ما ذكر من التعريفات: لهذه المصطلحات منقول عن القاضي حسين من الشافعية.

راجع: الإبهاج: ٥٧/١، وتشنيف المسامع: ق (٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٩٠/١.

(٤) وردت نصوص كثيرة في فضل صلاة الجماعة والحث على ملازمتها منها: حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «صلاة الرجل في جماعة تزيد على =

= صلاته في بيته وصلاته في سوقه بضعاً، وعشرين درجة» وعنه رضي الله عنه قال: أتى النبي ﷺ رجل أعمى فقال: يا رسول الله إنه ليس لي قائد يقودني إلى المسجد، فسأل رسول الله ﷺ أن يرخص له فيصلي في بيته، فرخص له، فلما ولى دعاه، فقال: «هل تسمع النداء بالصلاة؟ قال: نعم، فقال: أجب».

وعنه - أيضاً - أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب، ثم آمر بالصلاة، فيؤذن لها، ثم آمر رجلاً، فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال، فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقاً سميناً، أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء».

قال عبد الله بن مسعود: «لقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق قد علم نفاقه، أو مريض، إن كان المريض ليمشي بين رجلين حتى يأتي الصلاة، وقال: إن رسول الله ﷺ علمنا سنن الهدى، وإن من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذن فيه، وقال: من سره أن يلقى الله غداً مسلماً، فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن، فإن الله شرع لنبيكم ﷺ سنن الهدى، وإنهن من سنن الهدى، ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم» روى هذه النصوص البخاري، ومسلم وعند أبي داود عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من ثلاثة في قرية، ولا بَدْو لا تقام فيهم الصلاة إلا قد استحوذ عليهم الشيطان، فعليك بالجماعة، فإنما يأكل الذئب القاصية».

راجع: صحيح البخاري: ١/١٥٦-١٥٧، وصحيح مسلم: ٢/١٢٣، ١٢٤، ١٢٨، وسنن أبي داود: ١/١٢٩، هذه بعض النصوص التي أشار إليها الشارح.

ولأجلها اتفق العلماء على أن صلاة الجماعة مأمور بها في الصلوات المكتوبة ولكنهم اختلفوا في حكمها كما سيأتي.

حتى ذهب بعض العلماء إلى كون الجماعة فرض عين[١]، وكذلك ترك الأذان[٢]، وسائر شعائر الإسلام.

---

(١) اتفق العلماء على أن صلاة الجماعة فرض عين وشرط لصحة صلاة الجمعة، واختلفوا في حكمها بالنسبة لغير صلاة الجمعة إلى أقوال كثيرة.
فذهب الأحناف إلى أنها سنة مؤكدة تشبه الواجب في القوة حتى استدلوا بملازمتها على وجود الإيمان، وذهب البعض منهم إلى أنها فرض كفاية، ومنهم من قال: إنها فرض عين، ومنهم من قال بوجوبها.
وذهبت المالكية إلى أنها سنة مؤكدة.
وذهبت الشافعية إلى أنها فرض كفاية، ومنهم من قال: إنها سنة، ومنهم من قال: إنها فرض عين، وهو مروي عن ابن المنذر، وابن خزيمة، ونسب إلى الإمام الشافعي رحمه الله.
وذهبت الحنابلة إلى أنها فرض عين ولكنها ليست شرطاً في صحة الصلاة.
وذهبت الظاهرية إلى أنها فرض عين وشرط في صحة الصلاة لمن سمع النداء، ومن لم يسمع النداء فعليه أن يبحث عن جماعة ولو واحداً يصلي معه، فإن فرط، فلا صلاة له إلا أن يكون معذوراً.
والسبب في اختلافهم هو تعارض مفهوم الآثار التي سبق ذكرها آنفاً.
قلت: لعل القول بأنها واجبة وليست شرطاً في صحة الصلاة هو الأظهر في نظري للجمع بين النصوص، ولكن مع عدم العذر من مطر، وسيل، وظلمة، ونحو ذلك.
راجع: المحلى لابن حزم: ٦٥/٤، والمبسوط: ١٦٧/١، وبدائع الصنائع: ٤٢٢/١، وتبيين الحقائق: ١٣٢/١، وشرح الدر المختار: ٩٧/١، وشرح فتح القدير: ٣٤٤/١، وشرح الزرقاني على مختصر خليل: ٢/٢، وبلغة السالك: ١٥٢/١، وشرح منح الجليل: ٢١١/١، وكشف الحقائق: ٥٣/١، وبداية المجتهد: ١٤١/١-١٤٢، والمجموع للنووي: ١٨٩/٤، والروضة: ٣٣٩/١، والمغني: ١٧٦/٢-١٧٧، والمحرر في الفقه: ٩١/١.
(٢) الأذان - لغة -: الإعلان، قال الله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٣].
وقوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُلۡ ءَاذَنتُكُمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ [الأنبياء: ١٠٩]. =

قلت: ذلك [ليس][(١)] من حيث إنه ترك نافلة، بل من حيث إشعاره بعـــدم المبالاة بسنته عليه الصلاة والسلام، وإليه أشار بقوله: «من رغب عن

= واصطلاحاً: عبارة عن إعلام مخصوص في أوقات مخصوصة بألفاظ مخصوصة.
وقد وردت أدلة كثيرة في الأمر به والحث عليه، وبيان فضله حتى إن الإمام الشافعي يفضله على الإمامة.
وقد قال ﷺ لمالك وصاحبه: «إذا أنتما خرجتما في سفر، فأذّنا، ثم أقيما وليؤمكما أكبركما» رواه البخاري في صحيحه: ١٥٣/١، ولحديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يغير إذا طلع الفجر وكان يسمع الأذان، فإن سمع أذاناً أمسك، وإلا أغار» رواه مسلم: ٤/٢، وقد اتفقوا على مشروعيته للصلوات الخمس، ولكنهم اختلفوا في حكمه:
فذهب جمهور الأحناف إلى أنه سنة، وكذا الإقامة، ومنهم من قال بوجوبه.
وذهب مالك إلى أنه فرض على مساجد الجماعة، وقيل: سنة مؤكدة، ولم يره على المنفرد لا فرضاً، ولا سنة.
وذهب الشافعية - في المشهور - إلى أن الأذان - والإقامة سنة، ولا يجبان بحال. وقال ابن المنذر منهم: هما فرض في حق الجماعة سفراً وحضراً.
وذهب الحنابلة إلى أنه سنة مؤكدة، وليس بواجب، وبعضهم جعله من فروض الكفاية.
وذهب الظاهرية إلى أنهما واجبان غير أن داود يرى أنهما فرض في صلاة الجماعة، وليسا شرطاً في صحتها، ويرى ابن حزم أنهما شرط في صحتها.
وقال عطاء ومجاهد والأوزاعي: هو فرض.
راجع: تحفة الفقهاء: ١٧٨/١، وشرح فتح القدير: ٢٣٩/١-٢٤٠، والمدونة: ٢/ ٦١-٦٢، وبداية المجتهد: ١٠٦/١-١٠٧، والمجموع للنووي: ٨٢/٣، والمغني لابن قدامة: ٤١٧/١، والمحلى لابن حزم: ١٦٦/٣.

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

سنَّتي فليس منِّي»[١] ثم لـمّا كان المندوب غير لازم بطلب من الشارع سواء تركه ابتداء أو بعد الشروع لا مؤاخذة عليه للإجماع على عدم المؤاخذة على ما ليس مكلفاً به.

والمندوب، وإن كان / ق(١٠/ب من ب) مأموراً به، فليس فيه تكليف، خلافاً للأستاذ[٢] مستدلاً بأن فعله لتحصيل الثواب شاق.

---

(١) لحديث أنس بن مالك قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلما أخبروا كأنهم تقالُّوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ، وقد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟ قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبداً، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله ﷺ فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي، فليس مني» رواه البخاري، ومسلم، والنسائي، وغيرهم.
راجع: صحيح البخاري: ٧/٢، وصحيح مسلم: ٤/١٢٩، وسنن النسائي: ٦/٦٠.

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني أبو إسحاق، ركن الدين، جمع أشتات العلوم، متكلم، أصولي، شيخ خراسان في زمانه، قيل عنه إنه بلغ رتبة الاجتهاد، وهو أحد الثلاثة الذين قال فيهم الصاحب بن عباد: «ابن الباقلاني بحر يُغْرِق، وابن فورك صِلٌّ مُطْرِق، والإسفراييني نار تُحرق» لإفحامهم الخصم في مناظرتهم، له مؤلفات منها: الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين في خمس مجلدات، وتعليقة في أصول الفقه، وغيرها، وتوفي بنيسابور سنة (٤١٨هـ) ونقل إلى إسفرايين.
راجع: طبقات الفقهاء للعبادي: ص/١٠٤، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/١٢٦، ووفيات الأعيان: ١/٢٨، والوافي: ٦/١٠٤، والمختصر لأبي الفداء: ٢/١٥٦، وطبقات الأسنوي: ١/٥٩، وطبقات السبكي: ٤/٢٥٦.

قلنا: في تركه مجال لعدم إلزام الشارع[١]، واستدل الحنفية على لزوم النفل بالشروع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣].

---

(١) ذهب جماعة من الفقهاء إلى أن المندوب مكلف به، منهم الإسفراييني المذكور سابقاً، وبه قال الباقلاني كما نقل عنه ذلك إمام الحرمين وحجة الإسلام الغزالي والمجد بن تيمية، نسبه في المسودة إلى الحنابلة، واختاره منهم ابن النجار تبعاً لابن عقيل والموفق وابن قاضي الجبل والطوفي، لأن التكليف طلب ما فيه مشقة.

وذهب أكثر العلمـــاء إلى أن المندوب ليس تكليفاً؛ لأن التكليف إلزام ما فيه مشقة فالتكليف عندهم يشمل الإيجاب والتحريم فقط، وتكون تسمية الأحكام الثلاثة أحكاما تكليفية من باب التغليب، أما عند القاضي والأستاذ وغيرهما فإن التكليف يشمل الإيجاب والتحريم والكراهة والندب ولا يشمل الإباحة، وتسميتها حكماً تكليفيّاً من باب التغليب، مع أن الأستاذ قد نقل عنه أن المباح حكم تكليفي.

قلت: ويمكن الجمع بين القولين بأن المندوب فيه تكليف غير أنه ليس على سبيل الإلزام بل هو مطلوب منه، وهو مخير بعد ذلك بين أن يفعله على ما فيه من كلفة ومشقة، فيحصل له الثواب أو يتركه، فلا يأثم، فيدخل تحت قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠].

فأمر بهذه الأشياء وفيها الإحسان وإيتاء ذي القربى، وفيهما ما هو مندوب، وفعله له لطلب الثواب بامتثال الأمر فيه مشقة وتكليف.

راجع: البرهان: ١٠١/١، والمنخول: ص/٢١، والروضة ص/٦، والإحكام للآمدي: ٩٢/١، والمسودة: ص/٣٥، وشرح العضد على ابن الحاجب: ٥/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٧٩، ومختصر الطوفي: ص/١١، ومختصر ابن اللحام: ص/٦٣، وسلاسل الذهب: ص/٣١، وفواتح الرحموت: ١١٢/١، وتيسير التحرير: ٢٢٤/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧١/١، وشرح الكوكب المنير: ٤٠٥/١، وهامش المحصول: ١/ق/١١٤/١.

ووجـــه الاستدلال: أنّ أعمالكم لفظ عام يشمل الأعمال الشرعية كلها مندوبة ومفروضة، فيجب القول باللزوم لعدم الفارق[1].

---

(١) ذهب الأحناف إلى أن من شرع في أداء تطوع من صلاة وصيام، وغيرهما يلزمه الإتمام، فإن خرج منهما لعذر لزمه القضاء، ولا إثم عليه، وإن خرج بغير عذر لزمه القضاء، وعليه الإثم، وبه قالت المعتزلة.

واستدلوا بالآية السابقة وبحديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال للأعرابي الذي سأله عن الإسلام: «خمس صلوات في اليوم والليلة، قال: هل عليَّ غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوع» وهذا الاستثناء متصل، فمقتضاه وجوب التطوع بمجرد الشروع فيه. راجع: صحيح مسلم: ٣٠/١، واحتجوا بالقياس على حج التطوع وعمرته، فإنهما يلزمان بالشروع بالإجماع.

وقال مالك وأبو ثور: يلزمه الإتمام، فإن خرج بلا عذر لزمه القضاء، وإن خرج بعذر فلا قضاء.

وذهب آخرون إلى أنه يستحب البقاء والإتمام، وإن خرج منها بلا عذر ليس بحرام ولا يجب قضاؤها، وهو قول عمر، وعلي، وابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، وجابر بن عبد الله، وسفيان الثوري، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، واستدلوا بحديث عائشة رضي الله عنها قالت: دخل عليَّ النبي ﷺ ذات يوم فقال: «هل عندكم شيء؟ فقلنا: لا قال: فإني صائم، ثم أتانا يوماً آخر، فقلنا: يا رسول الله، أُهدي لنا حيس، فقال: أرنيه، فلقد أصبحت صائماً، فأكل» راجع: صحيح مسلم: ١٥٩/٣، وسنن أبي داود: ٥٧١/٢، وسنن النسائي: ١٩٣/٤، وسنن ابن ماجه: ٥٢٠/١.

وأما النهي عن إبطال الأعمال في الآية، فيحمل على التنـــزيه جمعاً بين الأدلة، أو أن المراد منها لا تبطلوها بالردة أو الرياء، وهو مذهب ابن عباس، ومقاتل، وابن جريج. وقالت المعتزلة: لا تبطلوها بالكبائر؛ بناء على أن كبيرة واحدة - عندهم - تحبط ما تقدم من الحسنات ولو كانت مثل زبد البحر، لأن الفاسق عندهم مخلد في النار =

قلنا: لو سلم عموم هذا الجمع، فالحديث الصحيح، وهو قوله ﷺ: «الصائم المتطوع أمير نفسه»[1] خصصه لجواز تخصيص المتواتر بالآحاد

= ومسلوب منه سمة الإيمان، وهذا مذهب أبطله أهل الحق لأن قاعدة أهل السنة مؤسسة على أن الكبائر لا تحبط حسنة مكتوبة، نعم يقولون: إن الحسنات يذهبن السيئات كما وعد به الكريم جل وعلا، فضلاً منه ومنّاً.

راجع: كشف الأسرار: ٢/٣١١-٣١٢، والمدونة: ١/٢٠٥، والمجموع: ٦/٣٩٤، والمسودة: ص/٦٠، وحاشية البناني على المحلي: ١/٩٠، وتخريج الفروع على الأصول: ص/١٣٨، وفواتح الرحموت: ١/١١٤، ومختصر الطوفي: ص/٢٥، وراجع تفسير الآية: الكشاف: ٣/٥٣٨ مع رد ابن المنير الإسكندراني على اعتزاله، وأحكام القرآن لابن العربي ٤/١٧٠٤، وتفسير القرطبي: ١٦/٢٥٤، وتفسير ابن كثير: ٤/١٨٢.

(١) هذا من أدلة الجمهور، وهو حديث أم هانئ أن رسول الله ﷺ دخل عليها فدعا بشراب، فشرب، ثم ناولها، فشربت، فقالت: يا رسول الله، أما إني كنت صائمة، فقال رسول الله ﷺ: «الصائم المتطوع أمير نفسه»، وفي رواية: «أمير نفسه إن شاء صام، وإن شاء أفطر».

رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، والدارمي، والحاكم، وغيرهم، والحديث في إسناده مقال كما قال الترمذي؛ لأن فيه سماك بن حرب، وقد تكلم فيه. قال أحمد: مضطرب الحديث، وضعفه سفيان، وقال النسائي: ليس يعتمد عليه إذا انفرد، كما أن في إسناده - أيضاً - هارون بن أم هانئ قال ابن القطان: لا يعرف.

وقال الحافظ ابن حجر: مجهول، وقال النووي: سنده جيد برواياته المتعددة. وقال في كشف الخفاء: إنه صحيح.

راجع: مسند أحمد ٦/٣٤١، وسنن أبي داود: ٢/٥٧٢، وسنن الترمذي: ٣/٨١، وسنن الدارمي: ٢/١٦، والمستدرك: ١/٤٣٩، وتحفة الأحوذي: ٣/٤٣٠، وفيض القدير: ٤/٣١، وكشف الخفاء: ٢/٢٦، والميزان للذهبي: ٢/٢٣٢-٢٣٣، والتقريب: ١/٣٣٢، ٢/٣١٤.

اتفاقـــاً، هذا وأقول: لا يخلو أن ما شرع فيه من النفل هل هو باق على صفة النفل، أو انقلب بالشروع واجباً؟ والثاني باطل إجماعاً؛ إذ لا يوجد شيء في الشريعة يكون بعضه نفلاً وبعضه واجباً.

وأيـــضاً لو كان بالشروع يصير واجباً لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل؛ إذ ثواب الواجبات أضعاف ثواب النوافل، وهذا مما لم يقل به أحد.

قوله: «ووجوب إتمام الحج».

جـــواب سؤال مقدر تقديره قلتم: إن النفل بالشروع لا يلزم، مع أنكـــم أوجبـــتم على من أفسد الحج النفل قضاءه[1] في القابل، وألزمتم المضي في فاسده.

أجـــاب: بـــأن الحج من قبيل المستثنى؛ لأن نفل الحج كفرضه نية وكفّارة؛ إذ لا تعرض / ق(١٠/أ من أ) في نيته إلى كونه فرضاً أو نفلاً، وأيضاً عدم خروجه بالإفساد فرضاً أو نفلاً متفق عليه، وهذا لا إلزام فيه لأن الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم، بل بنية النفل.

وأما الإلزام باستوائهما في الكفارة وعدم الخروج بالإفساد سالم عن القادح.

والحق أن الحنفية لما أوجبوا المضيَّ في فاسده، فقد اعترفوا بأن الحج خارج عن القاعدة إذ لم يقولوا بالمضيّ في الفاسد في نفل سواه.

---

(١) في (أ) «قضاؤه» والصواب المثبت من (ب) لأنه مفعول به.

ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب، وهو أنه قال: لا يتصور لنا حج تطـــوع لأن المخاطب به هو المستطيع، فإن لم يحج فالحج في حقه فرض عين، وإن كان قد حج ففرض كفاية[١].

وقـــد ذهـــل عن معنى الاستطاعة، فإن الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق وغيرها، إنما هي شروط الوجوب بناء على التيسير والتسهيل، وذلك لا ينافي أن يحمل عادم هذه الأشياء المشقة، ويتبرع بما لم يوجب الشارع عليه كما في الصدقة، على ما أشار إليه أكرم الخلق ﷺ، بقوله: «أفضلُ الصدقةِ جُهد الـــمُقِلّ»[٢].

---

(١) صاحب هذا القول هو الإمام الزركشي، ثم علل كلامه بقوله: «لأن إقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين، وهي وجهة نظر للإمام رحمه الله، وأحسن منه ماتقدم قبله» تشنيف المسامع: ق(٨/أ).

(٢) هذا جزء من حديث طويل رواه عبد الله بن حبشي الخثعمي أن النبي ﷺ سئل: أيّ الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان لا شك فيه، وجهاد لا غلول فيه، وحجة مبرورة، قيل: فأيُّ الصلاة أفضل؟ قال: طول القيام، قيل: فأيُّ الصدقة أفضل؟ قال: جهد المقل...» الحديث.

رواه أحمد، وأبو داود، والنسائي، والحاكم، وصححه، ورواه الطبراني من حديث أبي أمامة، وحكم الألباني بضعفه حيث جعله في ضعيف الجامع الصغير. وقد روى مسلم قوله: «أي الصلاة أفضل؟ قال: طول القنوت».

وروى ابن حبان قوله: «أي العمل أفضل؟ قال: إيمان بالله، وجهاد في سبيله».

راجع: مسند أحمد: ٣/٤١١-٤١٢، وصحيح مسلم: ٣/١٧٥، وسنن أبي داود: ٢/٣٣٤-٣٣٥، وسنن النسائي: ٥/٥٨، وصحيح ابن حبان: ١/٣١٣، والمستدرك: ١/٤١٤، والجامع الصغير: ١/٥٠، وضعيفه: ١/٣١٨.

وإن أراد أنـــه بعـــدما شـــرع فيه يجب، فهو أول المسألة، مع أنه لا ينافي النفلية بحسب الأصل.

فـــإن قلت: عادم الاستطاعة إذا حضر مكة، وكان سالماً من الموانع يجب عليه الحج؟

قلنا: يفرض فيمن حج مرة، فإن قلت: من حج مرة أو أكثر لم يقع حجـــة نفـــلاً، بل فرض كفاية بناء على أن إحياء البيت كل سنة بالحج فرض كفاية.

قلنا: لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب بالإحياء ينتقض بالصبي المراهق، فإن حجَّه نفل بلا خلاف إذ لا يتوجه إليه خطاب.

وبالجملة الاستدلال بأن المخاطب [هو][١] المستطيع، وحج المستطيع منحصر في الفرضين، فلا يتصور[٢] حج تطوع غير سديد، والله أعلم.

قوله: «والسبب ما يضاف إليه الحكم إلى قوله: والصحة».

أقـــول: لمـــا ذكر أن الخطاب الوارد من الشارع بكون الشيء سبباً، وشرطاً ومانعاً خطابُ وضعٍ، أراد أن يُعَرِّف المذكورات لعدم دخـــولها في التكليفـــي، وكان الأولى أن يذكر قوله: «وقد عرفت حدودها» قبل قوله: «وإن ورد سبباً» ويؤخره عن المباحث المتقدمة

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) في (ب): «والله أعلم حج تطوع غير سديد».

المتعلقة بالواجب والفرض والمندوب / ق(١١/ أ من ب) والخلاف الذي ذكره ليكون الكلام مرتبطاً بعضه مع بعض، هذا. ثم نقول: السبب عندهم هو الذي يضاف إليه الحكم[1]، كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقوله: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢].

أحدهما: كون الدلوك سبباً، والآخر: وجوب الصلاة عنده، وكذلك في الزاني أحدهما: وجوب الرجم، والآخر: كون الزنى سبباً.

---

(١) السبب – لغة –: عبارة عما يتوصل به إلى المقصود، ومنه سمي الحبل سبباً، والطريق سبباً لإمكان التوصل بهما إلى المقصود.

وأما في الاصطلاح، فقد وقع في تعريفه خلاف يرجع إلى القول بتأثيره وعدم تأثيره، منها ما ذكره المصنف والشارح.

واختار البعض: أنه ما يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم لذاته.

وقيل: هو الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم مبين لمفهومه، وعلى هذا فيكون المراد به العلة المذكورة في باب القياس، كما صرح به الجلال المحلي، فهما لفظان مترادفان.

راجع: تهذيب الصحاح: ٦١/١، ومختار الصحاح: ص/٢٨، والمصباح المنير: ٢٦٢/١، والإحكام لابن حزم: ٤١/١، والمستصفى: ٩٤/١، والإبهاج: ٦٤/١، ونهاية السول: ٨٩/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٩٤/١، ومناهج العقول: ٥٥/١، وشرح المنار وحواشيه: ٨٩٩/٢، والقواعد والفوائد الأصولية: ص/٩٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٦٧، والتعريفات: ص/١١٧، وإرشاد الفحول: ص/٦.

ولا شـــك أن الأسباب معرفات إذ الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء عند أهل الحق[١]، وبين المعرف الذي هو السبب والحكم الذي نيط به ارتباطٌ ظاهر، فالإضافة إليه واضحة.

وأما عند من يجعل الوصف مؤثراً بذاته، وهو الذي أشار إليه المصنف بقوله: «أو غيره»، فلا خفاء عنده إذ الأثر مضاف إلى المؤثر قطعاً.

والشرط - لغة -: العلامة[٢]، ومنه: أشراط الساعة.

---

(١) ذهب الجمهور إلى أن السبب معرف للشيء وعلامة عليه، وذلك أن الشارع جعل وجود السبب علامة على وجود مسببه وهو الحكم، وجعل تخلفه وانتفاءه علامة على تخلف ذلك الحكم، فالشارع ربط الحكم، أي وجوده بوجوب السبب، وعدمه بعدمه، وقالت المعتزلة: إن السبب مؤثر في الأحكام بذاته بواسطة قوة أودعها الله فيه، وقال الغزالي، والجويني: إن الأسباب تؤثر في الأحكام لا بذاتها، بل بجعل الله تعالى، وقال الآمدي: السبب باعث على الحكم، وقد ذكر الأسنوي أن الخلاف لفظي في هذه المسألة لاتفاق الكل على أن المؤثر هو الله وحده دون العلل والأسباب، وعلى أن العلل ليست باعثة، بمعنى أن الفاعل يتأثر بها وينفعل، وعلى أن الله تعالى حكم بوجود ذلك الأثر بذلك الأمر، وناظر هذا بذاك.

راجع: المستصفى: ١/٩٤، والإحكام للآمدي: ١/٩٨، والإبهاج: ١/٦٤، نهاية السول: ١/٨٩، والقواعد لابن اللحام: ص/٩٤، ومختصر الطوفي: ص/٣٢، والروضة ص/٣٠، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٩٥، وتقريرات الشربيني: ١/٩٤، وإرشاد الفحول: ص/٦.

(٢) كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] أي: علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة، وقد ذكر الشوكاني أن الذي بمعنى العلامة هو الشَّرَط بالتحريك، وجمعه =

وفى عرف الأصوليين الشرط: ما يتوقف عليه معنى السببية لا وجود السبب كالإحصان لسببية الزنى للرجم، فإن وجود الزنى بدونه كثير، ولكن السببية لا توجد شرعاً. ولم يتعرض له المصنف لكثرة مباحثه، فأخره إلى بحث التخصيص ليذكر مع سائر[1]/ ق(١٠/ب من أ) المخصصات.

والمانع[2]: هو الوصف الوجودي المنضبط الذي يقتضي نقيض الحكم الذي اقتضاه السبب كالأبوة المانعة من ترتب القصاص على القتل العمد العدوان، فإن الأبوة لـمّا كانت سبباً لوجود البنوة صلحت أن تكون مانعاً للقصاص؛ إذ لا يلائم أن يكون الشيء [سبباً][3] لإعدام موجده.

= أشراط، ومنه أشراط الساعة، أي علاماتها، وأما الشَّرْط بالسكون فجمعه شروط، وهو ناقله عن الجوهري، وقال في القاموس: «الشرط إلزام الشيء، والتزامه».

أما في الاصطلاح فقد عرف بتعاريف، منها ما ذكره الشارح، وبعضهم عرفه بأنه: ما يلزم من عدمه العدم لذاته، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم لذاته، وكان خارجاً عن الماهية، وهو أقسام: عقلي، وعادي، ولغوي، وهو المخصص، وشرعي، وهو المراد هنا.

راجع: الصحاح: ١١٣٦/٣، والمصباح المنير: ٣٠٩/١، ولسان العرب: ٢٠٢/٩، والقاموس المحيط: ٦٨/٢، والإحكام لابن حزم: ٤١/١، والمستصفى: ١٨٠/٢، والإحكام للآمدي: ١٤٠/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٠/٢، وإرشاد الفحول: ص/١٥٢.

(١) آخر الورقة (١٠/ب من ب).

(٢) آخر الورقة (١٠/ب من أ).

(٣) المانع - لغة - اسم فاعل منعه. =

ثم المانـــع إمـــا أن يكون مانعاً من ترتب الحكم على السبب كما ذكـــرنا، وإما أن يكون مانعاً لانعقاد السببية في الأسباب[1]، ولم يذكره المـــصنف لأن كلامه في الأحكام وما نيطت به، والشيء ما لم يخل عن مانـــع كونه سبباً لا يناط به حكم، فكأن البحث عن مانعه أجنبيّاً؛ كذا نقل عن المصنف، وفيه نظر لا يخفى.

ثم تمثيل المصنف للوصف الوجودي بالأبوة مع أن الإضافات ليست موجودات عند المتكلمين؛ بناء على أن الوجودي عندهم يطلق بمعنيين:

أحـــدهما: مـــا له وجود متأصل كالإنسان والفرس، وما لا يدخل العدم في مفهومه كالأبوة ونظائرها.

قوله: «والصحة موافقة» إلى قوله: «وقيل: إسقاط القضاء».

= واصطلاحاً: كما ذكر الشارح، أو هو ما لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، ولكنه يلزم من وجوده عدم الحكم كالحيض بالنسبة للصلاة والصوم مثلاً، فإن عدم الحيض لا يلزم منه وجودهما ولا عدمهما؛ لأن المرأة الطاهرة قد تصلي وتصوم وقد لا تفعل ذلك بخلاف الحيض، فإنه مانع من الصلاة والصوم.

راجع: المصباح المنير: ٢/٥٨٠، ونزهة الخاطر: ١/١٦٢، والمذكرة للشنقيطي: ص/٤٤.

(١) والمانع هنا يكون وصفاً يخل وجوده بحكمة السبب كدين مع ملك نصاب؛ لأن حكمة وجوب الزكاة في النصاب الذي هو السبب كثرة تحمل المواساة منه شكراً على نعمة ذلك، لكن لما كان المدين مطالباً بصرف الذي يملكه في الدين صار كالعدم.

راجع: الإحكام: ١/١٠٠، والعضد على ابن الحاجب: ٢/٧، وفواتح الرحموت: ١/٦١، ومناهج العقول: ١/٥٤، والمحلي وعليه الشربيني: ١/٩٧.

أقول: الصحة تكون في العبادات وفي المعاملات، فبعضهم يفرد كلاً منهما عن الآخر بتعريف مستقل؛ لأن جمع الحقائق المختلفة في حد واحد لا يمكـــن، صرح به ابن الحاجب في تقسيم الاستثناء إلى المتصل والمنقطع(١)، ولـــمّا كان مخصوصاً بما إذا أريد تمييز الحقيقة عن الأخرى بالذاتيات لم يتحاش المصنف عن الجمع بين الصحة في العبادات والصحة في المعاملات لصدق هذا التعريف عليهما، وهو كون كلٍّ منهما موافقة ذي الوجهين [الـــشرع](٢) [وقـــوله: ذي الـــوجهين](٣)- مما وقع في كلام [بعض](٤) الأصوليين، وتبعهم المصنف - واحترزوا بذلك عما لا يقع إلا على وجه واحـــد كمعرفة الله تعالى، ورد الوديعة؛ إذ المعرفة إذا لم تقع على الوجه الموافق للشرع تكون جهلاً.

والحـــق: أنه لا حاجة إلى هذه الزيادة؛ لأن المعرفة أيضاً إن لم تكن على الوجه الموافق للشرع تكون معرفة باطلة لانتفاء موجب صحتها، وهو مطابقة الواقع، ولا يضرنا كونه جهلاً إذ لا تنافي بين كونه جهلاً ومعرفة باطلة، يدل على ما قلنا ما ذكره عضد الملة والدين، والعلامة التفتازاني(٥) في كتابيهما:

---

(١) راجع: منتهى الوصول والأمل: ص/١٢١.

(٢) سقط من (ب).

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب).

(٤) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٥) هو مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني العلامة الشافعي الحنفي، كان أصوليّاً، مفسراً، متكلماً، محدثاً، نحويّاً، أديباً، ولد بتفتازان من بلاد خراسان، ثم رحل =

«المواقف» و«المقاصد»[1] في بحث النظر في معرفة الله - تعالى - ردّاً على المعتزلة حيث استدلوا بأن النظر[2] / ق(١١/ب من ب) في معرفة الله واجب عقلاً؛ إذ الذي حصَّل المعرفة أحسن حالاً من غيره.

قلنا: إذا حصَّل المعرفة على وجهها والعرفان على وجه الصواب، فإن التقييد بالوجه صريح فيما ذكرنا، وكذا رد الوديعة إن كان على الوجه الذي اعتبره الشرع فصحيح، وإلا فباطل [كما إذا رد الوديعة إلى صاحبها بعدما صار مجنوناً][3]، كما أن الصلاة إذا اشتملت على الأركان والشروط تسمى صلاة صحيحة، وإذا فقد شيء من تلك الشروط والأركان فباطلة.

= إلى سرخس، وأقام ها حتى أبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فجلس فيها للتدريس، وأقبل عليه الطلاب والعلماء، واشتهرت تصانيفه في الآفاق، وانتفع الناس بها، أخذ عن القطب والعضد، من مصنفاته: شرح الزنجاني، والتلويح في كشف حقائق التنقيح في الأصول، وحاشية على شرح العضد على المختصر في الأصول، وحاشية على الكشاف، وتهذيب المنطق والكلام، وشرح العقائد النسفية، ومقاصد الطالبين في علم أصول الدين مع شرحها، وتلخيص المفتاح في المعاني والبيان، وتوفي بسمرقند سنة (٧٩١هـ).

راجع: روضات الجنات: ص/٣٠٩، والدرر الكامنة: ١١٩/٥، وبغية الوعاة: ٢٨٥/٢، ومفتاح السعادة: ٢٠٥/١، والبدر الطالع: ٣٠٣/٢، وشذرات الذهب: ٣١٩/٦، والأعلام: ١١٣/٨.

(١) راجع: المواقف: ص/٣١، والمقاصد مع شرحها: ٢٦٢/١-٢٦٣.

(٢) آخر الورقة (١١/ب من ب).

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بالهامش.

واعلم[١] أن كون الصحة والبطلان من أحكام الوضع مما منعه بعض المحققين[٢]. ووجهه: بأن بعد ورود أمر الشرع بالفعل، فكون ذلك الفعل موافقاً للأمر ليكون صحيحاً، أو مخالفاً ليكون باطلاً لا يتوقف على توقيف من الشارع، بل هو أمر عقلي صرف، فكونه مصلياً، أو تاركاً لا يحتاج إلى إعلام من الشارع، وقد سبق كلام في أن طائفة لم يقولوا بأن شيئاً من الأسباب والشروط /ق(١١/ أ من أ) والموانع حكم شرعي، وهذا البعض[٣] قد خصصه بالصحة والبطلان، والله أعلم.

قوله: «وقيل».

أقول: ذهب الفقهاء إلى أن معنى الصحة في العبادات: إسقاط القضاء.

والتعريف الأول للمتكلمين، فصلاة من ظن أنه متطهر وصلى، ثم بانَ خلافه صحيحة عند المتكلمين دون الفقهاء[٤].

---

(١) جاء في هامش (أ) قبل قوله: واعلم: «فائدة».

(٢) جاء في هامش (أ): «هو ابن الحاجب».

راجع: منتهى الوصول والأمل: ص/٤١، والإبهاج: ١/٦٨.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «فلا يظن أن هذا البعض هو ذلك البعض هـ».

(٤) لأن الفعل إما أن يكون مسقطاً للقضاء، كما هو عند الفقهاء، أو موافقاً لأمر الشارع كما هو عند المتكلمين، فيكون صحيحاً بحكم العقل، وإما أن لا يسقط القضاء، أو لا يوافق أمر الشارع، فهو باطل وفاسد بحكم العقل.

راجع: المختصر وعليه العضد: ٢/٧، وفواتح الرحموت: ١/١٢١، وتيسير التحرير: ٢/٢٣٧، وحاشية البناني على المحلي: ١/٩٩.

ثم المـــراد بإسقاط القضاء رفع وجوبه[١]، فلا يرد أن ثبوت القضاء بأمر جديد، فلا يتصور الإسقاط قبل الثبوت.

وفي المعاملات: عبارة عن ترتب الأثر المطلوب منها عليها، أي من شـــأنها التـــرتب لولا وجود مانع شرعي كالخيار المانع من ثبوت الملك للمشترى، وتخمير العصير بعد العقد وقبل القبض.

هـــذا ولـــو قيل: الصحة مطلقاً عبارة عن ترتب الأثر المطلوب من الفعل عليه ليشمل العبادات من غير تطويل لكان أولى.

غايـــته: أن ذلك الأثر عند المتكلمين موافقة الشرع، وعند الفقهاء إسقاط القضاء. وعلى هذا يكون الخلاف راجعاً إلى تعيين الأثر المطلوب لا إلى تفسير الصحة[٢]، وعلى ما ذكره المصنف الصحة - في العبادات - على القول الأول - إجزاؤها، والإجزاء - لغة -: الاكتفاء.

وشرعاً عند المتكلمين: هو الأداء الكافي في سقوط المتعبد به؛ أي: المأمورية أعم من أن يكون واجباً أو مندوباً، سقط القضاء أو لم يسقط.

---

(١) راجع: حاشية البناني، وتقريرات الشربيني على شرح الجلال: ١/١٠٠.

(٢) راجع معنى الصحة في العبادات والمعاملات: المستصفى: ١/٩٤، والروضة: ص/٥٦، والإحكام للآمدي: ١/١٠٠، شرح تنقيح الفصول: ص/٧٦، والموافقات: ١/٢٠٢، وكشف الأسرار: ١/٢٥٨، ومختصر الطوفي: ص/٣٣، ونهاية السول: ١/٩٤، وفواتح الرحموت: ١/١٢٢، وتيسير التحرير: ٢/٢٣٥، وحاشية البناني على المحلي: ١/١٠٠، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٦٤.

قـــال الغزالي: «الصحيح عند المتكلمين: ما أجزأ في الشرع، وجب القضاء أو لم يجب»[١].

وعـــند أكثر الفقهاء - وهو الذي أشار إليه المصنف بـــ «قيل: الإجزاء إســـقاط القـــضاء». والإجزاء أخص - مطلقاً - من الصحة لاختصاصه بالعـــبادات واجـــباً أو مندوباً، أو واجباً فقط على ما أشار إليه المصنف بقوله: «وقيل الواجب»[٢].

---

(١) المستصفى: ١/٩٤.

(٢) الإجزاء لا تتصف به العقود، وتتصف به العبادات الواجبة باتفاق، وأما المندوبات ففيها خلاف في هل تتصف به، أو لا؟ ولهذا تكون الصحة أعم منه لإطلاقها على العبادات والمعاملات معاً.

ومنشأ الخلاف في المندوبات قوله ﷺ: «أربع لا تجزئ في الأضاحي: العوراء بيِّن عورها، والمريضة بيِّن مرضها، والعرجاء بيِّن ظلعها، والكسير التي لا تنقي» رواه أبو داود في سننه: ٢/٨٧-٨٨، وغيره.

فالأضحية مندوبة عند الشافعية وقد استعمل الإجزاء فيها، وعلى هذا فالمندوب يوصف بالإجزاء لهذا الحديث.

وأما عند الأحناف وغيرهم، فالأضحية واجبة، والواجب يوصف بالإجزاء باتفاق، وأما المباح عند الأحناف فلا يوصف به.

وقد استعمل الإجزاء في الواجب المتفق عليه في قوله ﷺ: «لا تجزئ الصلاة إلا بفاتحة الكتاب».

راجع: الإبهاج: ١/٧١، والمغني لابن قدامة: ٨/٦١٧، ومغني المحتاج: ٤/٢٨٢، وهامش المحصول: ١/ق/١/١٤٦، والمبسوط للسرخسي: ١٢/٨ وما بعدها.

قوله: «ويقابلها البطلان إلى آخره».

أقول: البطلان نقيض الصحة في العبادات والمعاملات، فهو في العبادات عبارة: عن عدم ترتب الأثر عليها، أو عدم سقوط القضاء، وفي المعاملات: عن عدم ترتب أثر عليها لا غير، والفساد يرادفه عندنا، وقالت الحنفية: ما لم يشرع بأصله ووصفه باطل، وما شرع بأصله دون وصفه فاسد[1]. تحقيق ذلك: أن الشيء [إذا وجد في الخارج مشتملاً على الشرائط والأركان فصحيح، فإن ورد نهي عن ذلك الشيء][2]:

---

(١) يرى الأحناف أن الفاسد والباطل بمعنى واحد في العبادات، ولكنهم يفرقون بينهما في المعاملات، والحاصل أن أبا حنيفة - رحمه الله - لم يعتد بالباطل، واعتد بالفاسد، وعند النظر في هذه المسألة يتبين أن الخلاف من حيث التسمية لفظي، وبيانه أن ما نهي عنه لأصله كما يسمى باطلاً، فهل يسمّى فاسداً؟ وأن ما نهي عنه لوصفه كما يسمى فاسداً، فهل يسمى باطلاً؟ فالجمهور يسمون كلاً من القسمين باسم الآخر، وعند أبي حنيفة لا يسمى، غير أن مخالفته للجمهور في اعتداده بالفاسد دون الباطل، هو خلاف فقهي لم ينشأ عن التسمية، وإنما نشأ عن الدليل الذي قام عنده.

راجع: أصول السرخسي: ١/٨، والمحصول: ١/ق١/١٤٥، والروضة: ص/٥٦، والإحكام للآمدي: ١/١٠١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٧٧، والفروق للقرافي: ٢/٨٢، والمسودة ص/٨٠، وشرح العضد على المختصر: ٢/٧، والإبهاج: ١/٦٨، وكشف الأسرار: ١/٢٥٨، ونهاية السول: ١/٩٦، والقواعد لابن اللحام: ص/١١٠، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٠٧، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٣٣٧.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

فإن توجه إلى شيء من الأركان والشرائط، سواء كان في العبادات كالصلاة بدون القراءة[١]، أو بدون استقبال القبلة[٢]، أو في المعاملات كبيع الأجنة في بطون الأمهات المسماة بالملاقيح لعدم الركن، وهو البيع فباطل[٣].

وإن توجه إلى شيء من الأوصاف كصوم يوم النحر[٤] في العبادات، وكالربا في المعاملات، فإن الزائد لـمّا كان فرع المزيد كان بمنزلة

---

(١) لأن القراءة ركن من أركان الصلاة بالإجماع لقوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] ولحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يؤمّنا، فيجهر ويخافت، فجهرنا فيما جهر، وخافتنا فيما خافت، وسمعته يقول: «لا صلاة إلا بقراءة» رواه أحمد.

راجع: المسند: ٣٠٨/٢، ٤٤٣، وعند مسلم وغيره: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» صحيح مسلم: ٩/٢، وبالنص عليها قال الجمهور، وقال الأحناف بمطلق القراءة للحديث السابق والآية التي سبقت.

(٢) استقبال القبلة شرط في صحة الصلاة بإجماع العلماء لقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤، ١٤٩، ١٥٠].

(٣) لحديث أبي سعيد الخدري قال: «نهى رسول الله ﷺ: عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع... الحديث» ولحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ: «نهى عن بيع حبل الحبلة، وكان بيعاً يتبايعه أهل الجاهلية، كان الرجل يبتاع الجزور إلى أن تنتج الناقة، ثم تنتج التي في بطنها».

راجع: صحيح البخاري: ٨٧/٣، وصحيح مسلم: ٣/٥، وسنن ابن ماجه: ١٨/٢-١٩.

(٤) لقول عمر وابنه وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهم: «أن رسول الله ﷺ: نهى عن صيام يومين: يوم الأضحى، ويوم الفطر».

راجع: صحيح مسلم: ١٥٢/٣-١٥٣.

الوصف: ففاسد[١] وإن كان النهي راجعاً إلى مجاور: فمكروه كالصلاة في الدار المغصوبة[٢]؛ ولهذا لو أسقط الزائد في مسألة الربا صح البيع بناء على استجماع الشرائط / ق(١٢/أ من ب) والأركان، قال بعض المحققين[٣]: إن صح لهم ذلك، أي: صحة البيع مع طرح الزيادة لا مناقشة معهم في التسمية.

ولنا في هذا الكلام نظر؛ لأن ثوبته عند الخصم لا يعتبر، وعندهم ثابت، بل ثبوته متواتر، وربما لاحظ المصنف - رحمه الله - ما أشرنا إليه، ولذا لم يذكر أن الخلاف لفظي، ولا حاجة إلى نسبة المصنف إلى الذهول كما فعله بعض الشارحين[٤]، فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه، وإلا يكون خارجاً لا شارحاً، والله أعلم.

---

(١) قلت: ورغم أن الجمهور لم يفرقوا بين الباطل والفاسد كما سبق ذكره، إلا أنهم قد فرقوا بين الفاسد والباطل في مسائل منها في الحج، والنكاح، والوكالة، والخلع، والإجارة، وغيرها، كقولهم: واجبات الإحرام تجبر بالدم دون فروضه، ولكن هذا اصطلاح حادث ارتكبوه للتمييز بين المجبور وغيره كما تقدم عن الشارح.
راجع: الفروق: ٨٢/٢، والقواعد لابن اللحام: ص/١١١، والتمهيد: ص/٥٩، ونهاية السول: ٩٧/١، والأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٢٨٦، وشرح الكوكب المنير: ٤٧٤/١.

(٢) سيأتي الكلام على هذه المسألة ص/٣٦٢-٣٦٩.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «هو المولى المعظم عضد الملة والدين هـ».
راجع: شرحه على المختصر: ٨/٢.

(٤) المراد به الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١٠٧/١.

قوله: «والأداء» إلى قوله: «والقضاء/ ق(١١/ب من أ)»[1].

أقـــول: هـــذا تقـــسيم للحكم باعتبار متعلقة؛ إذ الأداء والقضاء والإعادة صفات فعل.

فعلـــى مـــا ذكره المصنف الأداء فعل يقع كله أو بعضه في الوقت المقـــدر لـــه شـــرعاً، فخـــرج ما لا وقت له كالنوافل المطلقة والمتعلقة بالأسباب، وخرج أيضاً ما قدر له وقت لا شرعاً كالزكاة إذا عين الإمام لأخـــذها شـــهراً، فـــإن تعيين الإمام لذلك الشهر لا يصيِّره وقتاً إلا إذا صادف الوقت الذي قدره الشارع.

والبعض في قول المصنف، وإن كان يتناول أقل قليل لكنه أطلق بناء علـــى مـــا علم في موضعه أن المراد ركعة فما فوقها، لورود النص مقيداً

---

(١) آخر الورقة (١١/ ب من أ).

مع ملاحظة: أن ورقة (١٢/أ، ب) من (أ) قد حصل للناسخ فيها لبس، فخلط حيث نقل فيها كلاماً على الواجب المضيق والموسع من نفس الكتاب وما قدم نقله إلى هنا أسقطه هناك كما سيأتي، ثم ظهر لي اتصال الكلام واستقامته في ورقة (١٣/أ).

فعلى ما سبق يكون الكلام في ورقة (١٢/أ، ب) مدخولاً، وبحذفه لا يختل الكلام، بل يكون مستقيماً وكاملاً كما ترى في المتن والشرح.

أما نسخة (ب) فقد وقع فيها خلط على الناسخ أيضاً، ولكنه كان أقل وأيسر من سابقتها، حيث إن الخلط لا يتجاوز ثلاثة أسطر، نقل فيها الناسخ - سهواً - تعريف النظر عند الباقلاني والآمدي، ثم فطن لذلك فألغاه.

بهـا[1]، فألحـق ما فوق الركعة بها بفحوى الخطاب، ثم قوله: «بعض» يـصدق على ما إذا فعل بعضه قبل الوقت، وبعضه في الوقت، مع عدم الجواز إجماعاً، ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتحاش، ثم لفظ البعض، وإن أفاد ما ذكرناه من أن ركعة من الصلاة إذا وقعت في الوقت فالكل أداء، ولكـن يتناول بمفهومه بعض الصوم، مع أنه لا يتصور فيه ذلك، فالأولى عدم ذكره كما اختاره الجمهور.

وقوله: «والمؤدَّى: ما فُعِل مستدرك».

لأنـه إذا علـم الأداء، فالمؤدَّى معلوم بلا ريب، لكنه قصد نوع تعريض بابن الحاجب حيث قال: «والأداء ما فُعل في وقته المقدر له»[2]،

---

(١) لحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة»، ولقوله - أيضاً -: «من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس، فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس، فقد أدرك العصر».
راجع: صحيح مسلم: ١٠٢/٢، وسنن الدارمي: ٢٧٧/١، وفيض القدير: ٤٤/٦، وهذا يعني أنه يكتفى في الصلاة بوقوع أول الواجب في الوقت مثل تكبيرة الإحرام عند الحنفية، والراجح عند الحنابلة، والركعة الأولى من الصلاة عند الجمهور فيكون ذلك أداء للحديث السابق.
راجع: فتح الباري: ٣٨/٢، وروضة الطالبين: ١٨٣/١، والفروع لابن مفلح: ٣٠٥/١، وحاشية الجرجاني على شرح العضد: ١٣٤/١، وحاشية البناني على المحلي: ١٠٨/١، وفواتح الرحموت: ٨٥/١، وتيسير التحرير: ١٩٨/٢.

(٢) مختصر المنتهى: ٢٣٢/١.

فـــرده المـــصنف بـــأن ذلك هو المؤدَّى لا الأداء، ولا مؤاخذة على ابن الحاجـــب؛ لأن الأداء يطلق على المعنى المصدري، وعلى المؤدَّى، فهو قد استعمله في المعنى الثاني، والدليل على ذلك قوله: «ما فُعل في وقته المقدر لـــه»، والوقت حقيقة للمؤدى لا للأداء بالمعنى المصدري القائم بالفاعل، ولهذا شرح المولى المحقق على طبق كلامه، فقال: «الأداء ما فُعل في وقته المقدر له»، ثم قال: «وما لم يقدر وقت له كالنوافل»[1].

ولا شـــك أن ما فعل هو المؤدى، وكذلك النوافل التي احترز عنها ليست معنىً مصدريّاً.

قال الإمام[2] في «المحصول»: «الواجب إذا أُدي في وقته سمي: أداء، وإن أُدي خارج الوقت يسمّى: قضاء»[3]، وهذا صريح فيما أشرنا إليه.

---

(١) شرح العضد على المختصر: ١/٢٣٣، حيث قال: «فالأداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً، أو لا، فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل، أو قدر لا شرعاً كالزكاة يعين له الإمام شهراً».

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي التيمي البكري، فخر الدين الرازي، أبو عبد الله المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي، ولد سنة (٥٤٤هـ)، ونشأ في بيت علم وتلقى العلم من والده وغيره، ورحل في ذلك للطلب حتى فاق أهل زمانه في المعقولات وعلم الكلام، وصنف التصانيف الكثيرة، منها: تفسير القرآن، والمعالم، والمحصل في علم الكلام، وشرح الوجيز، والبيان، والبرهان، والمحصول، وغيرها، وتوفي سنة (٦٠٦هـ).

راجع: الكامل لابن الأثير: ١٢/٢٨٨، وتاريخ الحكماء: ص/٢٩٢، والجامع المختصر: ٩/٣٠٦، وتاريخ الإسلام: ٢/١١٢، وميزان الاعتدال: ٣/٣٤٠، وعيون الأنباء: ٣/٣٤، ومختصر الدول: ص/٢٤٠، والذيل على الروضتين: ص/٦٨، ولسان الميزان ٤/٤٦٦.

(٣) المحصول: ١/ق/١/١٤٨.

وهنا بحثان:

أحـــدهما: أن كلام المصنف صريح في أن الإعادة ليست من قبيل الأداء، بـــل الأقسام الثلاثة عنده متباينة، وهو خلاف المصطلح وخلاف ما عليه المحققون، إذ الإعادة ما فُعلت في الوقت المقدر له ثانياً لاختلاله في الأول[١].

ثانيهما: أن قوله: «مطلقاً» في تعريف الوقت: بأنه الزمان المقدر له شـــرعاً مطلقـــاً؛ مما لا حاجة إليه إذ مقصوده بتلك الزيادة شمول الموسع والمـــضيق، وذلك الشمول حاصل بدونه إذ يصدق على الكل[٢] / ق(١٢/ب من ب) أنه الوقت المقدر شرعاً.

فإن قيل: لا بد من قيد «أو لا»؛ ليخرج الوقت المقدر ثانياً؛ لأنه مما قدره الشارع، مع أن الفعل الواقع فيه لا يتصف بالأداء كصلاة الناس إذا ذكرها.

قلـــت: لا يحـــتاج إلى ذلك إذ الوقت صار حقيقة عرفية في المعنى الأول، فلا يتناول ذلك إلا بقرينة، والله أعلم.

قوله: «والقضاء» إلى قوله: «والإعادة».

---

(١) راجع تعريف الإعادة: المستصفى: ١/٩٥، والروضة: ص/٥٧، ونهاية السول: ١/١٠٩، وفواتح الرحموت: ١/٨٥، ومناهج العقول: ١/٦٤، وتيسير التحرير: ٢/١٩٩.

(٢) آخر الورقة (١٢ ب من ب).

أقول: لما فرغ من الأداء شرع في بحث القضاء، فقال: القضاء فعل كل الوقت خارجه.

وقيل: [إن وقع البعض خارجاً، فذلك الفعل][(١)] قضاء أيضاً.

وتوضيحه: أن الأداء لـمّا كان عبارة عن الفعل الواقع في الوقت المقدر شرعاً كُلاً أو بعضاً مخصوصاً: كالركعة على ما سبق، فالقضاء ضد الأداء، فبالضرورة يكون عبارة عن الفعل الواقع خارج ذلك الوقت المذكور كُلاً أو بعضاً؛ أي: لا يقع كله في / ق(١٣/أ من ب) ذلك الوقت، [ولا ذلك البعض المذكور.

قوله: «استدراكاً لما سبق له مقتضى».

احتراز عما إذا أدى الصلاة في الوقت][(٢)]، ثم أعادها خارجه جماعة، أو صلاها قضاء ثم صلاها جماعة؛ إذ لا تسمى قضاء؛ لعدم الاستدراك، كما لا تسمى إعادة.

وعبر بالمقتضى ليشمل المندوب، فإن النوافل المؤقتة كما تسمى أداء إذا وقعت في الوقت، تسمى قضاء إذا وقعت خارج الوقت، على ما هو المختار، خلافاً للشيخ ابن الحاجب والشارح المحقق[(٣)].

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) قال ابن الحاجب: «والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً» فقال العضد في شرحه: «فخرج ما فعل في وقت الأداء، وإعادة المؤداة خارج وقتها، وما لم يسبق له وجوب كالنوافل» المختصر مع شرح العضد: ٢٣٢/١-٢٣٣.

وقوله: «مطلقاً»، تنبيه على أنه لا يشترط الوجوب على المستدرك، بل يكفي تقدم السبب سواء كان واجباً على المستدرك، كمن ترك صلاة عمداً، أو لم يجب، مع إمكان الأداء: كصوم المسافر والمريض، أو لا يمكن: كصلاة النائم والمغمى عليه، فإن الفعل منهما - والحالة هذه - محال عقلاً، أو يمكن عقلاً، ويمتنع شرعاً: كصوم الحائض.

قوله: «والمقضِيُّ المفعولُ»، تعريض بابن الحاجب كما سبق التنبيه عليه.

فإن قلت: على ما ذكرتم من أن الأداء هو الفعل الواقع في الوقت المقدر شرعاً، فلم تسمون الحج الذي يأتي به المفسد في القابل قضاء، مع أن الحج وقته العمر كله؟

قلت: لـمّا شرع فيه وتلبس بأفعاله تضيق عليه الوقت، وذلك كما إذا تلبس بأفعال الصلاة، مع أن الصلاة واجب موسع يتضيق عليه الوقت.

ومن هذا التقرير انحل شبهة أخرى، وهي أن الحج والصلاة كل منهما من قبيل الموسع، فلِمَ عصى[1] بالموت في أثناء وقت الحج بدونه، ولم يعص بالموت في أثناء وقت الصلاة بدونها تأمل؟

---

(١) مذهب الجمهور على أنه لم يمت عاصياً، وعليه، فلا يكون آثماً؛ لأنه أخَّرَ ما له تأخيره، وذهب آخرون إلى أنه يموت عاصياً، واختاره الجويني وأبو الخطاب وغيرهما.
راجع: البرهان: ١/٢٤٧-٢٤٨، والمسودة: ص/٤١، والفروع لابن مفلح: ١/٢٩٣، والقواعد لابن اللحام: ص/٧٦.

وقد ذكر بعض الشارحين[١] هنا كلاماً يتعجب منه، وهو أنه شرح البعض في قول المصنف في تعريف الأداء بالركعة على ما قررناه، ثم [قال][٢]: هنا كلاماً حاصله: أن القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت أو بعضه، ولو كان ذلك البعض أكثر من ركعة، فورد عليه أنك قلت: إن إدراك الركعة إدراك للصلاة، فأجاب: بأن ذلك فيمن زال عذره: كالمجنون، وقد بقي من الوقت ركعة.

وكل هذا سهو ظاهر؛ إذ مسألة العذر غير مسألة الأداء، وهي: أن يزول العذر، وقد بقي من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة، وخلاء المكلف عن العذر بقدر ما يسع تلك الصلاة تجب تلك مع ما قبلها إن أمكن الجمع، وإلا فهي فقط.

فالكلام هنا في الوجوب، سواء صلاها أو لم يصلها أبداً، أو صلاها كلها خارج الوقت، والمسألة الأولى مطلقة فيمن أدرك [الوقت][٣] قدر ركعة، أي: دخل في الصلاة وتلبس، وأوقع ركعة في الوقت الشرعي، والباقي خارجه، فأين إحدى المسألتين من الأخرى؟ والله أعلم.

قوله: «والإعادة فعله: إلى آخره».

---

(١) القائل هو جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/١١١.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

أقول: قد تقدم أن الإعادة عند المحققين من قبيل الأداء، وأن الأداء له فردان: / ق(١٣/أ من أ).

أحدهما: الواقع في الوقت مستجمعاً للشرائط والأركان.

والآخر: هو الواقع في الوقت مع كونه مسبوقاً بأداء مختل.

قوله: «وقيل: لعذر»، في تعريف الإعادة هو الذي فعل ثانياً لعذر، وهـــذا أعـــم لشموله الخلل وغيره من فضيلة الجماعة، ولـــمّا كان شأن الخلل معلوماً مما تقدم فرَّع على التعريف الصلاة المكررة، فإنها معادة لعذر الجماعـــة، وإنما لم يقيد التكرير بالجماعة للعلم به إذ لا قائل بأن الصلاة الخالية عن الخلل بدون درك الجماعة تعاد.

قـــال بعض الشارحين: «الخلل فوات شرط أو ركن، كالصلاة مع النجاسة، أو بدون الفاتحة سهواً»[1].

قلـــت: قوله: «سهواً»، سهو منه إذ الحكم لا يتفاوت في[2]/ ق(١٣/ب من أ) ترك الفاتحة بالسهو والعمد إجماعاً.

وقد سبق إشارة إلى أن عند المصنف الأقسام متباينة[3]، وأن الإعادة قـــسيم الأداء لا قـــسم منه؛ لأنه آخره عن القضاء وإن احتمل أن يجعل

(١) القائل هو جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/١١٧-١١٨.

(٢) آخر الورقة (١٣/ب من أ).

(٣) جاء في هامش (أ): «لكن من علم مواقع استعمال الإعادة في كلام الفقهاء ظهر له أن الخلل المراد في تعريف الإعادة خلل يكون مرتكبه معذوراً فيه كما يشير إليه كلام الشارح، وصرح به الآمدي في الإحكام»، وانظر الإحكام للآمدي: ١/٨٢.

قسماً منه بأن يقال: لم يقيد الأداء بأن لا يكون مسبوقاً بخلل لكن خلاف الظاهر، ومن ادعى ظهور العكس[١]، فقد عكس الظاهر.

قوله: «والحكم الشرعي إن تغير».

أقول: هذا تقسيم آخر للحكم بالنظر إلى موافقة الدليل وعدمه.

والرخصة - لغة -: السهولة واليسر[٢].

واصطلاحاً: هو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر[٣].

ثم قول المصنف: «إن تغير إلى سهولة أولى من قول غيره»[٤]: هو ما جاز فعله مع قيام السبب؛ لشموله الترك كأكل الميتة وقصر الرباعي، وكذلك تبديل السبب بالمحرم لعمومه، فخرج من الرخصة الحكم الثابت ابتداء لعدم التغيير، وخرج ما نسخ حكمه لعدم قيام السبب للحكم

---

(١) قال الزركشي: «واعتبار المصنف الوقت في الإعادة يقتضي أنها قسم من الأداء لا قسيمه، وهو ما صرح به الآمدي خلافاً لما وقع في عبارة المنهاج والتحصيل» تشنيف المسامع: ق(١٠/أ - ب).

(٢) راجع: المصباح المنير: ٢٢٣/١، والقاموس المحيط: ٣٠٤/٢.

(٣) راجع تعريف الرخصة اصطلاحاً: أصول السرخسي: ١١٧/١، والمستصفى: ٩٨/١، والروضة: ص/٣٢، والإحكام للآمدي: ١٠١/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٨٥، ونهاية السول: ١٢٠/١، والموافقات: ٢٠٥/١، وكشف الأسرار: ٢٩٨/٢، والقواعد لابن اللحام: ص/١١٥، والتلويح على التوضيح: ١٢٨/٢، والتقرير والتحبير: ١٤٦/٢، وتيسير التحرير: ٢٢٨/٢، وحاشية البناني: ١٢٠/١.

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «هو الإمام في المحصول هـ»، وانظر المحصول: ١/ق/١/١٥٤.

الأصلي، وخرج ما خص من العام - أيضاً - لأن التخصيص هو بيان أن المخرج لم يكن داخلاً تحت الحكم، وخرج - أيضاً - وجوب الإطعام في كفـــارة الظهار عند فقد الرقبة؛ لأنه عند فقدها واجب ابتداء، كما أن الإعـــتاق هو الواجب ابتداء على واجدها، وكذا خرج التيمم على فاقد الماء؛ لأنه الواجب في حقه بخلاف التيمم للجرح ونحوه[1].

ثم الحكـــم الذي وصف وهو المسمى بالرخصة، تارة يكون واجباً كأكـــل الميتة، ومندوباً كالقصر إذا بلغ السفر ثلاث مراحل[2]، ومباحاً

---

(١) لأنه ينطبق عليه تعريف الرخصة الذي ذكره الشارح فيما سبق.

(٢) اختلف العلماء في المسافة التي تقصر فيها الصلاة إلى أقوال متعددة: فذهب الأحناف إلى أنها تقصر إذا بلغ السفر ثلاث مراحل كما ذكر الشارح، وفي ذلك إشارة إلى أنه قام بهذا الشرح بعد أن صار حنفيّاً، وهذا المذهب مروي عن عبد الله بن مسعود، وسويد بن غفلة، والشعبي، والنخعي، والحسن بن صالح، والثوري.

وذهبت المالكية في رواية، والشافعية، والحنابلة، وإسحاق، وأبو ثور والزهري إلى أنه لا يجوز القصر في أقل من مرحلتين، وهو ثمانية وأربعون ميلاً، وهي رواية عن أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، وفي رواية عن الإمام: عدم التحديد، بل بمجرد خروجه عن القرية له القصر.

وقال الأوزاعي وآخرون: يقصر في مسيرة يوم تام، قال ابن المنذر: وبه أقول، وهي رواية عن الشافعي، ومالك، وأحمد.

وقال داود وأصحابه: يقصر في طويل السفر وقصيره، عملاً بإطلاق النصوص دون التقييد بمسافة معينة.

راجع: شرح فتح القدير: ٢/٢٧-٢٨، والمدونة الكبرى: ١/١١٨، وبداية المجتهد: ١/١٦٧-١٦٨، والمجموع للنووي: ٤/٣٢٥، والمغني لابن قدامة: ٢/٢٥٥.

كالسلم[١]، [وخلاف الأولى كفطر مسافر لم يتضرر بالصوم][٢] [وتمثيل المصنف - للمباح - بالسلم][٣] أولى من تمثيل ابن الحاجب والبيضاوي بفطر المسافر[٤]؛ لأنه إن أريد بالمباح ما سبق في تقسيم الحكم، وهو الذي يتساوى طرفا الفعل والترك [فيه][٥]، فلا يستقيم فطر المسافر مثالاً[٦] له؛ لأنه إن لم يتضرر فالصوم أولى، وإن تضرر فالفطر، وإن أريد به أعم، وهو ما أذن الشارع في تركه في الجملة اندرج تحته المندوب، والجواب[٧]: بأنه أريد به فطر المسافر مطلقاً مع قطع النظر عن التضرر، وعدمه لا يجدي نفعاً.

---

(١) السَّلم - لغة -: التقديم والتسليم، وهو لغة أهل العراق، والسلف لغة الحجاز واصطلاحاً: بيع موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلاً، وهو مشروع إلا عند ابن المسيب، واتفقوا على أنه يشترط فيه ما يشترط في البيع.

راجع: سبل السلام: ٤٩/٣، والتعريفات: ص/١٢٠، ونيل الأوطار: ٢٢٦/٥.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) راجع: المختصر مع شرح العضد: ٧/٢، والابتهاج: ص/٢٢، ونهاية السول: ١٢٣/١.

(٥) ما بين المعكوفتين سقط من (ب).

(٦) في (ب): «مثاله»، والأوضح ما ذكر من (أ).

(٧) جاء في هامش (أ، ب): «الجواب للشيخ عز الدين الحلوائي رحمه الله هـ».

قلت: وهو يوسف بن الحسن بن محمود، السرائي الأصل، ثم التبريزي، ويعرف بالحلوائي عز الدين، فقيه، أصولي، محدث، مفسر، تتلمذ على القاضي عضد الدين وغيره، له مؤلفات منها: شرح المنهاج للبيضاوي، وتوفي سنة (٨٠٢هـ).

راجع: الضوء اللامع: ٣٠٩/١٠، وشذرات الذهب: ٢١/٧، ومعجم المؤلفين: ٢٩٢/١٣.

ثم في تمثيل المصنف - أيضاً - بحث؛ لأن كون السلم رخصة ممنوع.

قال الغزالي في «المستصفى»: «قد يقال: إن السلَم رخصة؛ لأن عموم النهي في حديث حكيم بن حزام[١] عن بيع ما ليس عنده[٢] يوجب حرمته، وحاجة المفلس اقتضت الرخصة، ثم قال: ويمكن أن يقال: افتراق البيع والسلَم في الشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة[٣]، فقول الراوي: نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، وأرخص في السلَم تَجَوُّز في الكلام»[٤].

---

(١) هو حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد، أبو خالد القرشي، أسلم يوم الفتح وحسن إسلامه، وغزا حنيناً والطائف، وكان من أشراف قريش وعقلائها ونبلائها، وكانت خديجة عمته، والزبير بن العوام عمه رضي الله عنهم جميعاً، حدث عنه ابناه هشام الصحابي وحزام، وعبد الله بن الحارث بن نوفل وسعيد بن المسيب وعروة وموسى ابن طلحة وغيرهم، وكان علامة بالأنساب، فقيه النفس كبير الشأن، يبلغ عدد مسنده أربعين حديثاً، له في الصحيحين أربعة أحاديث متفق عليها، عاش مائة وعشرين سنة، وتوفي سنة (٥٤هـ).

راجع: طبقات خليفة بن خياط: ص/١٣، وأسد الغابة: ٢/٤٥، والاستيعاب: ١/٣٢٠، والإصابة: ١/٣٤٩، وتهذيب ابن عساكر: ٤/٤١٣، والجمع بين الصحيحين: ١/١٠٥، وتهذيب التهذيب: ٢/٤٤٧، والعقد الثمين: ٤/٢٢١.

(٢) لفظ الحديث عن حكيم بن حزام قال: يا رسول الله، يأتيني الرجل، فيريد مني البيع ليس عندي، أفأبتاعه له من السوق؟ فقال: «لا تبع ما ليس عندك».

راجع: مسند أحمد: ٣/٤٠٢، وسنن أبي داود: ٢/٢٥٤، وتحفة الأحوذي: ٤/٤٣٠، وسنن النسائي: ٧/٢٨٩، وسنن ابن ماجه: ٢/١٦.

(٣) لأن السلَم عقد آخر، فهو بيع دين، وذلك بيع عين، فافترقا.

(٤) راجع: المستصفى: ١/٩٩.

قلت: ويؤيده ما قاله ابن عباس[١] - رضي الله عنهما في تفسير آية المداينة[٢] - وهو أنه - تعالى - لـمّا حرم الربا أباح السلَم، ويؤيده - أيضاً - اتفاق الفقهاء على أن السلَم نوع من البيع، والرخصة[٣] / ق(١٣/ب من ب) لا تكون نوعاً من العزيمة[٤].

---

(١) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ابن عم النبي ﷺ حَبْر الأمة، وترجمان القرآن، وأحد الستة المكثرين من الرواية عن النبي ﷺ. دعا له النبي ﷺ بقوله: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل» وتوفي بالطائف سنة (٦٨هـ).
راجع: الإصابة: ٢/٣٣٠، وأنساب الأشراف: ٣/٢٧، ونسب قريش: ص/٢٦، وجمهرة أنساب العرب: ص/١٩، والمعرفة والتاريخ: ١/٢٤١، والحلة السيراء: ١/٢٠، المطالب العالية: ٤/١١٤، وخلاصة تهذيب الكمال: ص/٢٢٠.

(٢) في (أ، ب): «آية المزابنة» والصواب المثبت، وقد روى ابن جرير بسنده عن ابن عباس قال: «أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمًّى أن الله قد أحله وأذن فيه»، ويتلو هذه الآية: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فابن عباس يرى أن آية الدين نزلت في السلَم إذا كان بكيل معلوم إلى أجل معلوم، وهو ترجمان القرآن.
راجع: جامع البيان: ٣/٧٧، وتفسير ابن كثير: ١/٣٣٥، وفتح القدير للشوكاني: ١/٣٠٤.

(٣) آخر الورقة (١٣/ب من ب).

(٤) يرى العبادي أن اعتراض الشارح على مثال المصنف للرخصة بالسلم غير مسلم؛ لأن كلام ابن عباس في الرخصة بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي، إذ هو كان قبل وجود الاصطلاح الأصولي، ولأن قول ابن عباس أباح السلَم صادق بإباحته بعد حرمته، أو على خلاف الدليل، أما البيع الذي اتفق العلماء على أن السلَم نوع منه ليس هو العزيمة، بل الأعم، وإنما العزيمة هي البيع الذي يباين السلَم ولا يتناوله، ثم نقل الإجماع على تسمية السلَم رخصة عن القرافي والأسنوي، وهما هما.
راجع: الآيات البينات: ١/١٨١.

هذا، وكلام الجمهور ظاهر في أن ما عدا الرخصة من الأحكام عزيمة.

وقال بعض المتأخرين[1]: لا يوصف الحكم بالعزيمة، ما لم يقع في مقابلة الرخصة، والله أعلم.

قوله: «والدليل» إلى قوله: «والحد».

أقول: الدليل - لغة -: المرشد، أي: الدليل هو الشيء الدال، وهو الذي ينصب ما فيه دلالة، وكذلك العالم بما فيه دلالة بكسر اللام، والعالم بفتحها، وهو الذي نصب للدلالة.

واصطلاحاً: ما أشار إليه بقوله: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[2] كالعالم للصانع»، وأشار بلفظ الإمكان إلى أن النظر فيه بالفعل لا يشترط؛ لأن حدوث / ق(١٤/أ من أ) العالم دليل الصانع، نظر فيه أو لم ينظر، وقيد النظر بالصحيح إذ النظر الفاسد لا يوصل إلى مطلوب، وهذا واضح في نظر فاسد المادة والصورة، أو فاسد الصورة وحدها، فإنه لا يفيد قطعاً، وأما إذا كان فاسد المادة دون الصورة، فهو مستلزم؛ لأن الكواذب إذا صحت صورها تستلزم المطلوب،

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «وهو العلامة التفتازاني قدس الله روحه هـ».

وراجع رأيه في التلويح على التوضيح: ١٢٧/٢.

(٢) راجع تعريف الدليل: المصباح المنير: ١٩٩/١، والحدود للباجي: ص/٣٧، واللمع: ص/٣، وشرح العضد على المختصر: ٣٩/١-٤٠، والتعريفات: ص/١٠٤، وشرح الورقات للمحلي: ص/٢٥.

وقــد بين كيفية تركيب الكواذب[1] للاستفتاح في المنطق، وقيد المطلوب بالخبري إخراجاً للمعرف، فإن المطلوب فيه تصوري.

والنظر: هو الفكر، وقيل: النظر ملاحظة الفكر[2]، والفكر: هو حركة النفس في المعقولات من المطالب إلى المبادئ لطلب علم أو ظن، وإن كانت في المحسوسات تسمى: تخيُّلاً، ثم منها إلى المطالب، كما إذا توجهت النفس إلى إثبات حدوث العالم، فالمطلوب الذي هو حدوث العالم هو مبدأ الحركة الأولى الــتي تــشبه الحركة الهابطة، فإذا ابتدأت منه، وأخذت في طلب المقدمات الموصلة إلى ذلك المطلوب وحصلت المقدمات عندها، فقد تمت الحركة الأولى، فإذا شرعت في ترتيبها، فذلك هو ابتداء الحركة الثانية التي تــشبه الحركة الصاعدة، ففي الأولى تحصل مادة الفكر، وفي الثانية تحصل صورة الفكر، فتلزم النتيجة على ما سنشير إليه عن قريب.

مثال ذلك - في المطلوب المذكور -: أن تنظر في العالم وتراه متغيراً ظاهــراً، وقد ثبت أن كل متغير حادث لعدم تطرق الحدوث إلى القديم، فنقول: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث، ثم يجب أن تعلم

---

(١) الكواذب: هي المقدمات الفاسدة لعدم مطابقتها للواقع أو عدم مناسبتها للمطلوب مثل أن يكون المطلوب: العالم حادث، فيوضع مكان الدليل: الإنسان متعجب، وكل متعجب ضاحك، أو الإنسان متغير، وكل متغير حادث.

راجع: شرح المقاصد: ١/٢٥١-٢٥٤، والآيات البينات: ١/١٨٨، والمواقف: ص/٢٢.

(٢) راجع تعريفات النظر: اللمع: ص/٣، والمحصل للرازي: ص/٦، والإحكام للآمدي: ١/٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٩، وشرح المقاصد: ١/٢٢٧.

أن قولـــنا: العالم دليل الصانع عند الأصوليين - إذ يمكن التوصل به؛ أي بالنظـــر في أحواله إلى وجود الصانع - نريد به قبل النظر فيه، وأما بعد النظر لا بد من مقدمتين صغرى تشتمل على موضوع المطلوب، وكبرى تشتمل على محموله: كما يظهر بأدنى تأمل في المثال المذكور، وإنما أطلق المـــصنف، ولم يقـــيد بالعلم كما فعله بعضهم[١] ليتناول الأمارة؛ إذ أدلة الفقه أمارات، فلا تفيد إلا الظن[٢].

واختلفت الفرق الثلاث، أعني: الأشاعرة، والمعتزلة، والفلاسفة[٣] في حصول المطلوب بعد النظر الصحيح: هل هو واجب عقلاً لا يجوز تخلفه عن ترتيب المقدمتين على الوجه المعتبر، أم لا؟

قالـــت الأشاعرة: يجب عادة[٤] لا عقلاً؛ إذ لا وجوب ولا إيجاب على الله تعالى؛ والمطالب، الحوادث كلها مستندة إليه ابتداء واختياراً، إن

---

(١) هو الإمام الرازي حيث قال: «وأما الدليل، فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر إلى العلم» المحصول: ١/ق/١/١٠٦.

(٢) تقدم الكلام على هذه المسألة ص/٢١٤.

(٣) الفيلسوف - باليونانية -: هو محب الحكمة قولية كانت أو فعلية، فالقولية: هي كل ما يقوله العاقل بالحد أو ما يجري مجراه، مثل: الرسم، والفعلية: هي كل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية، والفلاسفة: هم القائلون بقدم العالم وحشر الأرواح دون الأجسام.
راجع: الملل والنحل: ٢/٨٥.

(٤) ومعناه: أن الله أجرى عادته بخلق العلم عقب النظر المخلوق له أيضاً، كخلق الإحراق عند مماسة النار، مع جواز تخلف حصول العلم عن النظر، كجواز تخلف الإحراق عن المماسة المذكورة.
راجع: حاشية البناني على شرح الجلال: ١/١٣٠.

شـــاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، لكن جرت عادته بأن يفيض على نفس المستدل - بعد النظر الصحيح مادة وصورة - مطلوبه الذي توجه إلى تحصيله.

والمعتزلة: ذهبت إلى حصوله بالتوليد، والتوليد: هو أن يُوْجِد وجودُ شـــيء وجـــودَ شيء آخر كالنظر هنا، فإنه وُجد من الناظر بلا واسطة، وبواسطته تولّد منه المطلوب، فالنظر فعل الناظر مخلوق له من غير واسطة [والنتـــيجة الحاصلة بعد فعله بواسطة، فيسمى توليداً، فعندهم كل فعل صدر عن الحيوان / ق(١٤/أ من أ) بلا واسطة][١]، يسمى مباشرة، وكل فعل احتاج في صدوره إلى واسطة توليد[٢].

وذهـــبت الفلاسفة إلى اللزوم العقلي، أي: بعد اشتمال النظر على الـــشرائط المعتبرة[٣] لا يجوز التخلف بوجه؛ لما تقرر عندهم من أن المبدأ تمـــام الفيض والنفس بواسطة المقدمات المرتبة المشتملة على شرائط مادة وصـــورة قـــد استعدت لقبول الفيض، فلا يجوز التخلف إذ لا مانع من الطرفين[٤].

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع الرد عليهم وإبطال مذهبهم: المحصل للرازي: ص/٦٦.

(٣) النظر الصحيح له ثلاثة شروط: الأول: أن يكون الناظر كامل الآلة، الثاني: أن يكون نظره في دليل لا في شبهة، الثالث: أن يستوفي الدليل ويرتبه، فيقدم ما يجب تقديمه، ويؤخر ما يجب تأخيره.

راجع: اللمع: ص/٣، والكاشف عن المحصول: ١/ق/٢/١٢٦.

(٤) يعني: أن النظر عند الحكماء علة مؤثرة بالذات في حصول العلم عقبه.

والجواب: أن المختار لا يجب عليه شيء، وقد أثبتنا في محله أنه مختار تعالى[١] وتقدس/ ق(١٤/ب من أ)[٢].

[ومما يجب التنبه له أن المعتزلة، وإن قالوا بالتوليد لكن وافقوا الفلاسفة][٣]؛ إذ التوليد لازم للمباشرة، كحركة المفتاح لحركة اليد.

واعلم أن كلام المصنف منظور فيه من وجهين: **الأول**: أنه لم يذكر العِلْم في تعريف الدليل ليشمل الأمارة على ما ذكرناه، ثم أفرد ذكر العلم، وقال: هل العِلْم عقيبه مكتسب؟ وكان المناسب أن يقول: هل الحاصل؟

الثاني: أنه لا خلاف عندهم في أن العلم الحاصل، أو الظن بعد النظر في الدليل مكتسب؛ لأن كل استدلالي كسبي، ولا عكس.

وما نقل عن بعض المشايخ[٤] أن العلم الحاصل بعد النظر ضروري، معناه: أنه لا تأثير لقدرة العبد فيه لأنه لا يحتاج إلى الكسب؛ إذ كل نظري كسبي إجماعاً، ولا عكس.

---

(١) في (ب): «أنه تعالى مختار وتقدس» والأولى تركيباً ما ذكر من (أ).

(٢) آخر الورقة (١٤/ب من أ).

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) هذا هو المذهب الرابع في المسألة، وسبق ذكر المذاهب الأخرى، وصاحب هذا القول هو الإمام الرازي حيث قال: «مسألة: حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعري، وبالتوليد عند المعتزلة، والأصح الوجوب لا على سبيل التولد، أما الوجوب، فلأن كل من علم أن العالم متغير، وكل متغير ممكن، فمع حضور هذين العِلْمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروري» المحصل ص/٦٦. =

وفي بعض الشروح هنا كلام غريب، وهو أن الظن كالعلم في الاكتساب دون اللزوم والعادة؛ إذ لا ارتباط بين الظن وبين شيء آخر[١]، ولم يدر أن النتيجة لازمة للمقدمتين سواء كانتا ظنيتين، أو قطعيتين؛ لأن العلم بالمطلوب من القطعيات عند الأشاعرة لما كان بخلق الله تعالى عادة، فكما أنه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات، فكذلك الظن في الظنيات، وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر، فإن حصول المطلوب لما كان على وجه اللزوم والوجوب عند الفلاسفة، ففي الظنيات لا لزوم عندهم لابتنائه على اللزوم العقلي، وأما في العاديات[٢] لا فرق.

= ومما سبق يتبين أن الإمام الرازي وافق الأشعري في كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلي في أنه واجب الوقوع بعد النظر، وخالف الأشعري في قوله ليس بممتنع أن لا يخلقه، وخالف المعتزلي في أنه من فعل الناظر، واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره، وقد ذكر البناني المذاهب الأربعة ثم قال: «ومذهب الإمام الرازي هو المختار عند الجمهور».

راجع: حاشية البناني على شرح الجلال: ١/١٣٠، وتشنيف المسامع: ق(١١/ب) وشرح المقاصد: ١/٢٣٦-٢٤٠، والمواقف: ص/٢٣.

(١) المراد به هنا الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/١٣١-١٣٢.

(٢) أورد العلامة العبادي اعتراض شارحنا على الجلال المحلي ثم رد على الشارح بأن العلم لا يتخلف عن النظر المؤدي إليه أصلاً لأن النظر قطعي التأدية والقطعي لايعارضه شيء، فلا يتخلف عن العلم إلا خرقاً للعادة، أما الظن فإنه يتخلف عن النظر المؤدي إليه لأنه ظني التأدية، فيمكن معارضته بقطعي أو ظني، وعليه فكلام الإمام المحلي سليم، ولا غبار عليه.

انظر: الآيات البينات: ١/١٩١-١٩٣، فقد أسهب وأطنب في مناقشة الكوراني والرد عليه.

واعلم أن كلام الآمدي[1] يشعر باللزوم العقلي[2]، وقد صرح به الإمام في «المحصل»[3]، وليس بشيء؛ لأنه قد ثبت أنه تعالى فاعل بالاختيار، ولا لزوم مع الاختيار.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يجعل متعلق الاختيار الملزوم، وكلما وُجد الملزوم وُجد اللازم: فيتجه ما قالوا؟

قلت: كما ثبت أنه مختار ثبت أن الأشياء كلها مستندة إليه ابتداء، فيجب استناد وجود اللازم إليه اختياراً ابتداء، فلا يتم اللزوم العقلي.

---

(١) هو علي بن علي، أبو الحسن سيف الدين الآمدي الأصولي، المتكلم أحد أذكياء العالم ولد بآمد وقرأ بها، وحفظ كتاباً في مذهب الإمام أحمد، ثم قدم بغداد، فقرأ فيها القراءات، وسمع الحديث على أبي الفتح بن شاتيل، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، وتفنن في علم النظر، وأحكم الأصلين والفلسفة وسائر العقليات ثم دخل مصر، وتفرغ للتدريس والإقراء، وتخرج به جماعة، ثم قدم حلب فأقام بها، وقد أخذ عنه العلم أصولاً، وكلاماً، وخلافاً العديد من العلماء، له مؤلفات منها: الإحكام في أصول الفقه، والأبكار في أصول الدين، وغاية المرام في علم الكلام، وغاية الأمل في علم الجدل، ودقائق الحقائق في الفلسفة وغيرها، وتوفي بحلب سنة (٦٣١هـ).
راجع: مرآة الجنان: ٤/٧٣، ووفيات الأعيان: ٣/٢٩٣، والعبر: ٥/١٢٤، وطبقات السبكي: ٨/٣٠٦، وطبقات الأسنوي: ١/١٢٤-١٢٥، والبداية والنهاية: ١٣/١٤٠، ولسان الميزان: ٣/١٣٤، وحسن المحاضرة: ١/٥٤١، وشذرات الذهب: ٥/١٤٤، ومفتاح السعادة: ٢/١٧١، وكشف الظنون: ١/١٧.

(٢) راجع: الإحكام له: ١/٩.

(٣) واختاره إمام الحرمين، والكيا وغيرهما.
راجع: المحصل للرازي: ص/٦٦، وتشنيف المسامع: ق (١١/ب).

وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام؛ لأنه من مزالّ أقدام الأفاضل، والله الموفق.

قوله: «والحد» إلى قوله: «والكلام في الأزل».

أقول: الحد - لغة - المنع.

واصطلاحاً عند الأصوليين: هو الجامع المانع، أي: الشامل لجميع أفراد المحدود، المانع لدخول أفراد غيره فيه، ولا نظر عندهم في كون المعرف ذاتيّاً، أو عرضيّاً أو مركباً منهما.

ويقال:- للتعريف -: المانع، الجامع، المطرد، والمنعكس، فالطرد: راجع إلى كونه مانعاً؛ لأن معناه: كلما وجد الحد وجد المحدود، فهو مطرد، أي: مانع عن دخول غير أفراد المحدود، والعكس: هو عكس الطرد المذكور عرفاً؛ أي: كلما وجد المحدود، وجد الحد[1].

وبعضهم[2] أخذه من عكس الإثبات الذي هو النفي، أي: كلما انتفى الحد انتفى المحدود، فقد حكم بما ليس بمحدود على كل ما ليس

---

(١) كقولهم: الإنسان حيوان ناطق، فهذا الحد صحيح؛ لأنه جمع ومنع، فلو جمع و لم يمنع كقولهم: الإنسان حيوان، أو منع و لم يجمع كقولهم: الإنسان رجل لم يكن صحيحاً لعدم الاطراد في المثال الأول، وعدم الانعكاس في المثال الثاني، ومن شرط الحد أن يكون مطرداً، أي: مانعاً ومنعكساً، أي: جامعاً كما ذكر الشارح رحمه الله.

(٢) هو الإمام ابن الحاجب حيث قال - بعد تعريف الحد، والرسم -: «وشرط الجميع الاطراد، والانعكاس، أي: إذا وجد وجد، وإذا انتفى انتفى».

راجع: منتهى الوصول والأمل: ص/٦، وانظر: تشنيف المسامع: ق (١١/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٣٦.

بحد، والمآل واحد، وقد استوفينا الكلام في بحث الحد في تعريف الأصول، فراجعه[١]، والله أعلم.

قوله: «الكلام في الأزل».

أقول: اختلف في الكلام في الأزل، أي: المعنى القديم القائم بذاته - تعالى - هل يسمى خطاباً، أم لا؟ وهذا بحث لفظي؛ إذ هو مبني على تفسير الخطاب، وقد سبق منا إشارة إليه[٢]، وهو أن من فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير للإفهام يسميه خطاباً[٣]، ومن فسره بالكلام الموجه نحو المتهيئ للإفهام فلا؛ لأن حاصل المعنى الأول أنه الذي شأنه أن يفهم في الجملة، وحاصل الثاني أنه/ ق(١٥/أ من أ) الذي أفهم إذ اسم[٤] / ق(١٤/ب من ب) الفاعل حقيقة في الحال، فيلزم أن يكون في الأزل مفهماً بالفعل، وهو محال.

---

(١) تقدم ص/١٩٣-١٩٩.

(٢) تقدم ص/٢١٤-٢١٨.

(٣) وهو مذهب المتأخرين من المتكلمين، لكن بشرط حدوث المخاطب، وهو المحكي عن الأشعري لأن الأمر أمر لنفسه، والصفات النفسية لا تتجدد، ومن ثم قال الأشعري: إن المعدوم مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود.

والمذهب الثاني في تفسير الخطاب هو للمتقدمين، وإنما يسمى بذلك فيما لا يزال عند وجود المخاطب، ولا تتغير بذلك صفته في نفسه، فعلى هذا كل خطاب كلام، ولا ينعكس؛ لأن كلامه في الأزل ليس بخطاب.

راجع: الإبهاج: ١/١٥١، ونهاية السول: ١/٢٠٧، وتشنيف المسامع: ق (١٢/أ).

(٤) آخر الورقة (١٤/ب من ب).

ويتفــرع علــى كــونه خطاباً في الأزل كونه حكماً فيه، فحيث لا خطاب لا حكم؛ هكذا قيل[١].

وأقول: التعريف الثاني لا يصح على مذهب الأشعري القائل بقدم الحكم وتــنوعه إلى أمر ونهي في الأزل؛ إذ يستحيل أن يكون أمراً في الأزل ويكون خطابــاً، وما ذكره بعض الشارحين[٢] من أن الأصح أنه خطاب حقيقة بتنــزيل المعدوم منــزلة الموجود فشيء لا يعقل، ولا يلتفت إليه[٣].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «قائله المولى المحقق عضد الملة والدين هـــ» وانظر شرحه على مختصر ابن الحاجب: ٢٢١/١.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «المحلي» وراجع شرحه على جمع الجوامع: ١٣٨/١.

(٣) قلت: لم ينفرد الجلال المحلي بهذا، بل قاله غيره، وهو اختيار المصنف، وقد رد العبادي على الشارح: بأنه لا مانع من تنــزيل المعدوم منــزلة الموجود وخطابه، فقد وجد الخطاب بالفعل بعد هذا التنــزيل، فيكون خطاباً حقيقة، والمجاز إنما هو في التنــزيل، وكون الخطاب حقيقة لا يستدعي وجود المخاطب حقيقة، أي: وجوده بالفعل، بل يكفي تقدير وجوده.
وذكر العطار أن كلامه مبني على أن الاستعارة من قبيل المجاز العقلي، وأن اللفظ مستعمل في حقيقته، فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له.
قلت: وهذا خلاف الحق وتَجَوُّز حقيقة؟ إذ كيف تكون التسمية المبنية على تأويل، لأنه حينئذ يكون خطاباً بتأويل أن من يخاطب كمن خوطب، والأولى أنه إن فسر الخطاب بالكلام الذي علم أنه يفهم سمي خطاباً بالفعل، وإن فسر بما أفهم بالفعل فلا، لذا قال الشارح: إنه بحث لفظي مبني على تفسير الخطاب، وهذا هو الذي مال إليه العضد، وقرره شيخ الإسلام الشربيني، والكمال ابن أبي شريف واختاره العطار.
راجع: شرح العضد: ٢٢٧/١، والدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق(٣٢/ب) والآيات البينات: ٢٠٢/١، وتقريرات شيخ الإسلام الشربيني: ١٨٠/١، على المحلي، وحاشية العطار عليه أيضاً: ١٨٠/١.

فـإن قلـت: الذي علم من كلامك أن مذهب الأشعري قِدم الحكم لكـونه قائلاً بقدم الكلام، وقِدم الكلام وإن لم يستلزم قِدم الحكم، والخطاب لجـواز كون الكلام قديماً، وهما حادثان بحدوث التعلق، لكن إجماع الأشاعرة علـى أن الحكم خطاب الله، وكلاهما قديم، وعند الأشعري أن القدرة على الفعـل معه زماناً، وإذا كان المكلف معدوماً في الأزل، وقد حكم عليه فيه، فيلزم أن تكون جميع التكاليف واقعة بدون القدرة.

قلـت: التحقيق - في هذا المقام - أن التعلق بين الحكم وبين فعل المكلف تعلقان: عقلي، وهو أن زيداً إذا وجد وبلغ إلى حد معلوم، وهو حد البلوغ، فهو مأمور بالصوم مثلاً، فإذا وجد بالفعل وبلغ الحد المذكور تـوجه إلـيه الخطاب بإيقاع الفعل، وهذا التكليف التنجيزي هو الذي يستلزم القدرة مع الفعل لا العقلي، وبما قررناه زال إشكال آخر، وهو أن كلامه في الأزل صفة واحدة، فلو كان الحكم قديماً لزم التعدد ضرورة أن الأحكـام مـتعددة؛ لأن ذلك التعدد إنما هو بالنسبة إلى التعلق، وذلك حادث فيما لا يزال، فاندفع الإشكال، والله أعلم بحقيقة الحال.

والـذي ذهب إلى عدم تنوعه في الأزل له دليل إلا أن هذه الأقسام حادثـة لـتوقف الأمر على وجود المأمور لعدم تعقله بدون المأمور، وقد عرفت تحقيقه بما لا مزيد عليه.

قوله: «والنظر الفكر».

أقول: هذا التعريف للقاضي أبي بكر الباقلاني، وعبارته: النظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن.

قال الآمدي[١]: فُسر النظر بالفكر، ثم عرفه تنبيهاً على اتحادهما معنىً عند المنطقيين، واستبعده المحققون إذ لم يعهد مثله في التعريفات.

قيل[٢]: تفسيره بأنه الذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الإدراك لصدقه عليها.

قلت: المتبادر من باء السببية: السببية القريبة، فلا انتقاض، ولو حمل في عبارة المصنف الفكر على التفسير كان الانتقاض ظاهراً لعدم الباء.

قيل[٣]: الظن الغير المطابق: جهل، فلا يطلب، والمطابق، أي: ما علم مطابقته علم، فذكرُ الظن مستدرك.

أجـــيب[٤]: بأن المطابق قد يطلب لا من حيث الجزم، بل من حيث الرجحان فلا محذور.

---

(١) ذكر الآمدي تعريف القاضي للنظر في كتابه الإحكام: ١/٩، وأما قوله: فسر النظر بالفكر... إلخ، فلعله ذكره في كتابه أبكار الأفكار بدليل أنه قال - بعد التعريف الذي نقله عن القاضي -: «غير أنه يمكن أن يعبر عنه بعبارة أخرى لا يتجه عليها من الإشكالات ما قد يتجه على عبارة القاضي على ما بيناه في أبكار الأفكار».

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «قائله العلامة التفتازاني هـــ»، وانظر حاشية التفتازاني على شرح العضد: ١/٤٦، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٨٩، وعليه العطار.

(٣) صاحب القول هو العلامة التفتازاني، راجع حاشيته على شرح العضد: ١/٤٦.

(٤) جاء في هامش (أ،ب): «الجواب الأول للعلامة التفتازاني هـــ»، وراجع حاشيته على شرح العضد: ١/٤٦.

قلت: الأحسن والأوجه منع الحصر وإبداء شق ثالث، وهو أن المطلوب هو المشعور به بوجه ما، وليس معلوماً لا مطابقته ولا لا مطابقته، فتطلب مطابقته مع الرجحان، لا مع الجزم بحسب المقام، وهو الظن، والمآل واحد، وقد استوفينا الكلام فيما يتعلق بالنظر والفكر في مباحث الدليل بما لا مزيد عليه[١] [فراجعه][٢]، والله الموفق.

قوله: «والإدراك» إلى قوله: «والعلم».

أقول: الإدراك - لغة -: الوصول يقال: أدركت الثمرة: إذا بلغت حد الكمال ورتبة[٣] / ق(١٥/ب من أ) الانتفاع بها.

واصطلاحاً: انتعاش [النفس][٤] بالصورة الحاصلة فيه بعد ما لم تكن حاصلة، وهو ومطلق التصور مترادفان[٥]، فإن قيدنا بعدم الحكم كان تصوراً ساذجاً، وإن قيدنا بالحكم كان تصديقاً، فالتصور: هو إدراك الشيء سواء كان بكنهه أو بوجه.

---

(١) تقدم ص/٢٩٢-٢٩٥.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) آخر الورقة (١٥/ب من أ).

(٤) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٥) إذ الإدراك يعني: تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، وهذا هو معنى التصور، أما إذا حكم بالنفي أو الإثبات فيكون تصديقاً، كما ذكر الشارح.

ومـــا قيل[١]: إن وصول النفس إلى المعنى إن لم يكن بتمامه يسمى شـــعوراً لا يوافق كلام المنطقيين[٢]، والمصنف ماش / ق(١٥/أ من ب) علـــى اصطلاحهم، فقول المصنف: الإدراك بلا حكم تصور فيه حزازة لإيهامه أنه إذا لم يقيد بعدم الحكم لا يطلق عليه التصور[٣].

---

(١) القائل هو جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١٤٦/١.

(٢) وقد رد العبادي على الشارح اعتراضه على المحلي بأنه لا يسلم عدم موافقة كلام المحلي لكلام المنطقيين، بل هو ناقل عن غيره، وثقة في نقله، ولا يشترط أن يوافقهم جميعاً، بل يكفي موافقته للبعض، بل لو سلمنا عدم موافقته لهم فلا يضر ذلك.

قلت: ما ذكره الإمام المحلي من التفرقة نقلت عن الإمام الرازي وغيره اعتباراً منهم أن أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور، فإذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى، فتصور، لكن هذا لا يوافق اصطلاح المناطقة، كما ذكر العلامة الكوراني في اعتراضه؛ لأن الإدراك عندهم يشمل ما بالكُنْه وما بالوجه، فلو حمل الوصول إلى تمام المعنى على الأول خرج الثاني، فلو أن الجلال المحلي جعل قيد التمام لبيان كمال المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي، والكمال للإيضاح لا للاحتراز لوافق اصطلاح الجمهور، وعلى ما سبق يظهر أن اعتراض الشارح على الجلال له وجه.

راجع: الفروق اللغوية: ص/٧٢، وحاشية التفتازاني على العضد: ٦٣/١، والتعريفات: ص/١٤، والآيات البينات: ٢١٢/١-٢١٣، وحاشية العطار مع شرح المحلي: ١٩١/١، وتقريرات شيخ الإسلام الشربيني: ١٩٠/١.

(٣) لأن التصور قد يكون مجرداً عن الحكم بنفي أو إثبات، وقد يكون مشتملاً على الحكم؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فكل تصديق تصور، وليس كل تصور تصديقاً.

راجع: حاشية التفتازاني على العضد: ٦٣/١، والآيات البينات: ٢١٣/١.

ثم التصديق إن كان جازماً ثابتاً لموجب[١] فعلم، والموجب إما حسن، أو ضرورة، أو عادة[٢].

أو دليل قطعي، وإن لم يوجد موجب مع الحكم الجازم، فذلك الحكم اعتقاد إما صحيح: كاعتقاد المقلد بأن الوتر[٣] سنة اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع، أو فاسد: كاعتقاد الفلاسفة قِدم العالم.

---

(١) يعني سبباً يقتضيه بأن يخلقه الله تعالى عنده للعبد لا بمعنى التأثير أو التولد، كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة.

(٢) الموجب بالحس: كالحكم الحاصل بالمشاهدات، وهو أقسام منه ما يدرك بالحواس الظاهرة، والثاني: ما يدرك بالحواس الباطنة، ومنها الوهميات، والثالث: ما تدركه نفوسنا، والأخيران يسميان: وجدانيات، وأما الموجب بالضرورة، فإن كان حكمه بواسطة النظر يسمى: الحكم نظرياً، وإن كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم فيها أوليات: كالواحد نصف الاثنين، وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن، وهي القضايا التي قياساها معها كقولنا: الأربعة زوج، وأما الموجب بالعادة، فهو ما يوجد دائماً أو غالباً عند وجود شيء آخر: كالإسهال من شرب السقمونيا، وهي لا تستقل بالحكم، بل لا بد فيها من انضمام الحس إليها، فإن كان السمع، فهي المتواترات لأن العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب، ويندرج تحت العادة المجربات والحدسيات.

راجع: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ١/٨٩-٩٠، وحاشية العطار على شرح الجلال: ١/١٩٧، وشرح المقاصد: ١/٢١٢-٢١٣.

(٣) مذهب الجمهور أن الوتر سنة مؤكدة، وليست واجبة، ولا فرضاً، واختاره من الحنفية أبو يوسف ومحمد بن الحسن.

وذهب أبو حنيفة إلى أن الوتر واجب، وروي عنه القول بالفرضية، قال ابن المنذر: «لا أعلم أحداً وافق أبا حنيفة في هذا». =

والحكـــم الغـــير الجازم إما راجح، أو مساو، أو مرجوح، فالأول: الظن، والثاني: الشك، والثالث: الوهم، ولـــمّا كان المقسم هو التصديق، - والتصديق: إما نفس الحكم، أو الحكم جزؤه[1]، فلا ينفك عنه - توجه الاعتـــراض: بأن الشك: عبارة عن تساوي الطرفين، والوهم: هو الظن المـــرجوح الذي هو أبعد من الشك، فكيف يجوز تقسيم التصديق إليها ضرورة وجود المقسم في الأقسام؟ وهذا سؤال مشهور.

= وقد استدل كل فريق بأدلة على ما ذهب إليه ليس محل ذكرها هنا، غير أن ما استدل به الإمام الأكبر من الأدلة قد ضعفت من خلال سندها، وبقيت أدلة الجمهور صريحة وصحيحة.

راجع: سنن أبي داود: ١/٣٢٧-٣٢٨، وسنن الدارقطني: ٢/٣٠، ونصب الراية: ٢/١٠٨، وبلوغ المرام: ص/٧٦، وتلخيص الحبير: ٢/١٦، وطريق الرشد: ص ٦٨-٦٩، وشرح النووي على مسلم: ١/١٦٩، ٦/١٧، وفتح الباري: ٣/١٣٠. وانظر الأقوال فيها في كتب الفقه: الأم: ١/١٢٥، والمدونة الكبرى: ١/١٢٦، وبداية المجتهد: ١/٨٩، والمغني لابن قدامة: ٢/١٥٩، والمجموع للنووي: ٤/١٩، وشرح فتح القدير: ١/٤٢٣، وكتاب الفقه على المذاهب الأربعة: ١/٣٣٥-٣٣٦.

(١) ففي قولك - مثلاً -: زيد قائم اشتمل على تصورات أربعة هي: تصور الموضوع، وهو زيد، وتصور المحمول، وهو قائم، وتصور النسبة بينهما، وهو تعلق المحمول بالموضوع، وتصور وقوعها، فالتصور الرابع يسمى: تصديقاً، والثلاثة قبله شروط له، وهذا مذهب الحكماء، ومذهب الإمام الرازي أن التصديق هو التصورات الأربعة، فعلى ما تقدم يكون التصديق بسيطاً على مذهب الحكماء، ومركباً عند الإمام، والحكم نفس التصديق عند الحكماء، وجزء منه على مذهب الإمام.

راجع: المحصل للرازي: ص/٥، وحاشية الشريف على العضد: ١/٨٦، وتشنيف المسامع: ق (١٣/أ) وشرح السُّلّم للأخضري: ص/٢٥، وإيضاح المبهم: ص/٦، والمنطق المفيد: ص/١٠٥.

وما نقل عن إمام الحرمين[(١)] والغزالي - رحمهما الله - [قالا][(٢)]: إن الشك اعتقادان[(٣)]، ليس ظاهراً؛ لأن الشك لا إذعان فيه لأحد الطرفين، وكون الشك مشتملاً على حكم، خلاف المنقول والمعقول، فإن صح هذا النقل عنهما[(٤)]، فتأويله: أن الشك يحتمل كلاً من الاعتقادين بدلاً عن

---

(١) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن حيويه، أبو المعالي الجويني الشافعي، الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، ولد سنة (٤١٩هـ)، نشأ في بيت علم وفضل، ثم خرج إلى الحجاز، وجاور بمكة وبالمدينة أربع سنين يدرس ويفتي، فلذلك قيل له: إمام الحرمين، تتلمذ عليه الجم الغفير كالغزالي وغيره، له مؤلفات نافعة منها: نهاية المطلب، والشامل في أصول الدين، والبرهان، والتلخيص في أصول الفقه، وتفسير القرآن، ومدارك العقول، والإرشاد، وغياث الأمم في الإمامة، وغيرها، وتوفي بالمحفة من قرى نيسابور سنة (٤٧٨هـ).

راجع: اللباب: ٣١٥/١، والمنتظم: ١٨/٩، ووفيات الأعيان: ٣٤١/٢، والعبر: ١٩٧/٣، وتاريخ دول الإسلام: ٨٠/٢، ومرآة الجنان: ١٢٣/٣، والبداية والنهاية: ١٢٨/١٢، وطبقات السبكي: ٢٤٩/٣، وطبقات الأسنوي: ٧٠/٢، وتبيين كذب المفتري: ص/٢٧٨، والنجوم الزاهرة: ١٢١/٥، وطبقات ابن هداية الله: ص/١١٤.

(٢) ما بين المعكوفتين من (ب).

(٣) الذي نقل كلام الجويني والغزالي، هو الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١٥٣/١-١٥٤.

(٤) قلت: وقد صح النقل عنهما، قال إمام الحرمين: «والشك والظن يترددان بين معتقدين، وهو - أي العلم - بخلافهما في ذلك، فلا يبقى إلا النظر في عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به»، وقال الغزالي: «فوجه تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه: السبق إلى أحد معتقدي الشاك، مع الوقوف عليه إلا أن الجزم منتف عنه» البرهان: ٢٠/١، والمستصفى: ٢٥/١-٢٦.

الآخــــر[١]، وهذا التأويل لا يدفع الإشكال عن كلام المصنف؛ لأنه جعل التــصديق المشتمل على الحكم مقسماً، بل الجواب: ما أشار إليه أفضل المتأخرين[٢] في بعض كتبه الكلامية - أن ذكرهما ليس من حيث إنهما من أقسام التصديق، بل لأن امتياز أقسامه موقوف عليهما إذ لا تمتاز الأقسام على الوجه الأكمل إلا بملاحظتهما، فأوردهما في معرض التقسيم اعتماداً على أن عاقلاً لا يقول - عند تساوي الطرفين، أو مرجوحية أحدهما -: إن المتساوي، أو المرجوح حكم.

قوله: «العلم... إلى آخره».

أقــول: يريد أن يبين أحد الأقسام المذكورة، وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب المسمى: بالعلم عندهم.

وحاصل ما ذكره المصنف ومن تقدمه أن في تصور ماهية العلم بكُنْه حقيقته خلافاً، ذهب إمام الحرمين وتبعه كثير من المحققين[٣] إلى أنه ممكن،

---

(١) الاعتقاد يطلق - عند المنطقيين وغيرهم - على مطلق الإدراك، ومن الممكن حمله في عبارة الإمام والغزالي على ذلك؛ لأنه لا يصح جعل الشك قسيماً للاعتقاد لما فيه من جعل القسم قسيماً.

راجع: حاشية الجرجاني على العضد: ١/٥٩-٦٠، والآيات البينات: ١/٢٢١-٢٢٢، وتقريرات الشربيني: ١/١٥٤.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «هو الشريف الجرجاني حيث ذكر في هذا الكتاب».

وانظر: حاشيته على المختصر مع العضد: ١/٦١.

(٣) منهم الإمام الغزالي، فقد ذكر التعريفات وناقشها وردها، ثم اختار ما ارتضاه شيخه وأستاذه الجويني.

راجع: البرهان: ١/١٩، والمستصفى: ١/٢٤، وشرح العضد على المختصر: ١/٤٦.

ولكـــنه عسر جدّاً، وما نقل عنه - في وجه العسر - أن تحديد الماهيات الحقيقية والأشياء المحسوسة مشكل لالتباس الجنس بالعرض العام، والفصل بالخاصة[١]، فتعريف الإدراك بالطريق الأولى لخفاء الجنس والفصل فيه، ثم قال: فالوجه في ذلك أن تميز العلم عن غيره بالقسمة والمثال.

واعترض الآمدي بأن القسمة والمثال إن أفادا تمييزاً عن الغير، فذاك رســـم له، وإلا فلا فائدة فيهما[٢]، وهذا الكلام إنما يرد على الإمام أن لو نفـــى مطلق التعريف، بل إنما نفى تحديداً يفيد معرفة كُنْهِ العلم والإحاطة بحقيقته، فكيف يرد عليه ما أورده؟!

وقـــال الإمـــام: تارة ضروري فلا يحد، وتنـــزل تارة، وعرفه بأنه الحكـــم الجازم المطابق لموجب[٣]، أي: لو كان كسبيّاً كذا كان يعرف / ق(١٦/أ مـــن أ)، والتبس[٤] هذا على بعض الناس، فقال: «وحده»، مع

---

(١) الخاصة: هو الذي يخص ماهية الشيء، ولا يشترك مع غيرها كالضاحك بالنسبة للإنسان.
راجع: معيار العلم: ص/٧٧، وبحر العلوم: ص/٧٧، وإيضاح المبهم: ص/٧.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ١/٩.

(٣) وتارة فسره بأنه حالة نفسية يجدها الحي من نفسه أبداً من غير لبس ولا اشتباه، ونص على تعذر تعريفه بالحد والرسم.
راجع: المحصل: ص/١٤٤، ومعالم أصول الدين: ص/٢٢، والمباحث الشرقية: ١/٣٣١، والمحصول: ١/ق/١/١٠٢، والكاشف عن المحصول: ١/ق/١/٩٨.

(٤) قلت: لا يسلم للشارح - رحمه الله - ما قاله من الالتباس على الجلال المحلي إذ هو المراد عنده ببعض الناس لأن المحلي قال - بعد الكلام الذي ذكره الشارح عنه -: «لأنه حده - يعني الإمام - أولاً بناء على قول غيره من الجمهور: إنه نظري مع =

قوله: «إنه ضروري لكن بعد حده، فـ «ثم» هنا للترتيب الذكري لا المعنوي»، هذا كلامه، [فتأمله.

واستدل الإمام على بداهته بوجهين:

الأول: أن غير العلم إنما يعلم به، فلو علم العلم بغيره كان دوراً.

الثاني: أن كل أحد يصدق بوجوده، والتصديق المتعلق بوجوده أخص من مطلق التصديق، وإذا كان الخاص بديهيّاً، فالعام - أيضاً - كذلك، فعُلم أن ماهية العلم معلومة.

وأجيب - **عن الأول** -: بأن غير العلم تتوقف معرفته على حصول العلم، وتصور العلم يتوقف على تصور الغير، فلا دور.

وعن الثاني: بأن كل أحد يصدق بوجوده، ولكن لا يلزمه تصور ذلك التصديق حتى يلزم منه تصور العلم.

= سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة، ثم قال: إنه ضروري اختياراً، دل على ذلك قوله في المحصل: اختلفوا في حد العلم، وعندي أن تصوره بديهي، أي: ضروري، نعم قد يحد الضروري لإفادة العبارة عنه» يعني لإفادة الحد «العبارة» مصدر مضاف لمفعوله، وفاعله محذوف كما ترى، ومعنى هذا أن الشخص قد يعرف حقيقة الشيء ولا يحسن التعبير عنها، فيؤتى بالحد ليستفيد بذلك التعبير المذكور، فليس الحد المذكور حقيقيّاً لأن الحقيقة معلومة بدونه، فلا يكون منافياً للبداهة.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/١٥٨-١٥٩، والآيات البينات: ١/٢٢٤، وحاشية البناني على المحلي: ١/١٥٩، وحاشية العطار على المحلي: ١/٢٠٧.

الحاصل: أن حصول الشيء لا يستلزم تصوره: كالجواد، فإن الجود موجود فيه، مع عدم تصوره إياه.

ثم قول المصنف: وقيل: ضروري لا يحد، فيه حزازة؛ لأنه يشعر بأن الإمام - مع كونه قائلاً بأنه ضروري - يُجوِّز تحديده وقد عرفت أنه ليس كذلك][1].

قوله: «ثم قال المحققون: العلم لا يتفاوت»، أراد به إمام الحرمين[2] ومن تابعه؛ لأنهم ذهبوا إلى أن الاعتقاد الجازم المطابق لموجب - سواء كان ذلك الموجب عقلاً، أو عادة، أو حساً، أو دليلاً - لا يقبل التفاوت، ولو بأدنى شيء، وإلا لم يكن يقيناً، والجلاء والخفاء الذي يوجد بين اليقينيات إنما هو من المتعلقات كقولنا: الواحد نصف الاثنين، فإنه أجلى من كون الكل أعظم من الجزء[3]، وفيما ذهبوا إليه نظر؛ لأن الإيمان تصديق خاص، مع أن مذهبهم أن نفس ذلك التصديق يزيد[4] وينقص من[5] / ق(١٥/ب من ب) غير انضمام شيء آخر إليه، وأيضاً تقسيم اليقين في الكلام القديم إلى علم اليقين، وإلى عين

---

(١) من بداية المعكوف الذي تقدم إلى هنا سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: البرهان: ١/١٣٦.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «ما ذكر من الجلاء والخفاء أولى مما ذكره المصنف؛ لأنه مبني على أن علم الإنسان واحد كعلم الله، وهو مذهب مردود هـ».

(٤) سيأتي الكلام على مسألة الإيمان في آخر الكتاب ٤/٢٩٢.

(٥) آخر الورقة (١٥/ب من ب).

الـــيقين(١) فيه دلالة ظاهرة على تفاوت مراتب اليقين(٢) كما صرح به بعض الفضلاء في تفسيره(٣).

واعلم أن الصحيح والمختار أنه كسبي ويُعَرَّف، ولم يذكره المصنف، فكأنه يميل إلى أنه ضروري، أو عسر(٤).

وأولى ما قيل في تحديده: صفة يتجلى(٥) به المذكور، أو صفة توجب

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] وقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ﴾ [التكاثر: ٥-٧].

(٢) مراتب اليقين ثلاث: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، وقد وردت كلها في القرآن الكريم كما سبق، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾ [الواقعة: ٩٥].

فعلم اليقين: ما علمه الإنسان بالسماع والخبر والقياس والنظر.

وعين اليقين: ما شاهده وعاينه بالبصر.

وحق اليقين: ما باشره ووجده وذاقه وعرفه بالاعتبار.

راجع: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام: ١٠/٦٤٥-٦٥٢.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «هو البيضاوي هـــ»، وراجع تفسيره: ٢/٦١٨، وتفسير الرازي: ١٦/٧٩-٨٠.

(٤) وهو كذلك لأنه اختار مذهب الجويني، والغزالي في ذلك.

راجع: تشنيف المسامع: ق (١٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٥٩.

(٥) جاء في هامش (أ، ب): «يحمل على التجلي التام، وهو الانكشاف الكامل، وهو العلم اليقيني هـــ».

تمييـــزاً لا يحتمل النقيض، فيخرج الظن، والاعتقاد الجازم بدون موجب، والشك، والوهم، وهو ظاهر[١].

قوله: ((والجهل)).

أقـــول: عـــرف الجهل بتعريفين: أحدهما: انتفاء العلم بالمقصود، والـــثاني: تـــصور المعلوم على خلاف هيئته، فالأول هو الجهل المعروف بالبسيط، والثاني هو الجهل المركب.

وجه التسمية: أن في الأول شيئاً واحداً حكم عليه بأنه جهل، وهو انتفاء العلم بما شأنه أن يعلم.

والـــثاني: مركب، قيل[٢]: لأنه مشتمل على جهلين؛ لكونه جاهلاً في الواقع، وجاهلاً بأنه جاهل.

---

(١) هذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة، وقد اختلفوا في تعريفه، أعني: الذين قالوا: إنه كسبي، فعرفه القاضي والباجي بأنه معرفة المعلوم على ما هو به، وحده الشريف: بأنه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقد اختار الشارح تعريف الآمدي، وكلها أورد عليها اعتراضات.

راجع: الإنصاف للباقلاني: ص/١٣، والمعتمد: ١/٥، والحدود للباجي: ص/٢٥، والإحكام للآمدي: ١/٩-١٠. والمسودة: ص/٥٧٥، والمواقف: ص/٩، وشرح المقاصد: ١/١٨٩ وما بعدها، والتعريفات: ص/١٥٥، والمحلي وعليه العطار: ١/٥١، والتقرير والتحبير: ١/٤٠، وتيسير التحرير: ١/٢٥، وشرح الكوكب المنير: ١/٦٠، وإرشاد الفحول: ص/٤، والمنطق المفيد: ص/٤١.

(٢) القائل هو الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/١٦٣.

وهـــذا غـــير صحيح؛ لأن الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس بواقع [واقعاً][(١)]، وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه[(٢)]؛ لأن الجهل يصدق بانتفاء العلم بالشيء[(٣)]، مع عدم الاعتقاد بشيء، فتأمل!

بل الحق أنه مركب؛ لأن انتفاء العلم حاصل، فذاك جهل، واعتقاده أنه ليس بمنتف خلاف للواقع، فهو جهل آخر.

وقوله: «بالمقصود» أي: ما من شأنه أن يُقصد ويتوجه ليعلم سواء كان العلم به ممكناً، أو مستحيلاً.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.
وقد وافق الكمال بن أبي شريف الشارح في تعريفه للجهل المركب الآنف الذكر.
راجع: الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع ورقة (٣٧/أ).

(٢) يرى العبادي أن اعتراض الشارح على المحلي لا يسلم؛ لأن المحلي نقل نص من سبقه، كالتفتازاني والزركشي، وغيرهما.
قلت: يمكن أن يكون الخلاف في هذه المسألة لفظيّاً بحمل اعتراض الشارح على مسمى الجهل المركب بمجموع هذين الجهلين، كما قد يفهم ذلك من عبارة المحلي وغيره ممن سبقه؛ لأنه لا يعقل التركيب في الاعتقاديات، ويحمل كلام المحلي وغيره على ما ذكره الشارح نفسه من أن عدم العلم جهلٌ صحبَه جهل آخر وهو عدم علمه بأنه جاهل، وهذا ما صرح به الإمام الزركشي.
راجع: تشنيف المسامع: ق (١٣/ب)، والآيات البينات: ١/٢٢٨، وحاشية العطار على المحلي: ١/٢١٣، وتقريرات الشربيني على المحلي مع حاشية البناني: ١/١٦٣.

(٣) في (أ، ب): «بانتفاء العلم بالشيء» مكررة لكن في (ب) أضرب عن الثانية وجعل عليها خطّاً إشارة إلى إلغائها.

ومـــا قيل[١]: إن قوله: «بالمقصود» يخرج ما لا يُقصد كأسفل الأرض، فإن انتفاء العلم به لا يسمى جهلاً، مما لا يساعده عقل ولا نقل[٢].

وقول المصنف: تصور المعلوم يريد به / ق(١٦/ب من أ)[٣] ما مَنْ شأنه أن يُعلم وإلا في الجهل لا علم، والله أعلم.

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «هو المحلي».

وانظر شرحه على جمع الجوامع: ١/١٦٥.

(٢) يرى العبادي - في رده اعتراض الكوراني على المحلي - أن العقل، وإن لم يساعد قول المحلي لم يساعد عليه، بل ليس للعقل دخل في الاصطلاحات، ولأن الجهل من أوصاف الذم، فيختص بما مَنْ شأنه أن يقصد لأن غيره لما تعذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر في عدم إدراكه، فلا يذم به وبالتالي لا يسمى جهلاً، ولأن الشارح ثقة في نقله مشهورٌ بالتثبت والاحتياط في النقل لا سيما الاصطلاحيات، وهو ناقل في هذا عن غيره، وليس هناك دليل عقلي أو نقلي يبطل ما قاله، بل مجرد دعوى.

قلت: الذي يظهر لي - والله أعلم - أن اعتراض الشارح على الجلال له وجه؛ لأن ما تحت الأرض يدخل تحت تعريف مطلق الجهل، وما قاله العلامة العبادي من أن الجهل من أوصاف الذم ليس على إطلاقه، بل فيه تفصيل، لذا قال الإمام الزركشي: «وأما البسيط - يعني الجهل -، فهو عدم العلم فيما مَنْ شأنه أن يكون عالماً سمي بسيطاً لأنه لا تركيب فيه، وإنما هو جزء واحد كعدم علمنا بما تحت الأرض، وما يكون في البحار، وغيره».

راجع: تشنيف المسامع: ق (١٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٦٥، والآيات البينات: ١/٢٣١، وحاشية العطار على المحلي: ١/٢١٥.

(٣) آخر الورقة (١٦/ب من أ).

وقـــوله: «على خلاف هيئته» أي: صفته، وأراد بالتصور المذكور التصديق؛ لأن تصور الشيء على خلاف صفته يستلزم الحكم عليه، كما ذكـــرنا أنه الاعتقاد الغير المطابق، ولا مناقشة في ذلك؛ إذ مطلق التصور مـــرادف للعلم بمعنى حصول الصورة [للشيء][١] في الذهن، فكما يصح إطلاق العلم على التصديق يصح إطلاق مرادفه عليه.

والسهو: هو الذهول عن المعلوم مع بقاء صورته المرتسمة في القوة الحافظة.

والنسيان: زوال صورته عن القوة [المدركة][٢].

قوله: «مسألة الحسن المأذون».

أقـــول: الحسن والقبح - عند الأشاعرة - لما لم يكونا ذاتيين لفعل المكلف، بل شرعيين - بمعنى أن ما ورد الشرع بتحسينه فهو حسن، وما لا فلا - اختلفت كلمتهم في تفسيرهما:

قـــال بعضهم: الحسن ما أمر الشارع بالثناء على فاعله، والقبيح ما أمر بالذم له، فالمباح وفعل غير المكلف غير حسن بهذا التفسير، وكذلك المكروه.

والقبـــيح: هو الحرام؛ إذ المراد أن الفعل الذي أمر بالثناء على فاعله يـــصلح أن يكون متعلق الثواب، والذي ذم فاعله يصلح أن يكون سبباً للعقاب.

---

(١) في (أ، ب): «الشيء».

(٢) في (أ، ب): «المذكورة» والمثبت هو المصحح في هامش (أ).

ومـــنهم مـــن قال: ما لا حرج في فعله فهو حسن، وما فيه حرج فقبـــيح، فالمباح وفعل غير المكلف والمكروه حسن؛ لانتفاء الحرج منها، وفعـــل الله حسن بالتفسيرين، وكلام المصنف لا يوافق شيئاً من المذهبين؛ إذ المكروه على التفسيرين إما حسن، أو واسطة، وقد أدخله المصنف مع خـــلاف الأولى في القبيح، وما نقله عن إمام الحرمين دال على أن المختار عنده هو التفسير الأول.

وقـــد سبق في بحث الأحكام تحقيق معنى الحسن والقبح بما لا مزيد عليه، فراجعه[1].

قوله: «مسألة: جائز الترك ليس بواجب».

أقـــول: قـــد سبق في تعريف الحكم، وتقسيمه أن الوجوب عبارة [عن][2] اقتضاء الفعل مع عدم جواز الترك، يعني: ماهيته مركبة من هذين الأمـــرين، والمركب / ق(١٦/ أ من ب) ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، فلا يعقـــل أن يكـــون جائز الترك واجباً، وقد خالف في ذلك الكعبي[3] من المعتزلة وبعض الفقهاء.

---

(١) تقدم ص/٢٢٥-٢٣٢.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمـــود الكعبي البلخي، أبو القاسم رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية، له آراء خاصة انفرد بها في علم الكلام والأصول، له مؤلفات في علم الكلام، توفي سنة (٣١٩هـــ) وقيل: (٣١٧هـــ).

راجع: التبصير في الدين: ص/٨٤، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص/٤٣، والبداية والنهاية: ١٦٤/١١، وشذرات الذهب: ٢٨١/٢، والفتح المبين: ١٧٠/١.

أما شبهة الكعبي، فهي أن ترك الحرام واجب، والمباح مما يحصل به ترك الحرام، فيكون واجباً[١].

قيل له: إن المباح ليس متعيناً لذلك؛ لأنه يحصل بالواجب والمندوب أيضاً.

قال: فليكن من الواجب المخير كخصال الكفارة.

قيل له: معارض بالإجماع، فلا يلتفت إليه.

قال: دليلي قطعي يجب تأويل الإجماع بالنظر إلى ذات الفعل لا إلى ما يستلزمه من ترك الحرام.

وقال بعض الأفاضل[٢]: الجواب الذي لا محيد عنه هو أن ما لا يتم الــواجب إلا به لا يلزم أن يكون واجباً شرعيّاً، بل قد يكون أمراً عقليّاً، والمباح بالنظر إلى ترك الحرام كذلك.

وفــيه نظر؛ إذ الكعبي يدعي أن المباح - الذي تعلق به الإباحة التي هــي أحد الأحكام الشرعية - هو في ماصدقات الواجب الشرعي، وفرد من أفراده، فكيف يسلم ما ذكره هذا الفاضل؟

وأقول: التحقيق - في هذا المقام - هو أن ترك الحرام له معنيان:

أحدهما: عدم ارتكاب الحرام الذي لا تأثير للنفس فيه، كما يظهر ذلك في النائم، أي المعنى العدمي.

---

(١) بناء على قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «هو الشيخ عز الدين الحلوائي عليه الرحمة هــ».

والـثاني: كف النفس عند القدرة على المحرم، واجتماع الأسباب /ق(١٧/أ مـن أ)، وهـذا القسم هو المتنازع فيه، كما ظهر من تعريف المحـرم بأنه ما يعاقب فاعله ويثاب تاركه ضرورة أن الثواب إنما يترتب على الفعل الاختياري المقرون بالقصد والنية؛ على ما صرح به قوله عليه أفـضل الـصلاة وأكمل التسليم: «إنما الأعمال بالنيات»[1]، والإلزام أن يكون النائم مثاباً على ترك جميع المحرمات، ولم يقل به أحد.

فـإذا تقرر هذا، فنقول: ذلك [الكف][2] واجب لثبوت استلزامه الثواب، وليس بمباح؛ لأن المباح لا ثواب فيه، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم.

وأمـا قول الفقهاء: إن الصوم يجب على الحائض والمسافر والمريض، أو علـى المسافر دون الحائض والمريض؛ لكون عذرهما غير اختيارى، فلهم على ذلك دليلان ضعيفان: أحدهما: أن شهود الشهر موجب للصوم؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وهو ممن شهد الشهر.

الجواب: أن الموجب إنما يؤثر عند ارتفاع الموانع، ألا ترى أن الصبي والمجنون ممن شهد الشهر، ولم يقل بالوجوب عليهما.

الـثاني: وجـوب القضاء على هؤلاء، فلو لم يكن الأداء واجباً لما وجب القضاء.

---

(١) تقدم تخريجه ص/١٦٩.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

قلنا: قد حققنا في بحث الأداء والقضاء أن سبق الوجوب في الجملة كـــاف في لزوم القضاء، ولا يشترط الوجوب على القاضي، كما يظهر ذلـــك في من نام جميع الوقت، فإنه يجب عليه القضاء إجماعاً، مع أنه غير مكلف في ذلك الوقت إجماعاً؛ لأنه غافل، والغافل لا يكلف على ما سبق تحقيقه[١].

ثم قول الإمام الرازي: «إن الواجب أحد الشهرين على المسافر»[٢].

إن أراد أن الـــواجب علـــيه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الـــواجب المخير كخصال الكفارة على ما ذهب إليه بعض الشارحين[٣]، فليس كذلك[٤]؛ لأن الصوم عزيمة، والإفطار رخصة[٥].

وإن أراد أن الـــشرع أباح له الإفطار لعذر السفر، فليس في كلامه زيادة فائدة.

---

(١) تقدم ص/٢٣٦-٢٣٨.

(٢) راجع: المحصول: ١/ق/١/٣٥٠-٣٥١.

(٣) هو جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/١٧٠.

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «ولو كان من قبيل الواجب المخير لم يكن أحد الشهرين أداء، والآخر قضاء».

(٥) كون الصوم عزيمة، والإفطار رخصة لا ينافي تخييره بين الشهرين، وأن الواجب عليه أحدهما، بل الصوم الذي هو عزيمة هو أحد الشهرين عند الإمام.
راجع: المحصول: ١/ق/٢/٣٥٠، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٧٠، والآيات البينات: ١/٢٤٠، وحاشية العطار: ١/٢٢٢.

وقد حكم المصنف بأن الخلف لفظي لعدم اختلاف الأحكام باختلاف عباراتهم.

قوله: «والمندوب مأمور به».

أقول: قد اختلف في أن المندوب هل هو مأمور به أم لا؟ بعد اتفاقهم على أنه ليس مكلفاً به.

ويجب أن يعلم أن الاختلاف إنما هو في لفظ الأمر المركب من الهمزة والميم والراء، لا في مسمياته التي هي صيغة أفعل ونظائرها، إذ لا مخالف في أن صيغة أفعل[1]/ ق(١٦/ب من ب) ترد للندب، بل للإباحة أيضاً.

ومنشأ الخلاف: تفسير معنى لفظ: أمر الشارع بكذا، هل هو حقيقة في الإيجاب، أم للقدر المشترك؟

فمن ذهب إلى الأول: لا يسعه القول بأن المندوب مأمور به، ومن ذهب إلى الثاني فتناول الأمر للواجب والمندوب عنده لا يتفاوت، لأنه حقيقة فيهما.

قال الغزالي: المندوب مقتضى، لكن مع سقوط الذم عن تاركه، والواجب مقتضى، لكن مع ذم تاركه، ثم قال: وقال قوم: المندوب غير داخل تحت الأمر، وهو فاسد، واستدل على بطلانه[2].

---

(١) آخر الورقة (١٦/ب من ب).

(٢) راجع: المستصفى: ٧٥/١.

وهـــذا الكـــلام لا يدل على المقصود، وهو كون لفظ الأمر حقيقة في الـــندب على ما هو المتنازع فيه، لكن صرح في موضع آخر من «المستصفى» بأن لفظ الأمر مشترك بين الإيجاب والندب، فاستقام ما ذكره[١].

ولمـــا كـــان معنى التكليف إلزام ما فيه كلفة، أي: مشقة لم يكن المندوب مكلفاً به خلافاً للأستاذ أبي إسحاق رحمه الله حيث قال: لما أمر به على وجه الطاعة، فقد كلف به.

قلنا: ممنوع؛ لأنه في سعة من تركه، فلا إلزام.

ونقل المصنف عن القاضي أبي بكر الباقلاني[٢] / ق(١٧/ب من أ) أنـــه قائـــل: بأن المندوب والمباح مكلف به[٣]، وزاد بعض الشارحين[٤]: المكروه - أيضاً - وذكر الأستاذ معه.

وأقـــول: إن صـــح هذا النقل عنهما[٥] يؤول بأن مرادهما أن هذه الثلاثة من الأحكام الشرعية المعتبرة في معرض التقسيم؛ لأن كون الحكم الشرعي [عبارة][٦] عن الإيجاب والتحريم مما لا سترة به ولا يخفى على أحد،

---

(١) راجع: المستصفى: ٢/٢.

(٢) آخر الورقة (١٧/ب من أ).

(٣) تقدمت هذه المسألة مع بيان الخلاف فيها ومراجعها ص/٢٤٩، ٢٦٠.

(٤) هو الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/١٧١.

(٥) قلت: وقد صح النقل عنهما كما تقدم ص/٢٦٠.

(٦) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

بخلاف الأحكام الثلاثة إذ ربما تشتبه على من لا تحقيق عنده، ولا يظن بهؤلاء الأئمة أن يعتقدوا أن المباح والمكروه يلزم به المكلف، أو يطلب منه على وجه الطاعة؛ إذا التكليف لا يخلو عن أحدهما، والله أعلم.

قوله: «والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب».

أقول: الإباحة الشرعية تباين سائر الأحكام الشرعية وجوباً كان أو غيره، بل الأحكام الخمسة أنواع متباينة داخلة تحت مطلق الحكم، ومن ظن أنه جنس إنما نشأ وهمه من قصور النظر إلى جانب الفعل[١]، حيث رأى أن الوجوب يشتمل على الجواز بمعنى الإباحة الأصلية، فظن أن ذلك الجواز هو معنى الإباحة الشرعية، ولم يدر أنه لو كان جنساً لزم جواز ترك كل واجب؛ لأن الإباحة تستلزم جواز الترك؛ لأن ماهيته مركبة من جواز الفعل والترك.

بيان اللزوم: أن الإباحة على تقدير أن يكون جنساً لا يوجد واجب بدونه؛ لأن الجنس جزء، والكل بدون الجزء لا يوجد.

وإذا لزمت الإباحة الوجوب لزم المحال المذكور[٢].

---

(١) هذا الأسلوب الشديد يستعمله الشارح غالباً مع زميله في الطلب والدراسة جلال الدين المحلي رحمهما الله تعالى.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/١٧٢.

(٢) قلت: قد سبق المحلي إلى القول بأن المباح جنس للواجب بعض القدماء من الأصوليين، ولهذا أطال العبادي في إبطال اعتراض الشارح على المحلي، وعند النظر في هذه المسألة =

قوله: «وهو [غير][(١)] مأمور به».

أقول: ذهب الجمهور إلى أن المباح ليس مأموراً به، وخالفهم الكعبي.

استدل الجمهور: بأن الأمر طلب، والطلب يستدعي ترجيح المطلوب، والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفي الفعل والترك فيه[(٢)].

واســـتدل الكعبي: بأن المباح فعله يستلزم ترك الحرام، وترك الحرام واجب، فالمباح واجب.

= ينتهي الخلاف إلى أن لا خلاف؛ لأن الذين قالوا: إن المباح جنس للواجب يعنون به ما جاز الإقدام عليه، وهو بهذا المعنى يتناول الواجب، والمندوب، والمكروه، والمباح بالتفسير الخاص، ولا يخرج عنه إلا المحظور، والذين قالوا: إن المباح ليس جنساً للواجب يعنون به المعنى الخاص الذي هو أحد الأحكام الخمسة، وهو المأذون في فعله وتركه شرعاً، وقد ذكر الخلاف الآمدي وابن عبد الشكور، وخرجا منه في نهاية المطاف إلى أن الخلاف لفظي.

راجع: المستصفى: ٧٣/١، والكاشف عن المحصول: ٢٠٨/٢، ٢٦٣، والإحكام للآمدي: ٩٦/١، والعضد: ٦/٢، والمحلي: ١٧٢/١، وفواتح الرحموت: ١١٣/١، وشرح الكوكب المنير: ٤٢٣/١، وتقريرات الشربيني مع حاشية البناني على المحلي: ١٧٢/١، وحاشية العطار على المحلي: ٢٢٤/١.

(١) سقط من (أ، ب) وأثبت بهامش (أ).

(٢) راجع: المستصفى: ٧٤/١، والروضة: ص/٢٣، والإحكام للآمدي: ٩٥/١، ومختصر الطوفي: ص/٢٩، وشرح العضد: ٦/٢، ونهاية السول: ١٤٠/١، وفواتح الرحموت: ١١٣/١، وتيسير التحرير: ٢٢٦/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧٢/١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٦٤.

وقــال المصنف: الخلف لفظي، ولهذا قيده بقوله: ((من حيث هو)) احترازاً عن الاستلزام المذكور، وليس بشيء؛ لأنّا لا نسلم اتصاف المباح بالوجوب في صورة من الصور، وقد سبق تحقيقه[١].

ومــا يظن من أن فعل المباح يستلزم ترك الحرام، فيكون واجباً[٢] غلط؛ لأن استلزام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعيّاً، ألا ترى أن لو لم تكن الإباحة أمراً شرعيّاً كان الاستلزام بحاله بلا تفاوت.

قوله: ((وأن الإباحة حكم شرعي)).

أقــول: لــمّا عرَّف الحكم الشرعي بأنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، كان شموله للإباحة واضحاً إلا أنه لما كان مظــنة أن يلتــبس / ق(١٧/أ من ب) بالإباحة [الأصلية][٣] الثابتة في الأشياء قبل البعثة أشار إلى أن الإباحة - التي هي أحد الأحكام الخمسة المشهورة - حكم شرعي؛ لأنه مستفاد من الشرع، وإن كانت أفعال العــباد قبل الشرع لا مؤاخذة عليها لأن ذلك لا يسمى حكماً شرعياً عــند الأشاعرة[٤]، حتى الاعتقادات المطابقة للواقع لا تسمى أحكاماً

---

(١) تقدم بيان هذه المسألة وتحريرها ص/٢٤٩.

(٢) ذكر هذا الجلال المحلي في صدد استدلاله للكعبي، وقد رد العبادي على الشارح اعتراضه على المحلي، في كتابه الآيات البينات: ١/٢٤٦.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) يعني هم أهل السنة كافة لأن هذا مذهبهم جميعاً.

شـــرعية إلا إذا أخذت من الشرع، ومن لم تبلغه الدعوة ليس بمكلف بشيء من الأحكام[١].

وتوهم بعض المعتزلة أن الإباحة هي انتفاء الحرج من الفعل والترك، وذلـــك ثابـــت قـــبل الشرع، فلا يكون حكماً شرعيّاً، وقد علم الفرق مما ذكرناه فتأمله!

قوله: «وإن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز».

أقول: اختلفوا في أن الوجوب إذا نسخ هل يبقى الجواز، أم لا؟

فذهب الإمام الغزالي إلى عدم بقائه[٢].

ولا بد - أولاً - من تحرير محل النـــزاع، وهو أن الجواز له معنيان:

أحدهما: عدم الحرج في الفعل / ق(١٨/أ من أ) الشامل للمندوب، والمباح، والمكروه.

---

(١) هذا عند أهل الحق خلافاً للمعتزلة، وقد تقدمت هذه المسألة ص٢٣٣-٢٣٦.

(٢) بمعنى أنه لا يدل على الندب أو الإباحة، وإنما يرجع إلى ما كان عليه من البراءة الأصلية، أو الإباحة، أو التحريم؛ لأن اللفظ موضوع لإفادة الوجوب دون الجواز، وإنما الجواز تبع للوجوب إذ لا يجوز أن يكون واجباً لا يجوز فعله، فإذا نسخ الوجوب وسقط سقط التابع له، وهذا نظير قولهم: إذا بطل الخصوص بقي العموم، وبهذا قال جمهور الأحناف وبعض الحنابلة واختاره ابن برهان.

راجع: المستصفى: ٧٣/١، والمسودة: ص/١٦، والقواعد لابن اللحام: ص/١٦٣، ونهاية السول: ٢٣٦/١، ومناهج العقول: ١٠٩/١، وفواتح الرحموت: ١٠٣/١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٥٧.

الثاني: عدم الحرج في الفعل والترك؛ أي: الذي تساوى طرفاه [بإذن][1] الشارع الذي هو أحد الأقسام الخمسة، وهو الذي نفاه الغزالي؛ لأنه قال: الواجب لا يتضمن الجواز[2].

فإن حقيقة الجواز التمييز بين الفعل والترك، والتساوي بينهما بتسوية الشرع، ولا نزاع لأحد في ذلك إذ الجواز بهذا المعنى قسيم للواجب، فكيف يكون جزءاً منه؟ وأما الجواز بالمعنى الأول، فهو جنس للواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه إذ كل من الأحكام المذكورة مركب من الجنس[3] المذكور، وفصل يميزه.

وقد علم أن المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، ولا يشترط انتفاء الأجزاء كلها.

فإذا نسخ الوجوب – أي: رفع عن المكلف لزوم الفعل الذي هو فصل الوجوب وحصل الإذن في الترك – بقي الجواز الشامل للمندوب والمباح والمكروه.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: المستصفى: ١/٧٣-٧٤.

(٣) هو الإذن في الفعل؛ لأنه قدر مشترك بين الإيجاب، والندب، والإباحة، وكل واحد منها إنما يوجد بفصله، وفصل الإيجاب المنع الجازم من الترك، فإذا ارتفع خَلَفه فصل آخر يقوم به الجنس، وإلا ارتفع الجنس، والفرض خلافه.
راجع: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي: ١/١٧٤.

فقول المصنف: بقي الجواز، أي: عدم الحرج، يريد به المعنى الشامل للأحكام الثلاثة المذكورة، وهذا هو القول المنصور[1].

وأشار بعده إلى: «وقيل: الإباحة» إلى قول مزيف، وهو أن الجواز الباقي بعد النسخ - هو الإباحة الشرعية، وقد عرفت بطلانه.

وكذلك قوله: «وقيل: الاستحباب»، باطل بالدليل الذي ذكرنا في إبطال كونه إباحة.

ومن قال: بأن الباقي هو الاستحباب كأنه توهم أن الطلب الجازم إذا انتفى قد يكون انتفاؤه بانتفاء الجزم، مع بقاء الطلب الذي هو الندب، ولم يدر أنه إذا انتفى الجزم بالفعل حصل الإذن في الترك وشمل الأحكام الثلاثة.

وعورض هذا الدليل: بأن الجواز الذي هو جنس لو بقي بدون الفصل لزم تقوّم الجنس بدون الفصل، وهو محال.

وأجيب - أولاً - بالمنع، وثانياً، ولئن سلّمنا عدم جواز تقوُّم الجنس بدون الفصل لكن لم يلزم ذلك من دليلنا.

---

(١) واختار هذا كثير من المحققين، وذهب آخرون إلى أنه يبقى الندب وقيل: الإباحة كما ذكر الشارح.

راجع: العدة لأبي يعلى: ٢/٣٧٤، والتمهيد لأبي الخطاب: ١/١٧٤، والمحصول: ١/ق/٢/٣٤٢، والمسودة: ص/١٦، والقواعد لابن اللحام: ص/١٦٣، ونهاية السول: ١/٢٣٦، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص/١٥٧، وشرح الكوكب المنير: ١/٤٣١.

غايته: يتقوَّم - بعد النسخ - بفصل آخر، وهو عدم الحرج [في الترك][1] هذا، وقد اعترض بنسخ وجوب استقبال بيت المقدس، فإنه لم يبق بعد النسخ جواز[2].

وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا: انتفاء المركب تارة يكون بانتفاء جميع الأجزاء.

والقائلون ببقاء الجواز - بعد النسخ - لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم النقض.

قوله: «الأمر بواحد من أشياء... إلى آخره».

أقول: هذه مسألة الواجب المخير، وهي الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة[3] مستقيم عندنا خلافاً للمعتزلة، واضطربت آراؤهم في ذلك.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) قال في فواتح الرحموت: «نسخ الوجوب على أنحاء الأول: نسخه بنص دال على الإباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء، الثاني: نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه إلى بيت المقدس، فإنه منهي عنه، الثالث: نسخه من غير إبانة جواز وتحريم، ففي الأول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة، وفي الثاني لا جواز أصلاً بالإجماع، بقي الكلام في الثالث، وفيه خلاف، فعندنا لا يبقى وعند الشافعية يبقى» فواتح الرحموت: ١/١٠٣، وهو تحرير لمحل النزاع في المسألة كما ذكره الشارح سابقاً.

(٣) المراد بالتعيين هنا بالنوع لا بالشخص، فإن الإطعام والكسوة وتحرير الرقبة المذكورات في كفارة اليمين قد عينت بنوعها لا بشخصها كما قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

فقالت طائفة: الواجب واحد [معين عند الله، وهو الذي يأتي به المكلف ويختلف باختلاف المكلفين.

وقال بعضهم: الواجب واحد][١]، ولا[٢] / ق(١٧/ب من ب) [يختلف][٣]، لكن يسقط بفعل الآخر أيضاً.

لنا: القطع بالجواز إذ لو قال الشارع: أوجبت عليك [واحداً][٤] من هذه الأمور - وأيّاً فعلته فقد صادفت المراد، وإن تركت الكل توجه الذم عليك؛ لأنك لم تأت بذلك الواحد المبهم - لم يلزم منه محال.

والنص أيضاً قد دل على ذلك[٥].

والإجماع على وجوب تزويج أحد الخاطبين الكفؤين من غير تعيين، وكذلك نصب أحد المستعدين للإمامة، والإجماع على أن التأثيم بترك واحد.

وقالت المعتزلة: الواجب الكل، ويسقط بفعل البعض كالواجب على الكفاية.

قلنا: الفرق بالإجماع على تأثيم الجميع هناك، وعلى التأثيم بترك واحد هنا؛ إذ القائل[٦] / ق(١٨/ب من أ) بوجوب الجميع لم يخالف، فالإلزام لازم.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) آخر الورقة (١٧/ب من ب).

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٥) كما في كفارة اليمين التي سبق ذكرها قبل قليل في الآية الكريمة.

(٦) آخر الورقة (١٨/ب من أ).

قالوا: غير المعين مجهول، فلا يتصور فضلاً عن الحكم عليه بالوجوب.

قلنا: مجهول شخصاً، معلوم جنساً، وهو كونه واحداً من الثلاثة، فصح أنه غير معين.

قالوا: لو كان الواجب غير معين، فإن وقع التخيير بينه وبين غيره كان التخيير بين الواجب وغيره، وإلا لزم اجتماع التخيير والوجوب في شيء واحد، وكلاهما باطل.

قلنا: منقوض بوجوب اعتقاد واحد من الجنس، وتزويج أحد الخاطبين.

والجواب الحاسم لهذه الشبهة: أن الواجب، وهو المبهم لم يقع فيه التخيير، والذي وقع فيه - وهو كل واحد من المعينات المردد فيها - ليس بواجب لأنه ينافي وصف التعيين.

قالوا: الآمر يجب أن يُعلم المأمور به.

قلنا: كذلك لكن كما أوجبه إن معيَّناً فمعيَّناً، أو مبهماً فمبهماً.

قالوا: علم في الأزل أن المفعول ماذا هو، فكان الواجب.

قلنا: من حيث إنه واحد من تلك الأمور، ولهذا ردد فيها، [وللقطع بأن الخلق في وجوبه شرع][1].

---

(١) هكذا العبارة في (أ) ولم أفهمها.

وفى (ب): «والقطع بأن الخلق في وجوبه شرع».

هــذا تحقيق المسألة بما لا مزيد عليه، وشرح كلام المصنف ظاهر مما قررناه إذ قوله: «يوجب واحداً لا بعينه» إشارة إلى المذهب المنصور[١].

وقوله: «قيل: الكل» إشارة إلى قول طائفة من المعتزلة.

وقوله: «وقيل: الواجب معين».

وقوله: «وقيل: ما يختاره المكلف» مذهبان آخران لهم، كما أشرنا إليه في صدر البحث.

وقوله: «وإن فعل [الكل][٢] قيل: الواجب أعلاها».

وجــه ذلك: أن اللائق بالغِنى المطلق - تعالى وتقدس - أن يثيب كذلك لأن العبد الفقير قد أتى بالواجب وزيادة.

وإن ترك الكل، فعقاب أدناها بالدليل المذكور آنفاً.

---

(١) وهو مذهب الجمهور، ولا يتعين عندهم إلا بفعل المكلف، وقد حكي عن القاضي الباقلاني أن هذا المذهب أجمع عليه السلف وأئمة الفقه، خلافاً للمعتزلة كما سبق في الشرح.

راجع: المعتمد: ٧٧/١، واللمع: ص/٩، والمستصفى: ٦٧/١، والروضة: ص/٣٢، والإحكام للآمدي ٧٦/١، والمسودة: ص/٢٧، وشرح العضد: ٢٣٦/١، والتمهيد: ص/٧٩، ونهاية السول: ١٣٢/١، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧٥/١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٤٧.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

والحق: أن ما كان في علمه أن لو أتى به كان مسقطاً هو المثاب عليه والمعاقب به، فتأمل!

قوله: «ويجوز تحريم واحد لا بعينه».

أقول: قاس الأصحاب تحريم واحد لا بعينه على وجوبه كذلك، والدليل هو الدليل اعتراضاً وجواباً، والمخالف هو المخالف، وهم المعتزلة[١] لكنهم لم يوجبوا الإتيان بالجميع في المسألة الأولى، وإن قالت طائفة بوجوب الجميع بسقوطه بفعل واحد منها، وفي هذه المسألة ذهبوا إلى وجوب ترك الجميع لاقتضاء النهي عن القُبح، وإن كان بصيغة التخيير احتياطاً، اللهم إلا أن يدل [دليل][٢] على أن المراد منع الجمع، فيجوز فعل أحدهما[٣].

قوله: «قيل: لم ترد به اللغة» إشارة إلى منعٍ من جهة المعتزلة تقريره: أنكم ادعيتم أن النهي عن واحد لا بعينه جائز، وهي كمسألة المخير، ولا يستقيم قياسكم على ذلك، إذ في المخير ورد الأمر من الشارع بذلك،

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ١١٤/١، والمسودة: ص/٨١، وشرح العضد: ٢/٢، والقواعد لابن اللحام: ص/٦٩-٧٠، والتمهيد: ص/٧٩، وتيسير التحرير: ٢١٨/٢، وشرح الكوكب المنير: ٣٨٧/١.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) قال القرافي: «المعنى بالنهي على الجميع، أي: كل واحد منهما منهي عنه، ومعنى النهي عن الجمع أن متعلق النهي هو الجمع بينهما، وكل واحد منهما ليس منهيّاً عنه كالأختين، فإن كل واحدة منهما في نفسها ليست محرمة، بل المحرم هو الجمع فقط» شرح تنقيح الفصول: ص/١٧٢.

وفي النهي لا ورود للنهي من الشارع بذلك، ولا دل عليه اللغة إذ لم نجد في كلام العرب ما هو نص في ذلك.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] لتحريم كل واحد لا لواحد [لا بعينه][1]، وهذا الكلام منهم في غاية السقوط إذ الكلام في الجواز لا في الوقوع.

وما قاله بعض الشارحين[2]: إن الإجماع لمستنده صرفه عن ظاهره، ما له معنًى صحيح.

قوله: «مسألة فرض الكفاية... إلى آخره».

أقول: فرض الكفاية: هو الفعل الذي يجب ويحصل / ق(١٨/أ من ب) الغرض منه بفعل البعض[3].

---

(١) سقط من (ب).

(٢) هو الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/١٨٢.

(٣) الواجب الكفائي: هو الذي يتعلق بجميع المكلفين عند الجمهور، فالقادر عليه يقوم به بنفسه، وغير القادر يحث غيره على القيام به؛ لأن الخطاب موجه لكل مكلف، ولأن التأثيم يتعلق بالكل عند الترك لكنه يسقط بفعل البعض لحصول المقصود. قال الإمام الشافعي: «حق على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه، لا يسع عامتهم تركه، وإذا قام من فيه كفاية أجزأ عنهم إن شاء الله تعالى».
وقال الإمام أحمد: «الغزو واجب على الناس كلهم، فإذا غزا بعضهم أجزأ عنهم».
راجع: الأم: ١/٢٤٣، والمسودة: ص/٣٠، والقواعد لابن اللحام: ص/١٨٧.

قال الإمام في «المحصول»: «الأمر إذا تناول جماعة إما أن يتناولهم على سبيل الجمع، أم لا، فإن تناولهم على سبيل الجمع إما أن يكون فعل بعضهم شرطاً في فعل البعض: كصلاة الجمعة، أو لا يكون كما في ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] وإن تناول الجماعة لا / ق(١٩/أ من أ) على سبيل الجمع، فذلك من فروض الكفاية»[2].

ثم قال: «وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف»[3].

وإنما أوردنا كلام الإمام لتعلم أن ما نسبه إليه المصنف من أن مختاره الوجوب على البعض ليس كذلك، لأن كلام «المحصول» صريح في خلاف ذلك[4].

---

(١) ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣].

(٢) وتمام كلامه: «وذلك إذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلاً بفعل البعض: كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين وإذلال العدو، فمتى حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقين» المحصول: ١/ق/٢/٣١٠-٣١١.

(٣) كلام الإمام قبل هذا: «واعلم أن التكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فإن غلب على ظن جماعة أن غيرها يقوم بذلك سقط عنها، وإن غلب على ظنهم أن غيرهم لايقوم به وجب عليهم، وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرهم لا يقوم به وجب على كل طائفة القيام به، وإن غلب...» إلى آخر ما ذكره الشارح، المحصول: ١/ق/٢/٣١١-٣١٢.

(٤) قلت: اختلفوا في مختار الإمام في هذه المسألة بناء على تفسير مقتضى كلامه الذي سبق ذكره، فقد جزم البيضاوي أن اختيار الإمام الوجوب على البعض وهو الذي =

ثم المذهب المنصور - وهو مختار الجمهور، وتبعهم والد المصنف - أنه واجب على الكل، ويسقط بفعل البعض[1].

والـــذي يدل على ذلك تأثيم الجميع إذا لم يأت به أحد منهم، إذ لا يعقل تأثيم من لا وجوب عليه.

واستبعد المخالف سقوط الواجب على عمرو بفعل زيد.

= أكده المصنف واختاره، وهذا ما أيده عن الإمام محقق المحصول، أما الزركشي فمرة ذكر بأن كلام الإمام في المحصول مضطرب، وأخرى ذكر بأن مقتضى كلام الإمام في المحصول: الوجوب على البعض، وذكر الشربيني عبارة الإمام في المحصول، ثم ذكر بأن كلام الإمام صريح في أن المخاطب البعض خلافاً لمن قال: إن عبارة المحصول تفيد الوجوب على الجميع.

والذي يظهر لي - والله أعلم - أن كلام الإمام محتمل لكلا القولين ولكنه إلى قول الجمهور أقرب؛ ولذا نقلت عبارته كاملة ليتبين بها ما اختاره، اللهم إلا أن يكون له رأي آخر في كتبه الأخرى غير المحصول.

راجع: المحصول: ١/ق/٢/٣١١-٣١٣، والإبهاج: ١/١٠٠، ونهاية السول: مع سلم الوصول: ١/١٩٦-١٩٧، وتقريرات الشربيني على المحلي: ١/١٨٤، وتشنيف المسامع: ق(١٦/أ).

(١) راجع: المستصفى: ٢/١٥، والروضة: ص/١٨٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٥٥، والمسودة: ص/٣٠، ومختصر ابن الحاجب مع العضد: ١/٢٣٤، ونهاية السول مع سلم الوصول: ١/١٨٧، ١٩٤، ١٩٥، والقواعد لابن اللحام: ص/١٨٧، وتشنيف المسامع: ق(١٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٨٤، وفواتح الرحموت: ١/٦٣، وتيسير التحرير: ٢/٢١٣.

قلنا: لا استبعاد؛ لجواز أداء دينه بغير إذنه.

قيل: كما وجب واحد مبهم من [خصال الكفارة، فليجب على واحد مبهم.

قلنا: الفرق ظاهر؛ لإمكان التأثيم على ترك واحد مبهم، وامتناع تأثيم واحد لا بعينه.

قالوا: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] صريح في البعض](١).

قلنا: ظاهر قابَلَ قطعيّاً يجب أن يؤول: بأن فعل الطائفة يُسقِط الوجوب عن الكل.

قيل: لو وجب على الكل توقف سقوطه عن الباقين على خطاب آخر، فيكون نسخاً.

قلنا: رفع تعلق الحكم لا يجب أن يكون بالناسخ؛ لجواز أن يَنْسِب الشارع أمارة على ذلك: كاحترام الميت بصلاة البعض، وحصول الأمن بجهاد طائفة، والاكتفاء في الأمور الشرعية بفقه طائفة من كل فرقة وبلدة.

ثم قد اختلف في أفضلية فرض العين، وفرض الكفاية:

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

فالذي ذهب إلى الأول: استدل باعتناء الشارع بفرض العين حيث أوجبه على كل مكلف[1].

ومن نحا إلى الثاني: رجحه بتأثيم الجميع بتركه وعموم نفعه لكافة المسلمين. والذي يقتضيه النظر الصائب: أنه ليس الأمر على إطلاقه، بل يتفاوت بحسب الفروض والمقام؛ إذ لا يخفى أن صلاة الجمعة، وصلاة الصبح أعظم شأناً من الصلاة على مكاس[2]، أو مُدْمِنِ خمر.

قوله: «المختار: البعض منهم»، قد علمت أنه غير مختار نقلاً ودليلاً.

وقيل: معين، أي ذلك البعض عند الله، ويسقط بفعل غيره، نظيره أحد المذاهب المزيفة في الواجب المخير.

---

(١) واختار هذا المصنف، وتبعه المحلي وغيره، واختار الثاني؛ أعني تفضيل فرض الكفاية على العين الأستاذ أبو إسحاق وإمام الحرمين ورجحه النووي وغيره.
قلت: والتفصيل الذي اختاره الشارح رحمه الله هو إلى الظهور أقرب.
راجع: المجموع للنووي: ٢٢/١، والقواعد لابن اللحام: ص/١٨٨-١٨٩، والتمهيد: ص/٧٥، والمحلي على جمع الجوامع: ١٨٣/١-١٨٤.

(٢) مكاس: صيغة مبالغة من اسم الفاعل، والمكس: الجباية وهو مصدر من باب ضرب، ويجمع على مكوس مثل فلس وفلوس، وقد غلب استعمال المكس فيما يأخذه أعوان السلطان ظلماً عند البيع والشراء، وهو ما يعرف بالعشار.
قال الشاعر:
«وفي كل أسواق العراق إتاوة ... وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم»
راجع: مختار الصحاح: ص/٦٣٠، والمصباح المنير: ٥٧٧/٢.

وقيل: من قام به هو المكلف به لسقوطه بفعله، وإذا تأملته وجدته راجعـاً إلى ما اختاره المصنف، وهو البعض المبهم؛ لعدم تعين البعض في الموضعين وسقوط الوجوب بفعل كل من قام به[١].

قوله: «وسنة الكفاية كفرضها» أي: ما ذكر من الخلاف في فرض الكفايـة مـن أن المخاطب به كل المكلفين أو البعض، والبعض معين أو مبهم، وهل سنة العين أفضل، أم سنة الكفاية؟ جاز في سنة الكفاية[٢].

ثم تعريف المصنف لا بد له من قيد آخر ليصير مانعاً، وهو أن يقال: مهـم يقـصد حصوله من غير نظر إلى ذات فاعله، مع تأثيم الكل على تقدير الترك، وإلا يدخل فيه سنة الكفاية.

والعجـب من بعض الشارحين[٣] أنه عرَّف سنة الكفاية بما عرّف المصنف فرض الكفاية[٤]، ولم يتنبه لاختلال تعريف المصنف طرداً[٥].

---

(١) الذين قالوا: إن فرض الكفاية يجب على البعض اختلفوا في هذا البعض الذي وجب عليه الفرض هل هو مبهم، أو معين؟ إلى آخر ما ذكره الشارح.
راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/١٨٥، وتشنيف المسامع: ق (١٦/أ - ب).

(٢) راجع: المحلي: ١/١٨٦-١٨٧ مع حاشية البناني.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «هو المحلي».

(٤) قال المحلي - في تعريفها -: «مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام، وتشميت العاطس، والتسمية للأكل» المحلي على جمع الجوامع: ١/١٨٦.

(٥) لم يسلّم العبادي للشارح اعتراضه المذكور فقد رد عليه وبين سلامة ما ذكره المحلي.
راجع: الآيات البينات: ١/٢٥٨.

واعلم أنه قد اختلف في لزوم الإتمام بعد الشروع في فرض الكفاية.

الجمهور: على وجوبه.

وقيل: لا يجب[١]، [ولا][٢] شك أن المسألة فرع فقهي [حيث][٣] ذهب الجمهور وكان هو المذهب، [والله أعلم][٤].

قوله: «مسألة: الأكثر أن جميع وقت الظهر».

أقول: هذه المسألة هي مسألة[٥] / ق(١٨/ب من ب) الواجب الموسع، وهذه التسمية بالنظر إلى وقت الواجب[٦] / ق(١٩/ب من أ)

---

(١) مذهب الجمهور أن فرض الكفاية كفرض العين في وجوب الإتمام على الأصح بجامع الفرضية، والذين لم يروا وجوب الإتمام قالوا: لأن القصد من فرض الكفاية حصوله في الجملة، فلا يتعين حصوله ممن شرع فيه، وهناك مذهب ثالث، وهو أن الإتمام يجب ويتعين في الجهاد إذا شرع فيه لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ﴾ [الأنفال: ١٥] فيجب الاستمرار في صف القتال لما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند، وهذا اختيار الإمام الغزالي ومن تبعه كالمحلي.

راجع: القواعد لابن اللحام: ص/١٨٨، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٨٥-١٨٦.

(٢) سقط من (ب).

(٣) سقط من (ب).

(٤) سقط من (أ).

(٥) آخر الورقة (١٨/ب من ب).

(٦) آخر الورقة (١٩/ب من أ).

[(١) إذ الوقت: إما أن يكون معياراً للواجب: كشهر رمضان، ويسمى الواجب مضيقاً، أو يكون الوقت زائداً على المقدار الذي يقتضيه وقوع الفعل فيه، ويسمى الواجب المتعلق فيه موسعاً.

والقسم الثالث: وهو أن ينقص الوقت عن مقدار الفعل غير معقول(٢).

إذا تقرر هذا، فنقول: ذهب الجمهور إلى أن جميع الوقت وقت لأدائه جوازاً، وإن كان الأول أفضل.

وذهب القاضي ومن تابعه إلى أن الواجب بعد دخول الوقت أحد الأمرين: إما إيقاع الواجب، أو العزم على إيقاعه في ثاني الحال(٣).

---

(١) من هنا إلى ص/٣٥٢ سقط من (أ) بما يقارب ورقة كاملة منها، والمثبت من (ب) وعند نهاية سنشير إليه إن شاء الله تعالى.
وهذا السقط هو الذي قدمه خطأ عند الكلام على الأداء والقضاء كما سبق ذكره في ص/٢٧٩، وبنقله من هناك إلى هنا يتم الكلام وينتهي السقط المذكور.

(٢) كما لو أوجب الشارع صلاة أربع ركعات في طرفة عين ونحوه، فهذا لا يمكن لأنه يكون من التكليف بالمحال.

(٣) راجع: اللمع: ص/٩، والإحكام للآمدي: ١/١٠٥، والمسودة: ص/٢٦، ٢٨، ومختصر ابن الحاجب: ١/٢٤١، والقواعد لابن اللحام: ص/٦٠، وتخريج الفروع: ص/٣١، ونهاية السول: ١/١١٢، ومختصر الطوفي: ص/٢١، وحاشية البناني على المحلي: ١/١٨٧، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص/٦٠

وبعـــض الحنفية: إلى أن الوقت آخره حتى لو أوقعه فيما قبل ذلك المقدر المذكور يكون نفلاً: كتعجيل الزكاة[١].

والكرخـــي[٢] - منهم -: إلى أن المكلف إن لم يبق لصفة الوجوب مكان كالزكاة المعجلة، وإن بقي فما فعله كان واجباً[٣].

---

(١) وهذا هو الذي ذكره الإمام السرخسي عن العراقيين من الحنفية، أما العلامة الأنصاري صاحب فواتح الرحموت، فيرى أن هذه النسبة إلى الحنفية غلط، ولا تصح عنهم.

راجع: أصول السرخسي: ٣١/١، وكشف الأسرار: ٢١٩/١، وفواتح الرحموت: ٧٤/١.

(٢) هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم، أبو الحسن الكرخي، ولد سنة (٢٦٠هـ) وانتهت إليه رئاسة الحنفية، وقد عُدَّ من المجتهدين، كان إماماً، قانعاً، متعففاً، عابداً، كبير القدر، أخذ عنه أئمة من العلماء كأبي بكر الجصاص، وأبي علي الشاشي، وأبي حامد الطبري، والتنوخي، وغيرهم، ومن مؤلفاته: المختصر في الفقه، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير، وتوفي سنة (٣٤٠هـ).

راجع: مرآة الجنان: ٣٣٣/٢، والفوائد البهية: ص/١٠٨، وشذرات الذهب: ٣٥٨/٢، والفتح المبين: ١٨٦/١.

(٣) مذهب الكرخي: أن الفعل إذا قدم على آخر الوقت بأن وقع قبله في الوقت، وقع واجباً بشرط بقائه مكلفاً إلى آخر الوقت، فإن لم يبق كذلك كأن مات، أو جُن وقع ما قدمه نفلاً، وعلى هذا فشرط الوجوب عنده أن يبقى من أدركه الوقت بصفة التكليف إلى آخره المتبين به الوجوب.

راجع: تيسير التحرير: ١٩١/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١٨٩/١.

وقـــوم: إلى عكس ما ذهبت إليه الحنفية، وهو أن وقته هو الأول، والتأخير عنه يجعله قضاء[1]، هذا هو المشهور في كتب الأصول.

والمـــصنف عـــبر عمّا نسبناه إلى الحنفية بلفظ: قيل، وصرح بنسبة مـــذهب آخر إلى الحنفية، وهو أن الجزء الذي يقع فيه فعل الواجب هو وقـــت الأداء، أيَّ جزء من أول الوقت إلى آخره، فإن لم يوقعه في تلك الأجـــزاء، فيـــتعين الجـــزء الأخير[2]، وهذا الأخير لا يمتاز عن مذهب الجمهور، فتأمله!

لـــنا - اســـتدلالاً على ما ذهب إليه الجمهور -: أن الشارع بين الوقت مطلقاً، فالقول بتقييده تحكم.

الـــثاني: أنـــه لو كان معيناً، فالمصلي في غير ذلك الجزء إما مقدِّم فلا يصح منه، أو مؤخِّر فيقضي، والإجماع على خلافه.

القاضـــي ومن تابعه قالوا: من أول الوقت إلى الآخر، إما الفعل أو العزم واجب إجماعاً.

---

(١) وهذا محكي عن بعض العراقيين من الأحناف وبعض الشافعية.

راجع: الإحكام للآمدي: ٨٢/١، ومختصر ابن الحاجب: ٢٤١/١، والقواعد لابن اللحام: ص/٧١، نهاية السول: ١٦٤/١، والمحلي على جمع الجوامع: ١٨٨/١، وفواتح الرحموت: ٧٤/١، وتيسير التحرير: ١٩١/٢.

(٢) وبهذا القول قال المحققون من الأحناف، وهو قول الجمهور السابق.

راجع: أصول السرخسي: ٣٠/١، وكشف الأسرار: ٢١٥/١، ٢١٩، والتوضيح على التنقيح: ٢٥٠/٢، وتيسير التحرير: ١٨٩/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٥٠، والإحكام للآمدي: ٨٢/١، ونهاية السول: ١٦٤/١.

قلـــنا: لا تعلق - له - بالمبحث: لوجوب العزم في جميع الواجبات إجمالاً وتفصيلاً، حتى لو عزم على ترك واجب - بعد دهر طويل - لأثم اليومَ.

الحنفية: لو كان الأول وقتاً لعصى بالتأخير.

قلـــنا: لـــو لم يكن موسعاً، فلا يتفاوت من حيث إنه وقت، وهو كخصال الكفارة نظراً إلى أجزاء الوقت.

وقـــد نقل الغزالي - رحمه الله تعالى - مذهباً آخر، وهو أن الوقت الجزء الأخير - وإذا وقع قبل ذلك الجزء، فنفل يسقط به الفرض.

واستدل على بطلانه: بأنه لو كان كما قاله لصح بنية النفل، بل لم يصح بنية الفرض، و لم يقل به أحد[1].

قوله: «ومن أخَّر، مع ظن الموت عصى».

أقول: هذه المسألة من فروع الواجب الموسع، وهي أن المكلف في أول وقت الواجب إن غلب على ظنه أنه لن يعيش إلى الجزء الأخير بواسطة مرض شديد، أو كبر سن عصى اتفاقاً.

فإن بان خطأ ظنه بأن لم يمت، وفعله في الأخير، فالجمهور على أنه أداء لوقوعه في الوقت المقدر له شرعاً.

---

(١) راجع: المستصفى: ١/ ٧٠.

والقاضيان: أبو بكر والحسين[1] على أنه قضاء.

فـــإن أرادا تسميته قضاء، فلا مشاحة معهما، وإن أرادا / ق(١٩/أ من ب) نية القضاء، فممنوع ولا تنافي بين العصيان والأداء، كما إذا ظن قـــبل دخـــول الوقت أن حين يحضر زيد يفوت الوقت، فأخَّر إلى حين حضوره، فإنه يعصي وصلاته أداء باتفاقهما، ومن أخَّر، مع ظن السلامة، ومات فجأة لم يعص؛ لأنه لم يُخرِج واجباً عن وقته المقدر له شرعاً[2].

---

(١) هو الحسين بن محمد بن أحمد المروذي، أبو علي الفقيه الشافعي، المعروف في الفقه الشافعي عند الإطلاق - بالقاضي، كان إماماً كبيراً، وعالماً جليلاً، وهو صاحب وجه في المذهب، ويطلق عليه حبر الأمة، وحبر المذهب، وقد صنف في الأصول والفروع والخلاف، وله: التعليق الكبير، وتوفي بمرورود سنة (٤٦٢هـــ).
راجع: طبقات العبادي: ص/١١٢، وطبقات ابن السبكي: ٣٥٦/٤، ووفيات الأعيان: ٤٠٠/١، وشذرات الذهب: ٣١٠/٣.

(٢) الأمر الذي أريد به التراخي، ثم مات المأمور به بعد تمكنه منه وقبل الفعل، فهل يعصي بذلك؟
الجمهور قالوا: لم يمت عاصياً؛ لأنه فعل ما له فعلُه، واعتبار سلامة العاقبة ممنوع؛ لأنه غيب.
وذهب آخرون: إلى أنه يموت عاصياً، وحكي عن الجويني وأبي الخطاب.
راجع: المستصفى: ٧٠/١، الروضة: ص/١٩، والإحكام للآمدي: ٨٢/١، ومختصر ابن الحاجب مع العضد: ٢٤٣/١، والمسودة: ص/٤١، وروضة الطالبين: ١٨٣/١، والفروع لابن مفلح: ٢٩٣/١، والقواعد لابن اللحام: ص/٧٦، والمحلي على جمع الجوامع: ١٩/١.

وقـــيل: يعصي؛ لأن التأخير مشروط بسلامة العاقبة، وليس بشيء لانـــتفاء دلـــيله شـــرعاً، بخـــلاف ما وقته العمر كله: كالحج، وقضاء الواجـــبات؛ لأنه بالموت تبين إخراج الواجب عن الوقت، بخلاف المؤقت بغـــير العمـــر، وقـــد سبق منّا تحقيقه فراجعه[١]، وعصيانه من أول سِنِي الإمكان أو آخِرِه فيه خلاف بين الفقهاء[٢].

والذي يقتضيه النظر الصائب أن يكون آخر سِنِي الإمكان[٣]، والله سبحانه أعلم.

قـــوله: «مـــسألة: المقـــدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب».

أقـــول: هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول الغامضة، وهي أن ما يتوقف عليه الواجب المطلق - وكان مقدوراً - هل يجب، أم لا؟

---

(١) تقدم ص/٢٨٤.

(٢) هذه المسألة فرع من قاعدة: هل الأمر المطلق يقتضي التكرار، فيقتضي الفور اتفاقاً، أو لا يقتضي التكرار، فهل يقتضي الفور أو لا؟
فمثلاً قضاء الصلوات المفروضة قيل: يجب على الفور لإطلاق الأمر به، وهذا هو المنصوص عن الإمام أحمد، لكن بشرط عدم الضرر في بدنه، أو معيشة يحتاجها، وقيل: لا يجب على الفور.
راجع: القواعد لابن اللحام: ص/١٨١، وحاشية العطار على المحلي: ١/٢٤٨.

(٣) وذلك كالحج مثلاً، فإن الشخص مخاطب به في جميع عمره من البلوغ إلى آخره.
راجع: حاشية العطار على المحلي: ١/١٤٨.

الجمهور: على إيجابه مطلقاً[١].

وقيل: إذا كان الموقوف عليه سبباً يستلزم، وإن كان شرطاً، فلا.

إمـــام الحرمين، ومن تابعه: كالشيخ ابن الحاجب: إن كان شرطاً شرعيّاً يستلزم، وإن كان عقليّاً، أو عاديّاً، فلا[٢].

ولا بد أولاً من معرفة الواجب المطلق ليمتاز عن المقيد، ثم النظر في ما هو الحق من المذاهب.

قـــد فُسِّرَ الواجب المطلق بما يجب في كل وقت، وعلى كل حال، فانـــتقض بالصلاة، فإن صلاة الظهر - مثلاً - تجب في كل وقت، فزيد: في كـــل وقـــت يقدره الشارع، فنوقض بصلاة الحائض، فزيد: لا لمانع، وهذا لا يشمل غير المؤقتات، ولا مثل الحج والزكاة في إيجاب ما يتوقف عليه من الشروط.

---

(١) سواء كان سبباً شرعيّاً، أو عقليّاً، أو عاديّاً، أو شرطاً شرعيّاً، أو عقليّاً، أو عاديّاً.
ويعبر الفقهاء عن هذه المسألة: «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب».
راجع: المستصفى: ٧١/١، والمحصول: ١/ق/٣٢٢/٢، والروضة: ص/١٩، والمسودة: ص/٦٠، والعضد على المختصر ٢٤٤/١، والتمهيد: ص/٨٣، والمحلي مع حاشية البناني: ١٩٣/١، وفواتح الرحموت: ٩٥/١، ومنتهى الوصول والأمل: ص/٣٦-٣٧، وحاشية العطار على المحلي: ٢٥١/١.

(٢) راجع: البرهان: ٢٥٧/١، وميزان الأصول: ص/١٣٩، ومختصر ابن الحاجب: ٢٤٤/١، ومختصر الطوفي: ص/٢٤، واختاره أيضاً.

فالــواجب المطلق: هو الذي لا يكون بالنظر إلى تلك المقدمة التي يــتوقف علــيها مُقــيَّداً، وإن كان مقيداً بقيود أُخر، فإنه لا يخرجه عن الإطلاق: كقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] فإن وجوب الصلاة في هذا النص مقيد بالدلوك، وغير مقيد بالوضوء والاستقبال.

وقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة: ٩] فإن السعي واجب مقيد نظراً إلى النداء، مطلق نظرا إلى ما عداه من شروط الجمعة. إذا تقرر هذا، فنقول: قد اتفقوا على أن الــواجب إذا كان مقيداً - في نص الشارع - بمقدمة[1] لا تجب تلك المقدمــة بوجوب ذلك الواجب، بل لو وجب ذلك القيد يكون وجوبه

---

(١) مقدمة الواجب قسمان: مقدمة الوجوب، وهي التي يتعلق بها التكليف بالواجب، أو يتوقف شغل الذمة عليها كالاستطاعة لوجوب الحج، وحَوَلان الحول لوجوب الزكاة، فهذه المقدمة ليست واجبة على المكلف باتفاق.

القسم الثاني: مقدمة الوجود، وهي التي يتوقف عليها وجود الواجب بشكل شرعي صحيح لتبرأ منه الذمة كالوضوء بالنسبة للصلاة، فلا توجد الصلاة الصحيحة إلا بوجود الوضوء، ولا تبرأ ذمة المكلف بالصلاة إلا به، وهذا هو الذي وقع فيه الخلاف كما ذكر الشارح.

راجع: اللمع: ص/١٠، والمستصفى: ٧١/١، والإحكام للآمدي ٨٣/١، والمسودة: ص/٦٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٦٠، ومختصر ابن الحاجب: ٢٤٤/١، وتقريرات الشربيني على المحلي: ١٩٢/١.

بنص آخر، كما إذا قال: إن ملكتَ نصاباً فزك[1]، لا يلزمه تحصيل النصاب، وكذا إذا قال: حُجَّ إن استطعت لا يلزمه تحصيل الاستطاعة، وإنما الكلام في الموقوف عليه الذي لم يكن مذكوراً في النص الذي دل على وجوب الواجب: كالوضوء، فإنه لم يذكر في النص الذي دل على وجوب الصلاة هل يكون إيجاب الصلاة إيجاباً له، أم لا؟ فيه خلاف.

مختار المصنف - وفاقاً للأكثر - وجوبه مطلقاً: سبباً، وشرطاً، وشرعاً، وعقلاً، وعادة.

وقيل: سبباً، لا شرطاً.

وقيل[2] / ق(١٩/ب من ب): شرطاً شرعيّاً لا عاديّاً، ولا عقليّاً إذا انتقش في الخاطر عادة لزم.

فنقول: ذهب المصنف - وفاقاً للجمهور[3] - إلى أن ما يتوقف على الواجب المطلق، وكان مقدوراً واجب، سبباً كان أو شرطاً، أو شرعيّاً، أو عقليّاً، أو عاديّاً: لاستواء المحل في كونه موقوفاً عليه أداء الواجب لا يعقل وجوده بدون ما يوقف عليه.

---

(١) في (ب): «فزكي» والمثبت هو الصحيح؛ لأنه جواب الشرط مجزوم به.

(٢) آخر الورقة (١٩/ب من ب)، وجاء في هامشها: «بلغ مقابلة على خط مؤلفه أدام الله تأييده».

(٣) جاء في (ب) بداية الورقة (٢٠/أ) على هامشها: «الثالث» إشارة إلى ابتداء الجزء الثالث بتجزئة الناسخ على نحو ما سبق قبله.

وقــوله: «مقدوراً»، احتراز عمّا لا يكون الموقوف عليه مقدوراً: كالقَدَم للقيام في الصلاة، وكعدد الأربعين في الجمعة[١].

والمــراد بالشرط الشرعي: ما جعله الشارع شرطاً، وأمكن وجود الفعل بدونه: كالطهارة للصلاة.

وبالعقلي: ما لا يمكن وجود الفعل بدونه عقلاً: كترك الأضداد.

والعادي: ما لا يمكن عادة: كغسل جزء من الرأس[٢].

---

(١) اتفق العلماء على أنه لا بد من عدد في صلاة الجمعة إلا ما نقل عن البعض - شذوذاً - من أنها تنعقد بواحد منفرداً، وهو القاساني.

ثم اختلفوا في قدر العدد فيها إلى أقوال كثيرة منها ما ذكره الشارح وهو مذهب الشافعية والمشهور من مذهب الحنابلة وغيرهم. وذهب أبو حنيفة ومن تبعه إلى أنها تنعقد بأربعة أحدهم الإمام، وحكاه ابن المنذر عن الأوزاعي، وأبي ثور، واختاره.

وذهب الأوزاعي في رواية أخرى عنه وأبو يوسف إلى انعقادها بثلاثة أحدهم الإمام.

وقال الحسن بن صالح وداود: تنعقد باثنين أحدهما الإمام، وهو قول مكحول.

وقال مالك: لا يشترط عدد معين، بل يشترط جماعة تسكن بهم قرية، ويقع بينهم البيع والشراء، ولا تحصل بثلاثة وأربعة، ونحوهم.

راجع: شرح فتح القدير: ٢/٦٠، والمدونة الكبرى: ١/١٥٢، والمجموع للنووي: ٤/ ٥٠٣-٥٠٤، والمغني لابن قدامة: ٢/٣٢٨.

(٢) يعني مع غسل الوجه، فلا يجب بوجوب مشروطه: إذ لا وجود لمشروطه - عقلاً، أو عادة - بدونه، فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي، فإنه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه.

راجع: المحلي على جمع الجوامع، وحاشية البناني عليه: ١/١٩٥.

ثم النـــزاع إنما هو في إيجاب المشروط بعينه هو إيجاب تلك الأمور، أم لا؟ وإلا كـــون الشرط شرعيّاً لا يتصور إلا بجعل الشارع، وبعد جعله شـــرطاً واجـــب قطعاً، وكذلك الشرط العقلي لا يجوز وجود المشروط بدونه؛ لعدم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم، وكذا العادي لا ينفك عن المشروط عادة.

والـــذي ذهب إلى أن الأمر بالسبب دون الشرط][1]؛ فلأن وجوده يستلزم وجود المسبب؛ لعدم تخلف المعلول عن علته بخلاف الشرط لجواز تخلف المشروط عنه.

وذهب إمام الحرمين، وتبعه الشيخ ابن الحاجب في «مختصره»: إلى أن الأمر بالشيء أمر بشرطه الشرعي لا غير.

وخلاصة ما استدلوا به: أما على الأول: فإن[2] الموجب للشيء لو لم يوجب شرطه كان شرطاً شرعياً.

قلـــنا: ممـــنوع، بل بجعل آخر، ويكون شرعيّاً؛ لاستناده إلى جعل الشارع.

وأمـــا على الثاني: فلأن غير [الشرط][3] الشرعي لو وجب لوجب تصوره حين إيجاب الأصلي، ولتعلق به الخطاب، واللازم باطل.

---

(١) إلى هنا ينتهي السقط من (أ) الذي سبقت الإشارة إليه في ص/٣٤٢.

(٢) في (ب): «فلأن».

(٣) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

قلنا: بطلانه ممنوع؛ لأن الخطاب المتعلق بالملزوم متعلق به أيضاً، وينتقض بالشرط الشرعي - أيضاً - فإن الآمر بالمشروط [ربما][1] لا يتصور الشرط.

والذي يقتضيه النظر الصائب: أن كل ما يتوقف عليه وجود الشيء لا بد من وجوده، وإلا يلزم التكليف بالمحال، ولا يلتفت في هذا إلى كونه بجعل الشارع، أو بالعادة، أو بالعقل[2]؛ إذ قد قررنا في أول المسألة أن النزاع إنما هو في أن الأمر بالشيء أمر بما يتوقف عليه وجوده أم لا؟

فإن أريد أن الأمر بالشيء أمر بالشرط صريحاً دون غيره، فهو ممنوع.

وإن أريد استلزاماً؛ إذ الأمر بالشيء أمر بلازمه لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم، فلا فرق بين الشرط وغيره، وإن سمي بعض هذه

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بالهامش: «شرعاً»، وهو غلط والصواب المذكور من (أ).

(٢) إذا كان ما لا يتم الواجب إلا به جزءاً من الواجب المطلق: كالسجود في الصلاة فهذا لا خلاف فيه لأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل جزء من أجزائها.

وأما إذا كان ما لا يتم الواجب إلا به خارجاً عنه، وهذا ستة أنواع، وقد سبق ذكرها مفرقة، وهي التي وقع فيها الخلاف الذي ذكره الشارح، وملخصها مجموعة:

أ - السبب الشرعي: كصيغة العتق في الواجب من كفارة ونحوها.

ب - السبب العقلي: كالصعود إلى موضع عال، فيما إذا وجب إلقاء الشيء منه.

جـ - السبب العادي: كوجود النار، فيما إذا وجب إحراق شيء ما.

هـ - الشرط الشرعي: كالطهارة للصلاة ونحوها.

و - الشرط العقلي: كترك أضداد المأمور به.

ز - الشرط العادي: كغسل الزائد على حد الوجه في غسل الوجه ليتحقق غسل جميعه.

الأمور شرعيّاً دون بعض اصطلاحاً، فلا مشاحة في ذلك. هذا تحقيق هذا المقام، والله ولي الإنعام.

قوله: «فلو تعذر ترك المحرَّم إلا بترك غيره».

أقول: رتب المصنف الفرعين المذكورين بالفاء على الكلام السابق؛ لدخولهما في تلك القاعدة الكلية؛ لأن الكف عن الأجنبية(١)، والمنْسِيّ طلاقها(٢) واجب، ولا يمكن ذلك الواجب إلا بالكف عن المنكوحة ومن غير المطلقة، وما يتوقف عليه الواجب واجب.

وتبع المصنف - في قوله -: «حَرُمتا» الإمام في «المحصول» إذ قد نقل هناك أن قوماً ذهبوا إلى أن المحرمة هي الأجنبية، وإنما وجب الكف عن المنكوحة للاشتباه.

---

(١) يعني إذا اختلطت منكوحة بأجنبية، وجب الكف عن المنكوحة كما سيأتي ذكر الخلاف في الشرح.

(٢) كأن يوقع الإنسان الطلاق على امرأة من نسائه بعينها، ثم يذهب عليه عينها، وقد اختلفوا في ذلك على النحو التالي: ذهب أبو حنيفة وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه لا يمنع من وطئهن، فإن وطأ واحدة انصرف الطلاق إلى غيرها.
وذهب الشافعي وجمهور أصحابه إلى أنه يحرم عليه الكل تغليباً للحرمة على الحل.
وذهب مالك إلى أنهن يطلقن كلهن. وروي عن أحمد أنه يحال بينه وبينهن حتى يقرع بينهن، فأيتهن خرجت عليها القرعة كانت هي المحرمة، لكن الحنابلة لهم فيها أقوال مختلفة.
راجع: الأم: ٢٤٥/٥، وشرح الدرديري: ٣٦٦/١، والإفصاح: ص/٣٠٠، والمغني: ٢٥٣/٧، والمحصول: ١/ق/٣٢٧/٢، والإبهاج: ١١٤/١، وفواتح الرحموت: ٩٦/١.

وزيفه: بأن المراد بالحل رفع الحرج، وهو منتف فيهما[١].

والحق: أن ذلك القول صواب؛ إذ الحِل المترتب على النكاح /ق(٢٠/أ من ب) الذي حصل بخطاب الشارع لم يرتفع في الواقع.

غايــته: أن المانـــع منع من الانتفاع بذلك الحل، وذا لا يدل على ارتفاعه كما يظهر ذلك في الإناء الطاهر المشتبه بالنجس[٢]، فإن الطهر لم يـــتغير، ولم ينـــتقل من وصف الطهارة قطعاً، وإنما وجب على المكلف التوقف إلى زوال الاشتباه، كما يتوقف المجتهد في الدليل إلى انتفاء المانع.

ومثَّل المصنف للمعينة الـــمَنْسِي طلاقها، وترك مسألة المبهمة، كما إذا قـــال: إحـــداكما طالق بدون تعيين؛ لأن الحكم فيها معلوم من الأولى بالطريق الأولى[٣].

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/٢/٣٢٧، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٩٧.

(٢) ذهب أبو حنيفة إلى أنه إن كان الأكثر هو الطاهر تحرى، وإلا فلا.

وقال الشافعي: يتحرى على الإطلاق إذا كان الاشتباه بين طاهر ومتنجس، أما إذا كان الاشتباه بين طاهر ونجس العين كالبول، فلا يتحرى على الصحيح.

وقال أحمد - في الأصح عنه -: يتيمم، ولا يتحرى.

وأما أصحاب مالك، فقد اختلفوا في ذلك إلى أقوال متباينة.

راجع: مختصر الطحاوي: ص/١٧، والإشراف: ١/٤٤، والمحصول: ١/ق/٢/٣٢٦، ومغني المحتاج: ١/٢٦-٢٧، والمغنى لابن قدامة: ١/٦٠-٦١، والمقنع: ١/٢١، والإفصاح: ص/٩.

(٣) إن قصد معينة طلقت، وإلا فإحداهما، ويلزمه البيان في الحالة الأولى، والتعيين في الثانية عند الشافعية. =

ولو بدل المصنف لفظة أو بكاف التشبيه لكان أولى؛ لكون المسألة من فروع القاعدة.

قوله: «مسألة: مطلق الأمر لا يتناول المكروه».

أقـــول: التعبير عن هذه المسألة[1] بما عبر به الشيخ ابن الحاجب هو اللائق:

= وعند الأحناف: إذا لم ينو واحدة منهما بعينها، فقد وقع الطلاق على إحداهما بعينها، ويؤخذ أن يوقعه على إحداهما بعينها، فتكون هي المطلقة، وتبقى الأخرى زوجة له على حالها.

وعند الحنابلة يقرع بينهما، وهو نص أحمد.

وقال مالك: طلقتا معاً.

راجع: مختصر الطحاوي: ص/١٩٩-٢٠٠، وشرح الدرديري: ١/٣٦٦، والإبهاج: ١/١٤٤، ومغني المحتاج: ٣/٣٠٥، والمغني لابن قدامة: ٧/٢٥١.

(١) تعتبر هذه المسألة متفرعة عن مسألة الأمر والنهي في شيء واحد، وتحريراً لمحل النـــزاع فيها أقول: اتفق العلماء على أن الأمر والنهي، أو الإيجاب والتحريم لا يجتمعان في أمر واحد بالذات، وكذا إن كان لهما جهتان متلازمتين، فلا يجتمعان، أما إن كانت الجهتان غير متلازمتين فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي، أو الإيجاب والتحريم في الشيء الواحد لكنهم اختلفوا في تلازم الجهتين، وعدم تلازمهما كما سيأتي في الشرح بعد.

راجع: أصول السرخسي: ١/٨٩، والمستصفى: ١/٨٠، والمسودة: ص/٨١-٨٢، والمحلي مع تقريرات الشربيني وعليه البناني: ١/١٩٧، ٢٠١، وفواتح الرحموت: ١/١٠٤-١٠٥.

إذ قال: «المكروه منهي عنه غير مكلف به»[١]، وإنما كان لائقاً؛ إذ المنهـــي عنه كيف يكون مأموراً به؟ إذ المكروه يمدح تاركه، فلا يتصور الأمر به شرعاً.

وعبارة المصنف / ق(٢٠/أ من أ) قاصرة عن [إفادة][٢] هذا المرام؛ إذ عدم التناول يشعر بصلوح المحل له، لكن لم يقع في الخارج، وليس كذلك، بل عدم التناول لعدم قابلية المحل بعد تعلق الكراهية به.

قـــوله: «خلافاً للحنفية»، صريح في أن الحنفية قائلون: بأن الأمر يتناول المكـــروه. وهـــذا أمر لا يعقل[٣]؛ لأن المباح - عندهم - غير مأمور به، مع كون طرفيه على حد الجواز، فكيف يتصور أن يكون المكروه من جزئيات

---

(١) وهذا هو قول الجمهور من الشافعية وغالب الحنابلة والجرجاني من الحنفية؛ لأن مطلق الأمر بالصلاة - مثلاً - لا يتناول الصلاة المشتملة على السدل، ورفع البصر إلى السماء، والالتفات، ونحو ذلك من المكروهات، ولأن المكروه مطلوب الترك، والمأمور مطلوب الفعل، فيتنافيان.

راجع: المستصفى: ٧٩/١، والمسودة: ص/٥١، والقواعد لابن اللحام: ص/١٠٧، والمحلي على جمع الجوامع: ١٩٧/١، وتشنيف المسامع: ق(١٨/أ)، والمختصر: ٥/٢.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) قلت: نُقِل عن الأحناف قولان: فمذهب الجرجاني - منهم - أنه لا يتناوله كما تقدم. وذهب الرازي - منهم - إلى أنه يتناوله، وهذا هو الذي نقله ابن السمعاني، وهو خبير بمذهب الأحناف، وحكي هذا القول عن بعض الحنابلة.

راجع: المسودة: ص/٥١، والقواعد لابن اللحام: ص/١٠٧، وتشنيف المسامع: ق(١٨/أ)، وشرح الكوكب المنير: ٤١٥/١.

المأمور به في شيء من الصور؟ وكتبهم - أصولاً وفروعاً - مصرحة بأن الصلاة في الأوقات المكروهة فاسدة حتى التي لها سبب مطلقاً[(١)].

والنقل عن محمد بن الحسن[(٢)]: أن كل مكروه حرام، وعن

---

(١) قلت: في هذا نظر؛ لأن الصلاة - في الأوقات المكروهة عند الحنفية صحيحة، ولكنها ناقصة، وليست كما قال العلامة الكوراني - رحمه الله - من أنها فاسدة عندهم قال البزدوي: «ومنها الصلاة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة بأصلها إذ لا قبح في أركانها وشروطها، والوقت صحيح بأصله فاسد بوصفه، وهو أنه منسوب إلى الشيطان كما جاءت به السنة إلا أن الصلاة لا توجد بالوقت لأنه ظرفها لا معيارها، وهو سببها، فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة» وهذا ما أيده علاء الدين البخاري، وقاله السرخسي من قبل، وقد ذكر العلامة الكاساني أن صلاة النفل والتطوع مكروهة في الأوقات المكروهة، وفي هذا إشارة إلى أن الأمر يتناول المكروه عندهم.
راجع: أصول السرخسي: ١/٨٩، وكشف الأسرار: ١/٢٧٧-٢٧٨، والتوضيح على التنقيح: ١/٢٠٦، وبدائع الصنائع: ١/٢٩٥، والمحلي مع البناني وتقريرات الشربيني: ١/١٩٩.

(٢) هو محمد بن الحسن بن فرقد، أبو عبد الله الشيباني، صاحب أبي حنيفة، ومدون فقهه وناشر مذهبه، أخذ الحديث عن مالك بن مغول غير الإمام، وتفقه على أبي يوسف، والتقى مع الشافعي وناظره، وأثنى عليه الشافعي في الفصاحة والذكاء والعلم، وله مؤلفات منها: الجامع الكبير، والجامع الصغير، والأصل، والسير الصغير، والسير الكبير، والزيادات، والآثار، والنوادر، وغيرها، وتوفي سنة (١٨٩هـ).
راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/١٣٥، ووفيات الأعيان: ٣/٣٢٤، والفهرست: ص/٢٥٧، والجواهر المضيئة: ٢/٤٢، وتاج التراجم: ص/٥٤، والتاج المكلل: ص/١٠٥، والمعارف: ص/٥٠٠، والفوائد البهية: ص/١٦٣، وتهذيب الأسماء واللغات: ١/٨٠، وأخبار أبي حنيفة وأصحابه: ص/١٢٠، وشذرات الذهب: ١/٣٢١.

صاحبيه[١]: أن المكروه كراهة تنـــزيه إلى [الحل][٢] أقرب[٣].

(١) يعني بهما الإمام أبا حنيفة وأبا يوسف رحمهما الله تعالى، وأبو يوسف هو الإمام يعقوب بن إبراهيم بن حبيب قاضي القضاة صاحب أبي حنيفة، الفقيه المجتهد، تولى القضاء لثلاثة من الخلفـــاء: هم المهدي، والهادي، والرشيد، وكان الأخير يكرمه، ويجله، وهو أول من دعى بقاضي القضاة، وأول من غير لباس العلماء، وأول من وضع الكتب على مذهب أبي حنيفة وساعد على نشره في الأقطار، وله مؤلفات منها: الأمالي، والنوادر، وكتاب الخراج، وتوفي سنة (١٨٢هـــ).
راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/١٣٤، والمعارف: ص/٤٩٩، ووفيات الأعيان: ٤٢١/٥، والبداية والنهاية: ١٨٠/١، وتاج التراجم: ص/٨١، والفوائد البهية: ص/٢٢٥.

(٢) في هامش (أ): «إلى الحرام» والمثبت من صلب (أ، ب) هو الأولى.

(٣) قسم الأحناف المكروه إلى قسمين:
القسم الأول: المكروه التحريمي، وهو الذي طلب الشارع تركه طلباً جازماً بدليل ظني مثل: لبس الحرير، والذهب على الرجال، ومثل البيع على البيع، والخطبة على الخطبة، وحكمه أنه إلى الحرام أقرب، بل هو قسم من الحرام عند الإمام، وأبي يوسف، فيأخذ أحكام الحرام تقريباً من تحريم الفعل، وطلب الترك، واستحقاق العقاب على الفعل، ولكن لا يكفر جاحده.
القسم الثاني: هو الذي ذكره الشارح عن الإمام وأبي يوسف، وهو الذي طلب الشارع تركه طلباً غير جازم، وهذا إلى الحل أقرب، ولا يعاقب على فعله كمثل: أكل ذي ريح كريهة، أو تقذير الثياب والبدن بطاهر.
راجع: ميزان الأصول: ص/٤٠، ٤٣، والتعريفات: ص/٢٢٨، وتشنيف المسامع: ق(١٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٠٠/١، ونظرية الحكم ومصادر التشريع: ص/٦٤.

وأما تجويز الطواف بغير وضوء - وهـو مكروه عندهم[١] - ليس لأن قـوله تعـالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] تناوله[٢]، بل لأن الطهـارة ليـست شرطاً فيه بخلاف الصلاة[٣]، وكراهته؛ لأن العبد ينبغي أن يكون في تلك العبادة الشريفة بصفة الطهارة بين يدي الله سبحانه وتعالى.

قوله: «فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة».

---

(١) ذهب مالك، والشافعي، وأحمد في المشهور عنه إلى أن الطهارة شرط في صحة الطواف، ولا يجزئ طواف بغير طهارة - عندهم - لا عمداً، ولا سهواً.
وقال أبو حنيفة: ليس بشيء من ذلك شرطاً، واختلف أصحابه، فقال بعضهم: هو واجب، وقال آخرون: هو سنة لأن الطواف ركن للحج، فلم تشترط له الطهارة كالوقوف بعرفة، ولكن تستحب له الإعادة، والأصح عند ابن الهمام الحنفي الوجوب.
وقال أبو ثور: إذا طاف على غير وضوء أجزأه طوافه إن كان لا يعلم وعليه دم، ولا يجزؤه إن كان يعلم، وهي رواية عن أحمد، وفي رواية عنه أن الطهارة ليست شرطاً، ومتى طاف للزيارة غير متطهر أعاد ما كان بمكة، فإن خرج إلى بلده جبره بدم.
راجع: شرح فتح القدير: ٣/٤٩-٥٠، وبداية المجتهد: ١/٣٤٢-٣٤٣، ومغني المحتاج: ١/٤٨٥، والمغني لابن قدامة: ٣/٣٧٧.

(٢) قلت: بل تتناوله عند الأحناف، وهذا يؤكد ما سبق من أن الأمر يتناول المكروه عند فريق من الأحناف. قال العلامة ابن الهمام: «ولنا قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ من غير قيد الطهارة، فلم تكن فرضاً» شرح فتح القدير: ٣/٥٠.

(٣) لأنه بالنسبة للصلاة قد ورد الدليل على أن الطهارة شرط فيها لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة إلا بطهور» فهذا نفي للصلاة التي لا تشتمل على الطهارة.
راجع: مجمع الزوائد: ١/٢٢٨.

تفريع على القاعدة المذكورة، أي الأمر المطلق لما لم يتناول المكروه، وقد ورد النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة[1]، فالأمر بالنوافل لا يتناول ذلك الفعل المنهي، وهو إيقاع الصلاة التي لا سبب لها يعتد به في الأوقات المذكورة سواء كان نهي تحريم أو نهي تنـــزيه وما ذكره في التحريم واضح.

وأما كراهة التنـــزيه لا تنافي الصحة؛ لكونها راجعة إلى الخارج.

والصحيح في المذهب عدم الصحة كما نقله[2]، وأما دليلاً فلا يخلو عن نوع إشكال[3].

---

(١) منها: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: «نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس».
ولحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: «نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس».
وحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس»، وكذا حديث ابن عمر وغيره في الباب.
راجع: صحيح البخاري: ١/١٤٣-١٤٤، وصحيح مسلم: ٢/٢٠٦-٢٠٧.

(٢) ذهب الشافعية والحنابلة، إلى أن الصلاة التي لا سبب لها يعتد بها في الأوقات المكروهة غير صحيحة للأحاديث السابقة، ولأن الوقت ملازم لها. وقالت الحنفية والمالكية: هي صحيحة لأن النهي على الوقت، وليس على ذات الصلاة.
راجع: أصول السرخسي: ١/٨٩، والمستصفى: ١/٨٠، والفروق للقرافي: ٢/٨٣، وكشف الأسرار: ١/٢٧٧، وبدائع الصنائع: ٥/٢٩٩، وحاشية ابن عابدين: ٥/٤٩، والمحلي ومعه البناني وتقريرات الشربيني: ١/١٩٨-٢٠١.

(٣) لأن النهي وارد على أمر آخر، وليس على أصل الصلاة إذ النهي ينصب على الوقت، وليس على ذات الصلاة.

قوله: «أما الواحد بالشخص له جهتان».

أقــول: لفــظ الواحد يطلق على وجوه: تارة على الواحد بالجنس فــيقال: الإنسان والفرس واحد، أي بالجنس، وتارة على الواحد بالنوع فــيقال: زيــد وعمرو واحد، أي نوعاً، وتارة على الواحد بالشخص، فيقال: زيد واحد، أي شخصاً.

إذا تقــرر هذا، فنقول: الوجوب والحرمة ضدان؛ لأن الضدين هما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان في محل واحد[1] / ق(٢٠ب من ب) مــن جهة واحدة[2]، فالوجوب والحرمة لايتعلقان بشيء واحد من جهة واحــدة، والمــراد بالواحد الواحد بالشخص، وإلا فالواحد بالنوع، أو الجــنس لا مانع فيه؛ لتعدد الأفراد: كالسجود لله وللشمس، فيجوز أن يحــرم فــرد، ويجب فرد[3]، إنما الكلام في الواحد بالشخص إذا كان له جهــتان، هل يجوز أن يكون بكل من الجهتين متعلقاً لأحد الحكمين، أم لا؟ فيه خلاف.

وفــرعوا علــى ذلك مسائل منها: الصلاة في الدار المغصوبة[4] هل تصح، أم لا؟

---

(١) آخر الورقة (٢٠/ب من ب).

(٢) راجع: التعريفات: ص/١٣٧.

(٣) يحرم السجود للشمس، ويجب السجود لله تعالى.

(٤) ومثلها الصلاة في الثوب المغصوب، أو الوضوء بماء مغصوب، ونحو ذلك.

فالجمهور: على الصحة مع العصيان بلا ثواب(١).

وقيل: مع الثواب؛ لاختلاف الجهة(٢).

الإمام والقاضي: لا تصح، ويسقط الطلب عندها(٣).

الإمام أحمد صاحب المذهب(٤) لا صحة ولا سقوط، ووافقه على

---

(١) راجع: مقالات الإسلاميين: ص/٤٥٠-٤٥١، والمستصفى: ٧٧/١، والروضة: ص/٢٥، والإحكام للآمدي: ٨٧/١، والفروق: ١٨٣/٢، والمسودة: ص/٨٢-٨٣، وشرح العضد: ٣/٢، وتيسير التحرير: ٢١٩/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٠٣/١.

(٢) الخلاف في الثواب وعدمه لأصحاب الشافعي في ذلك قولان: فالعراقيون منهم يقولون: الصلاة صحيحة يسقط بها الفرض، ولا ثواب فيها.

والخراسانيون منهم، وهم الذين قالوا بصحة الصلاة يقولون: ينبغي أن يحصل الثواب، فيكون مثاباً على فعله عاصياً بمقامه، واختاره الجلال المحلي.

راجع: المجموع للنووي: ١٦٤/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٠٢/١، وتشنيف المسامع: ق (١٨/ب).

(٣) يعني الصلاة لا تصح، ولكن تسقط عن المكلف وتبرأ بها ذمته، ولا يطالب بها يوم القيامة؛ لأن السلف لم يأمروا بقضائها الظلمة الذين اغتصبوا مع علمهم بذلك، وذكر الصفي الهندي أن القاضي إنما يقول بذلك لو ثبت الإجماع على سقوط القضاء، فأما إذا لم يثبت ذلك فلا يقول بسقوط القضاء بها، ولا عندها.

راجع: المحصول: ١/ق/٤٨٥/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٨/ب).

(٤) هو الإمام وشيخ الإسلام، الناصر للدين والمناضل عن السنة، والصابر في المحنة، أحمد ابن حنبل بن هلال، إمام المحدثين، وأحد الهداة الأعلام، والأربعة الذين تدور عليهم الفتاوى والأحكام في بيان الحلال والحرام، ولد أبو عبد الله سنة (١٦٤هـ)، وكان آية في الحفظ، والورع، والزهد، والتقوى، قيل: كان يحفظ ألف ألف حديث، وتوفي - رحمه الله - (سنة ٢٤١هـ).

=

ذلك أكثر المتكلمين[١]، والجبائي[٢] من المعتزلة.

لنا على المختار عند الجمهور: أن من أمر عبده بخياطة ثوب، ونهاه عـــن مكان مخصوص، وخالف العبد، وخاطه في ذلك المكان يُعّد طائعاً، عاصياً قطعاً للجهتين.

= راجع: الفهرست: ص/١٨٥، وحلية الأولياء: ١٦١/٩، وتأريخ بغداد: ٤١٢/٤، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٩١، وطبقات الفقهاء للعبادي: ص/١٤، ووفيات الأعيان: ٤٧/١، والجمع بين رجال الصحيحين: ص/٥، وطبقات الحنابلة: ٤/١-٢١، وتذكرة الحفاظ: ٤٣١/٢، وغاية النهاية: ١١٢/١، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي.

(١) وهو قول غالب أصحاب الإمام أحمد، والظاهرية، والزيدية، وأبو علي، وأبو هاشم، وأبي شمر الحنفي، وهو محكي عن أصبغ المالكي، وهي رواية عن مالك وهو وجه لأصحاب الشافعي كالجويني، ووافقهم القاضي إلا في سقوط الفرض كما تقدم عنه وعن الإمام الرازي.

راجع: المعتمد: ١٨١/١، والمغني لعبد الجبار: ١٣٦/١٧، والمسودة: ص/٨٣، ومختصر الطوفي: ص/٢٦، وتشنيف المسامع: ق (١٨/ب) فقد نقل القول بصحتها وعدم صحتها عن الشافعية. والإحكام للآمدي: ٨٧/١.

(٢) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائي نسبة إلى جبّى بضم الجيم، وتشديد الباء شيخ المعتزلة، وأبو شيخها أبي هاشم، له ضلالات منها: أنه سمّى الله مطيعاً لعبده إذا فعل مراد العبد - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - وزعم أن أسماء الله جارية على القياس، وأجاز اشتقاق اسم له من كل فعل فعله إلى غير ذلك من تراهاته، له تفسير مطول أودع فيه آراءه الباطلة، وتوفي (سنة ٣٠٣هـ).

راجع: العبر: ١٢٥/٢، والبداية والنهاية: ١٢٥/١١، والنجوم الزاهرة: ١٨٩/٣، وطبقات المفسرين للسيوطي: ص/٨٨، وشذرات الذهب: ٤١/٢، وروضات الجنات: ص/١٦١.

ولـــنا - أيــضاً -: أن لو لم تصح لكان عدم الصحة لكون متعلق الوجوب والحرمة واحداً، إذ المفروض أن لا مانع آخر[1] / ق(٢٠/ب من أ)، وقــد تــبين أن المتعلق ليس متحداً لاختلاف الشيء باختلاف الجهات جزماً.

قالوا: الصلاة حركات وسكنات مخصوصة، وهي في الدار المغصوبة منهيّ عنها.

قلنا: وهي مأمور بها باعتبار الجهتين.

قالوا: لو صح ما قلتم لصح صوم يوم النحر.

قلنا: عدم الصحة؛ لعدم الجهتين، وتحقيق ذلك: أن صوم يوم النحر صــوم مقيد، ويستلزم مطلق الصوم، فلا يمكن انفكاك مطلق الصوم يوم النحــر؛ ليجعل متعلق الصحة، بخلاف الصلاة، والغصب؛ إذ يعقل كل منهما بدون الآخر، فلا يلزم من صحة الصلاة حيث لا مانع صحة الصوم مع وجود المانع.

وأيــضاً: إجماع السلف على عدم الأمر بالقضاء على الظلمة الساكنين في الأمــاكن [ظلماً][2]، وحيث كانت الصحة مفسرة بموافقة الأمر عند

---

(١) آخر الورقة (٢٠/ب من أ).

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

وقد نقل الإجماع الغزالي، والرازي، والقرافي، والآمدي، وغيرهم. =

المتكلمين، وسقوط القضاء عند الفقهاء. فالصحة لا تستلزم الثواب، بل الأمر محتمل، وإنما المستلزم هو القبول.

ومن قال: يثاب عليها، إن قال: احتمالاً فهو ما ذكرنا، وإن قال: جزماً فلا دليل له إلا تعدد الجهة، وذلك لا يستلزم الثواب، والقول بالسقوط مشكل جداً[1].

والذي قاله الإمام أحمد وجهه: أن ذلك الفعل لـمّا كان معصية لا يصلح عبادة فلا تصح، وإذا لم تصح لم تسقط، وقد سبق الجواب عنه

= راجع: المستصفى: ١/٧٨، والمحصول: ١/ق/٢/٤٨٥، والإحكام: ١/٨٩، والفروق: ٢/١٨٣.

قلت: قد يقال: دعوى الإجماع إن أرادوا به عدم القضاء - عند القائلين بصحتها - فنعم، وهذا غير ملزم للمخالف.

وإن أرادوا بالإجماع - عند الجميع - فغير مسلّم؛ لأن الذين قالوا: إن الصلاة لا تصح يلزمونه بالإعادة، ولهذا قال إمام الحرمين: «قد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون بقضائها، بل قال: فإن صح نهي مقصود عن الصلاة في الدار المغصوبة، فلا تصح كما لا تصح صلاة المحدث لما صح نهيه عن الصلاة مع الحدث» فأنت ترى مما تقدم أن إمام الحرمين لم يسلم بالإجماع المذكور، وهو ما أكده ابن السمعاني وغيره.

راجع: البرهان: ١/٢٨٨، ٢٩٢، وتشنيف المسامع: ق (١٨/ب).

(١) إذ كيف يكون الشيء مسقطاً للواجب، وفي نفس الوقت غير صحيح؟ فالمسقط لا بد أن يكون صحيحاً، وإلا لم يعتد به.

وهو الإجماع على عدم الأمر بالقضاء، فإن قيل: كيف يتصور الإجماع مع مخالفة الإمام أحمد؟

قلنا: لا يمكن النـزاع في الإجماع، فإنه واقع على عدم القضاء[1]، فإما سابق على قول الإمام، فلا يقبل قوله؛ إذ المجتهد لا يجوز له مخالفة الإجماع، أو متأخر عنه، رافع للخلاف، فتأمل!

قوله: ((والخارج من المغصوب تائباً)).

أقول: ما ذكره من الفرع السابق كان فيما يمكن الانفكاك: كالصلاة، والغصب، وفَعَلَه المكلف باختياره، وأما ما ذكره هنا هو ما إذا توسط أرضاً مغصوبة، وقصد الخروج على قصد التوبة نادماً على فعله من الغصب /ق(٢١/أ من ب)، فهذا الخروج هل يوصف بالوجوب، أم لا يوصف؟ والبحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب والحرمة، وإن كان وظيفة الفقيه، ولكن نظر الأصولي إنما هو في أن مثل هذا الخروج المأمور به هل يصير منهياً عنه، أم لا؟

---

(١) يرى الإمام ابن قدامة أن من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً، فقد غلط ويعتبر ذلك جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر. وعدم النقل عنهم ليس باتفاق، ولو نقل عنهم أنهم سكتوا، فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء، فلم ينكروه، فيكون - حينئذ - فيه اختلاف هل هو إجماع، أو لا؟.

راجع: روضة الناظر: ص/٤٦.

الجمهور على أنه: لا يتعلق النهي به خلافاً لأبي هاشم[1] من المعتزلة[2].

لنا: الخروج متعين للأمر بذلك، فلا معصية إذا بذل المجهود من السرعة، وسلوك أقرب الطرق، وأقلها ضرراً[3].

وقول الإمام: إنه عاص باستصحاب المعصية، مطيع بتفريغ المكان - كما في الصلاة في الدار المغصوبة - غير مستقيم لاستلزام التكليف

---

(١) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، نسبة إلى قرية من قرى البصرة من رؤوس المعتزلة، تتلمذ على والده وتلقى عنه علم الاعتزال حتى فاقه، له آراء خاصة في علم الكلام منها قوله باستحقاق الذم من غير ذنب، وأن التوبة لا تصح من قبيح، مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه، أو يعتقده قبيحاً، وإن كان في نفسه حسناً، كما زعم أن بإمكان الزنج والترك والهنود فضلاً عن العرب الفصحاء الإتيان بمثل القرآن، وقد ألف في الفلسفة، وعلم الكلام، والاعتزال كالجامع الكبير، والجامع الصغير، والأبواب الكبير، والأبواب الصغير وغيرها، وتوفي (سنة ٣٢١هـ).

راجع: فرق وطبقات المعتزلة: ص/٩٤، والفرق بين الفرق: ص/١٨٤، والمنتظم: ٦١/٦، ووفيات الأعيان: ٣٥٥/٢، والعبر: ١٨٧/٢، وطبقات المفسرين: ٣٠١/١، وشذرات الذهب: ٢٨٩/٢، والفتح المبين: ١٧٢/١.

(٢) يرى أبو هاشم أنه يحرم عليه الخروج؛ لأنه تخطى في حق الغير، وهو منهي عنه.

(٣) ولأن النهي عن المكث في دار الغير، وعن الخروج منها تكليف بالمستحيل، ولا خلاص من هذا إلا بإيجاب الخروج منها.

بالمحـــال، وهو جواز الخروج، مع عدم جوازه[١]، ومنه يعلم الجواب عن قول أبي هاشم، فتأمل[٢]!

قال الإمام: وإنما حكمنا بالمعصية - وإن كان مضطراً، والإمكان شرط في المنهي -؛ لأن تسببه إلى ما تورط فيه آخِراً سبب المعصية، وليس منهيّاً عن الكـــون في هـــذه الأرض مع بذلك المجهود، وهي التكليف منقطع عنه لكنه مرتبك بالمعصية ما دام في الأرض استصحاباً[٣]، وقد علمت جوابه[٤].

---

(١) يرى إمام الحرمين أنه مرتكب للمعصية مع انقطاع تكليف النهي، ويعتبر هذا وسطاً بين مذهب الجمهور ومذهب أبي هاشم.
وقد ضعفه الغزالي، واستبعده ابن الحاجب، وجعله الشارح من باب التكليف بالمحال، بينما نجد المصنف وصفه بالدقة، وقوى جانبه الزركشي والمحلي بالرد على استبعاد ابن الحاجب، ويرى الكمال ابن أبي شريف أنه ليس من التكليف بالمحال كما قال الشارح، وإنما يكون من التكليف بالمحال أن لو تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج وتعلق النهي هنا منتف لانقطاع تكليف النهي، كما ذكر العبادي أن المعصية المرادة في كلام الإمام حكمية لا حقيقة، بمعنى أنه استصحب حكم السابقة تغليظاً عليه لإضراره الآن بالمالك إضراراً ناشئاً عن تعديه السابق.
راجع: البرهان: ١/٣٠١-٣٠٢، والمنخول: ص/١٢٩، والمختصر مع شرح العضد: ٢/٤، وتشنيف المسامع: ق(١٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٠٤، والدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق (٥٥/ب)، والآيات البينات: ١/٢٧٧- ٢٧٨.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «يريد أن الواحد هنا واحد بالشخص مع اتحاد الجهة، فإذا تعلق به الأمر لا يمكن تعلق النهي به، فبطل قول أبي هاشم هـــ».

(٣) نقله بتصرف، راجع البرهان: ١/٣٠١-٣٠٢.

(٤) يعني ما سبق أن ذكره من أنه من باب التكليف بالمحال. =

قوله: «والساقط / ق(٢١/أ من أ) على جريح».

أقــول: هذه شبهة أبداها أبو هاشم المعتزلي، فاضطرب في الجواب عــنها أقوال السلف، وهي أن من توسط[1] بين قوم جرحى وجثم على واحــد مــنهم، فإن استمر قتله، وإن انتقل إلى غيره قتله، فكيف يكون أمره؟!

قيل: يستمر لعدم فائدة في الانتقال إذ العلة متحدة في المحلين.

وقيل: مخير؛ لأن الأمر بالاستمرار لايجدي نفعاً.

= قلت: وقد وجدت نصّاً للإمام الشافعي في هذه المسألة في كتاب الحج في باب لبس المحرم وطيبه جاهلاً، قوله: «وهكذا ما وجب عليه الخروج منه خرج منه كما يستطيع، ولو دخل دار رجل بغير إذن لم يكن جائزاً له، وكان عليه الخروج منها، ولم أزعم أنه يحرج بالخروج منها، وإن كان يمشي فيما لم يؤذن له فيه لأن مشيه للخروج من الذنب لا للزيادة فيه» الأم: ٢/١٣١-١٣٢، وهذا هو عين مذهب الجمهور في المسألة التي سبق ذكرها.

(١) الساقط سواء كان باختياره أو بغير اختياره كما ذكره المحلي، أما غيره من الشراح للكتاب فقد قيدوه بالاختيار، وهو ما صورها به الجويني لأنه قد تقدم الكلام على الإكراه والمكره، ولكن كلام الجلال له وجهة سليمة لأن الخلاف هنا ليس في الإكراه وعدمه، وإنما في استقراره في مكانه الذي وقع فيه، أو يتحول عنه كما ذكر الشارح.

راجع: البرهان: ٣٠٢/١، والمنخول: ص/١٢٩-١٣٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٠٤/١، والدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق (٥٦/أ).

ونقل عن إمام الحرمين: أنه لا حكم في المسألة، ونقل عنه أيضاً: أنه قال: حكم الله فيها أن لا حكم فيها[1].

وتوقف الإمام الغزالي[2].

---

(١) قال إمام الحرمين: «وهذه مسألة لم أتحصل من قول الفقهاء فيها على ثبت، والوجه المقطوع بها سقوط التكليف عن صاحب الواقعة، مع استمرار حكم سخط الله - تعالى - وغضبه عليه، أما سقوط التكليف، فلأنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه، ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسببه إلى ما لا مخلص له منه» البرهان: ٣٠٢/١- ٣٠٣.

(٢) الإمام الغزالي في ظاهر كلامه في المنخول والمستصفى عبارات مختلفة، فمثلاً في المنخول قال - بعد ذكر المسألة -: «المختار أن لا حكم لله تعالى فيه، فلا يؤمر بمكث، ولا انتقال...» ثم أبطل هذا الاختيار في آخر الكتاب نفسه، وقرر أنه لا يجوز في الشرع خلوّ واقعة عن حكم الله تعالى، واستشكل قول شيخه إمام الحرمين: «حكم الله أن لا حكم فيه، فهذا - أيضاً - حكم، وهو نفي الحكم» ثم قال: «هذا ما قاله الإمام رحمه الله فيه، ولم أفهمه بعد، وقد كررته عليه مراراً». ثم ذكر بأن جَعْل نفي الحكم حكماً تناقض.

ومما سبق يظهر التردد في كلامه، فتارة يتوقف كما هو في المستصفى، وتارة يختار، وتارة يبطل هذا الاختيار، وقد رجح المصنف والشارح أنه متوقف، وأما العبادي فيرى أن نقل الغزالي لاختيار الإمام دليل على أنه المختار عنده، قلت: وما اختاره المصنف والشارح هو الأرجح والمعتمد لأن المستصفى ألفه بعد المنخول، ثم إنَّ ما ورد في كتابه المنخول من الاختيار فهو محمول على أنه نقله على لسان شيخه، فإن المنخول: في الحقيقة تلخيص للبرهان، أو أنه كان اختاره تبعاً لشيخه بداية، ثم رجع عنه أخيراً، وهذا ما صرح به في الكتاب نفسه كما تقدم.

راجع: المستصفى: ٣/١، ٨٩، والمنخول: ص/١٢٩-١٣٠، ٤٨٧-٤٨٨، ٥٠٤، والمحلي على جمع الجوامع والبناني عليه: ٢٠٥/١-٢٠٦، والآيات البينات: ٢٧٩/١.

والوجه: أن يحمل كلام الإمامين على عدم الوقف على نص في ذلك، وعدم إمكان تخريج قول على حادثة تلائمها، وإلا كيف يخلو فعل من أفعال المكلفين - بعد ورود الشرع - عن أحد الأحكام الخمسة.

قوله: «مسألة: يجوز التكليف بالمحال مطلقاً».

أقول: شرط الجمهور - في المطلوب - الإمكان، ونسب خلافه إلى الأشعري.

ولا بد - أولاً - من تحرير محل النزاع، فنقول: هو على ثلاثة أقسام:

ما علم الله أن لا يقع، أو أخبر أنه لا يقع، وهذا القسم مما لا نزاع فيه جوازاً، ووقوعاً؛ لأن تكليف من علم الله أنه يموت كافراً من هذا القبيل[1]، مع الاتفاق على تكليفه[2].

والثاني: ما أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلق القدرة الحادثة أصلاً: كخلق الأجسام، أو عادة: كالطيران إلى السماء، وهذا الذي ذهب الأشعري إلى جوازه.

---

(١) راجع: الروضة: ص/٢٨، والإحكام للآمدي: ١/١٠٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٤٣، والمسودة: ص/٧٩، وشرح العضد: ٢/٩، ومختصر الطوفي: ص/١٥، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٠٦، وفواتح الرحموت: ١/١٢٧، وتيسير التحرير: ٢/١٣٩، وإرشاد الفحول: ص/٩.

(٢) إذ قد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان، مع قوله: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣].
وراجع: الإبهاج: ١/١٧١.

والثالث: وهو أقصى المراتب في الاستحالة، وهو المحال لذاته: كقلب الحقائق، وجمع الضدين.

وفي جواز التكليف به تردد بناء على جواز تصوره واقعاً، أي المكلف به يستدعي جواز تصوره واقعاً، والممتنع هل يتصور واقعاً؟ فيه تردد، وسنحققه بعد شرح كلام المصنف.

إذا تحرر هذا، فنقول: ذهب المصنف إلى ما ذهب إليه البعض من جواز التكليف بالمحال حتى الممتنع بالذات: كجعل القديم حادثاً، وعكسه[١].

ونقل عن أكثر المعتزلة والغزالي، ومن تبعه من المتأخرين عدم الجواز في الممتنع الذي ليس امتناعه لعلم الله عدم الوقوع[٢].

---

(١) واختاره الرازي وغيره، وذكر المصنف أنه الحق، وعليه جماهير أئمة الشافعية، كما اختاره الطوفي من الحنابلة، وهو لازم أصل الأشعري كما ذكر الآمدي، وسيأتي بيان ذلك في كلام الشارح بعد هذا.

راجع: المحصول: ١/ق/٢/٣٦٣، والإحكام للآمدي: ١/١٠٢، والإبهاج: ١/١٧١، ورفع الحاجب: (١/ق/٧٩/أ)، ونهاية السول: ١/٣٤٥، ومختصر الطوفي: ص/١٥، وإرشاد الفحول: ص/٩.

(٢) واختاره أبو حامد الإسفراييني، وابن حمدان، وابن دقيق العيد، وابن الحاجب.

راجع: المستصفى: ١/٨٦-٨٧، والمنخول: ص/٢٤، والمختصر مع شرح العضد ٢/٩، ورفع الحاجب: (١/ق/٧٩/أ - ب)، ونهاية السول: ١/٣٤٨، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٠٨، وشرح الكوكب المنير: ١/٤٨٥-٤٨٦.

وذهبت معتزلة بغداد، والآمدي إلى عدم الجواز في الممتنع ذاتاً[١].

ونقل عن إمام الحرمين: أن ما تعلق العلم بعدم وقوعه لا يطلب وقوعه؛ لاستحالة الطلب[٢]، ولكن يجوز ورود صيغة الأمر لا للطلب، بل لمعنىً آخر: كالإهانة في قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [الأعراف: ١٦٦][٣].

ثم قال المصنف: «والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات»[٤].

أقول: لما تقرر أن فعله لا يعلل بالغرض، فله أن يكلف بما لا يطاق، وإن كان ذاتاً، لكن لم يقع النزاع إلا في القسم الثاني، والنزاع إنما هو في الجواز لا في الوقوع.

فإن قيل: قد وقع التكليف بالممتنع ذاتاً، وهو أنه تعالى أخبر عن طائفة بأنه ختم على قلوبهم[٥] فهم لا يؤمنون، وقد أمرهم بالإيمان في كم

---

(١) وهو مذهب الأحناف، وذكر الآمدي أن الغزالي مال إليه، لكن المصنف أشار إلى ضعف هذه النسبة إلى الغزالي.

راجع: روضة الناظر: ص/٢٨، والإحكام للآمدي: ١/١٠٣، والإبهاج: ١/١٧٢، وفواتح الرحموت: ١/١٢٣.

(٢) راجع: البرهان: ١/١٠٤.

(٣) الآية: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [الأعراف: ١٦٦].

(٤) راجع: الإبهاج: ١/١٧٣، ورفع الحاجب: (١/ق/٨٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٠٨.

(٥) كقوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧].

آية، فقد أمرهم أن يجمعوا التصديق بالله ورسوله مع عدمه، وهو جمع بين النقيضين عقلاً.

قلنا: ليس ما ذكرتم محلاً للنزاع، بل هو من القسم الأول المتفق على وقوعه، وذلك: أن الإيمان هو تصديق النبي بما علم مجيئه به ضرورة إجمالاً، فهم لم يخاطبوا بأنهم لا يؤمنون، بل أخبر الله نبيه ﷺ[١]/ ق(٢١/ب من أ) أنهم لا يؤمنون ولو سمعوا، ولم يصدقوا به، فلا إشكال، أما لو سمعوا وصدقوا به كان من المستحيل ذاتاً، وأنّى يثبت ذلك وفي آذانهم وقر، ومن بينهم وبينه حجاب[٢]!

قيل: التكليف بالمحال واقع قطعاً؛ لأن الاستطاعة مع الفعل لا قبله، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ومن هذين الأصلين نسب التكليف بالمحال إلى الأشعري، وإلا فالأشعري لم يصرح بذلك[٣].

قلنا: لو صح ما ذكرتم لكان كل تكليف من قبيل المحال، وهو خلاف الإجماع، فيكون مردوداً، وهذا جواب جدلي.

---

(١) آخر الورقة (٢١/ب من أ).

(٢) قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ فَٱعۡمَلۡ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ ﴾ [فصلت: ٥].

(٣) راجع: البرهان: ١٠٣/١، والإحكام للآمدي: ١٠٣/١، والإبهاج: ١٧٣/١، ونهاية السول: ٣٤٥/١.

وتحقيق الجواب: أن الاستطاعة المجوزة للتكليف عبارة عن سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة التي تكون [مع][1] الفعل، وأن أفعال العباد وإن كانت مخلوقة لله تعالى واقعة بقدرته، ولكن قدرة العبد متعلقة بها كسباً بخلاف المتنازع فيه فإنه ليس متعلق القدرة الحادثة[2]، كما تقرر في صدر البحث.

ومما يجب التنبه له: أن المراد بالتكليف هو المعنى الذي سبق في بحث الأحكام الذي من لوازمه استحقاق الثواب والعقاب، لا الطلب الذي يراد منه التعجيز، كما في التحدي بالقرآن، أو التسخير، كما في قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ﴾ [الأعراف: ١٦٦]، فإنه لم يخالف أحد في جوازه.

فقد ظهر أن تفصيل إمام الحرمين لم يتضمن زيادة فائدة:

[لأنه قائل بعدم الجواز في القسمين الأخيرين، كما هو مختار الغزالي ومن تبعه[3].

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) قد افترض إمام الحرمين هذا الاعتراض الذي أورده الشارح، ثم قال - عقب ذلك -: «والعبد مطالب بما هو من فعل ربه، ولا ينجي من ذلك تمويه المموه بذكر الكسب، فإنا سنذكر سرَّ ما نعتقده في خلق الأعمال إذ لا يحمله هذا الموضع» البرهان: ١٠٣/١.

(٣) وبهذا قال المصنف، وغيره في أن مذهب الإمام لا يختلف عما اختاره الغزالي ومن تبعه.
راجع: الإبهاج: ١٧١/١، ورفع الحاجب: (١/ق/٧٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٠٨/١.

فـــإن قلت: إمام الحرمين لو كان موافقاً للغزالي لم يفرده المصنف بالذكـــر، بل مذهب الإمام عدم الجواز في الثلاثة؛ لأنه قال: طلب الفعل محال ممن هو عالم باستحالة وقوع الفعل المطلوب.

قلـــت: يجب حمل كلامه على القسمين الأخيرين بقرينة الإجماع، وإنما أطلق لظهوره][1].

وأن قـــول المصنف: والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ليس بحق لما علمت أن قسماً من الممتنع بالغير، وهو الذي ليس متعلق القدرة الحادثة لم يقل أحد بوقوعه مع كونه ممكناً في ذاته، وهو الذي أشرنا إليه في صدر البحث أنه الـــذي وقـــع النـــزاع فيه. وتحقيق هذه المسألة على هذا /ق(٢٢/أ من ب) الوجه من نفائس الأبحاث، والله الموفق.

قـــوله: «مسألة: الأكثر أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف».

أقـــول: قد اختلف في أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟

ولا بـــد - أولاً - مـــن معـــرفة معنى الشرط، فالشرط - عندهم - مـــا يتوقف عليه وجود الشيء ولا يكون مؤثراً فيه ولا مستلزماً له، بل يوجد بدون المشروط: كالطهارة، وستر العورة، واستقبال القبلة، فإنها شروط شرعية للـــصلاة، ووجودها بدون الصلاة معلوم ضرورة، وإنما قيد الشرط بالشرعي؛

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

لأن العقلـي - كالحـياة، والقدرة - لا خلاف في اشتراط وجوده، ومناط الخلاف هو شرط الصحة شرعاً لا شرط الوجوب، ولا شرط وجوب الأداء [للاتفـاق علـى أن شرط الوجوب ما لم يتحقق لا يكلف به، وكذا شرط وجوب الأداء][1] ما لم يتحقق لم يجب الآداء[2].

إذا تقـرر هـذا فنقول: ذهب الجمهور إلى أن التكليف بالمشروط لا يتوقف على وجود الشرط الشرعي.

وخالـف في ذلـك الشيخ أبو حامد[3]، وبعض الحنفية. وصوروا الخلاف في مسألة جزئية وهي: تكليف الكافر بالفروع[4].

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: الإبهاج: ١/١٧٨، وحاشية التفتازاني على العضد: ٢/١٢.

(٣) هو أحمد بن محمد بن أحمد المعروف بابن أبي طاهر، الشيخ أبو حامد الإسفراييني، فقيه شافعي، قدم بغداد، وانتهت إليه رئاسة الدنيا والدين بها، وكان يحضر مجلسه أكثر من ثلاث مئة فقيه، من مؤلفاته: شرح المزني في تعليقة نحو من خمسين مجلداً ذكر فيها أدلة العلماء، وبسط أدلتها، والجواب عنها، وله تعليقة أخرى في أصول الفقه، وكتاب البستان، وتوفي ببغداد (سنة ٤٠٦ هـ).

راجع: طبقات الفقهاء للعبادي: ص/١٠٧، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/١٠٣، وتأريخ بغداد: ٤/٣٦٨، والمنتظم: ٧/٢٧٧، والمختصر في أخبار البشر: ٢/٥٢، والعبر: ٣/٩٢، ودول الإسلام: ١/٢٤٣، والوافي بالوفيات: ٧/٣٥٧، ومرآة الجنان: ٣/١٥، وطبقات السبكي: ٤/٦١، وطبقات الأسنوي: ١/٥٧، والبداية والنهاية: ١٢/٢، والنجوم الزاهرة: ٤/٢٣٩.

(٤) أطبق المسلمون على أن الكفار مخاطبون بأصول الشرائع، وباعتبارها مطالبون، وعلى أنهم مكلفون بتصديق الرسل، وبترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم، وإنما الخلاف في =

لنا - على المختار وهو وقوعه -: أن النصوص من الأوامر والنواهي مطلقـــة في جميع الموارد من غير تفرقة بين مكلف، ومكلف فيجب القول بالعموم لوجود المقتضى وعدم المانع.

= تكليفهم بالفروع، أعني هل التكليف بالمشروط يتوقف على وجود الشرط الشرعي، أو لا؟ وذلك: كاشتراط الإسلام لصحة العبادات، والطهارة لصحة الصلاة، فهل من شرط الفعل المأمور أن يكون شرطه حاصلاً حالة الأمر، أو لا؟

فذهب الأئمة الشافعي، وأحمد، وظاهر مذهب مالك، والأشعرية، وأكثر المعتزلة، وأبو بكر الرازي والكرخي ومن تبعهما من الحنفية إلى أنه ليس من شرطه ذلك، بل يتوجه الأمر بالشرط والمشروط، ويكون مأموراً بتقديم الشرط، فيجوز أن يخاطب الكفار بفروع الإسلام، كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء، والملحد بتصديق الرسول بشرط تقديم الإيمان بالمرسِل.

وأما بالنسبة للإمام أبي حنيفة وصاحبيه، فلم يحفظ عنهم في هذه المسألة قول، وإنما الخلاف فيها دائر بين مشايخ سمرقند، ومشايخ العراق، ومشايخ بخارى من الأحناف.

فعلماء سمرقند يقولون: هم غير مخاطبين أداء واعتقاداً، وهذا قول للشافعي، وبه قال أبو حامد الإسفراييني من الشافعية.

وعلماء بخارى يقولون: إن الكفار مخاطبون أداء فقط.

وعلماء العراق يوافقون الجمهور في تكليف الكفار في الفروع أداء واعتقاداً.

راجع: أصول السرخسي: ١/٧٣-٧٤، وكشف الأسرار: ٤/٢٤٣، وتيسير التحرير: ٢/١٤٨، وفواتح الرحموت: ١/٢٨، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٣٢٥، وسلم الوصول: ١/٣٧٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٦٢-١٦٣، والمختصر مع شرح العضد: ٢/١٢، والمستصفى: ١/٩١، والمنخول: ص/٣١، والمحصول: ١/ق/٢/٣٩٩، والإحكام للآمدي ١/١١٠، والإبهاج: ١/١٧٧، ونهاية السول: ١/٣٦٩، والتمهيد: ص/١٢٦، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢١٠، والأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٢٥٣، وروضة الناظر: ص/٢٨، وتخريج الفروع للزنجاني: ص/٩٨، والقواعد لابن اللحام: ص/٤٩، والمختصر له: ص/٦٨، ومختصر الطوفي: ص/٢٤، وشرح الكوكب المنير: ١/٥٠١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٥٨.

قيل: الكفر مانع.

قلنا: ممكن الإزالة كالحدث.

قالوا: مع الكفر لا يصح / ق(٢٢/أ من أ) وبعده لا قضاء، فلا فائدة[1].

قلنا: تضعيف العذاب على الكافر، قالوا: لو كان واجباً لوجب القضاء.

قلنا: ممنوع إذ القضاء بأمر جديد، وإنما لم يؤمروا بالقضاء ترغيباً لهم.

وفـــرق قوم بين الأوامر والنواهي، واستدلوا: بأن النواهي من باب الترك، وهي لا تحتاج إلى النية، بخلاف الأوامر فإنها متعلقة بالأفعال، وهي لا تصح بدون النية.

---

(١) الخلاف الذي سبق لا أثر له في أحكام الدنيا؛ لأنه ما دام الكافر كافراً يمتنع منه الإقدام على الصلاة، ولا يجبر على فعلها، ولا يعاقب في الدنيا على تركها فلا يقاتلون بتركها جحوداً كما يقاتل المسلمون، وإذا أسلم الكافر لم يجب عليه القضاء، وإنما أثر ذلك الاختلاف في أحكام الآخرة، فإن الكافر إذا مات على كفره، فلا شك أنه يعاقب على ذلك، لكن هل يعاقب مع ذلك على تركه للصلاة، والزكاة وغيرهما، أو لا؟ وهو الخلاف الذي سبق ذكره، فمن قال: إنهم مأمورون بهذه العبادات قال: يعاقبون زيادة على تركهم الإيمان، ومن قال: إنهم غير مأمورين بها قال: إنهم لا يعاقبون إلا على ترك الإيمان فقط.

قلت: ويمكن حمل قول الذين قالوا بعدم تكليفهم بها على أحكام الدنيا أداء وقضاء. وحمل قول الذين قالوا بتكليفهم بها على أن اعتقادها من جملة مسمى الإيمان، فيعاقبون في الآخرة من هذه الناحية، وبهذا يكون الخلاف لفظيّاً.

راجع: المحصول: ١/ق/٢/٤٠٠، وشرح العضد: ١٢/١، وسلم الوصول: ٣٧٣/١.

واستصوبه بعض الفضلاء[١] محتجّاً: بأنه لا معنى لكون الإيمان شرطاً شرعيّاً لترك الزنى، أو لصحته[٢]، وليس بشيء؛ لأن الإتيان بالمأمور به، والاجتناب عن المنهي عنه للامتثال يتوقف على النية ليصير شرعيّاً، فلا تفاوت بين كف النفس وسائر الأفعال، فكما أن الإيمان شرط في الصلاة ليعتد بها شرعاً[٣]، فكذلك شرط لترتب الثواب على كف النفس الموعود بقوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠-٤١].

وقال طائفة: المرتد مكلف لاستصحاب أحكام الإسلام لا غيره[٤]، وقد عرفت عدم الفرق في النصوص.

---

(١) جاء في هامش (أ): «هو العلامة التفتازاني»، وراجع: حاشيته على شرح العضد على المختصر: ٢/١٢.

(٢) يعني لصحة الترك كي يكون صحيحاً شرعاً، بل لصحة الإيمان.

(٣) يرى الإمام الشاطبي: أن الإيمان ليس شرطاً للعبادة والتكليف، بل هو العمدة في التكليف؛ لأن معنى العبادة هو التوجه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح، وهذا فرع الإيمان، فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته شرطاً فيه؟! ثم يقول: «وإذا توسعنا في معنى الشرط، فيكون شرطاً عقليّاً، وليس شرطاً شرعياً، أو شرطاً في المكلف، وليس في التكليف». الموافقات: ١/١٨١، وانظر: حاشية التفتازاني على العضد: ٢/١٢-١٣، وتيسير التحرير: ٢/١٤٨-١٤٩.

(٤) نقل هذا القول القرافي عن القاضي عبد الوهاب المالكي وأنه قاله في الملخص ثم قال القرافي: «ومرَّ بي في بعض الكتب - لست أذكره الآن - أن الكفار وإن كانوا مخاطبين بفروع الشريعة، فالجهاد خاص بالمؤمنين لامتناع قتالهم - أي الكفار - أنفسهم». شرح تنقيح الفصول: ص/١٦٦. ويمكن أن يكون هذا مذهباً رابعاً في المسألة، وانظر التمهيد: ص/١٢٧.

ونقل المصنف عن والده: أن مناط الخلاف إنما هو خطاب التكليف وما يرجع إليه من الوضع، لا إتلاف الأموال ولا الجنايات، ولا ترتب آثار العقود[١]، فإن الكافر، والمسلم في ذلك سيّان.

وأقول: هذا كلام لا طائل تحته؛ لأن محل النزاع أن ما له شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط، أم لا؟ كما تقدم، وما لا خطاب تكليف فيه لا صريحاً، ولا ضمناً، فهو خارج عن البحث.

ثم مسألة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي: كالإيمان، والطهارة، وستر العورة للصلاة، وأما ما لا شرط له شرعي[٢] / ق(٢٢/ب من ب) يتوقف عليه: كالإتلاف والجنايات، وترتب آثار العقود - فلا وجه للاختلاف فيه[٣].

---

(١) لأن هذه الأحكام من خطاب الوضع الصرف، والكفار كالمسلمين فيها ما لم يكن الكافر حربياً، ولا بد من وجود الشروط، وانتفاء الموانع في معاملاتهم، والحكم بصحتها أو فسادها، وترتب آثار كل عليه من بيع، ونكاح، وطلاق، وغيرها، ويشهد لذلك أن الإمام أبا حنيفة قال بصحة أنكحتهم، مع قول أصحابه بعدم تكليفهم بالفروع في الأحكام التكليفية لا الوضعية.

راجع: أصول السرخسي: ٧٣/١، والإبهاج: ١٧٩/١، والقواعد لابن اللحام: ص/٥٥، والتمهيد: ص/١٣٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢١٢/١-٢١٣، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٣٢٥، ٣٧٥.

(٢) آخر الورقة (٢٢/ب من ب).

(٣) يرى العبادي أن تفصيل والد المصنف في محله، وأن اعتراض الشارح لا محل له، أما الإمام الزركشي فيرى أن كلام أصحاب الشافعي على إطلاقه، ولا وجه لتفصيل =

والحاصل: أن ما ذكره خارج عن محل النـــزاع، والله أعلم.

قوله: ((مسألة لا تكليف إلا بفعل)).

أقـــول: قد اختلف في متعلق النهي: ذهب الجمهور إلى فعل، وهو كف النفس عن الفعل المنهي عنه، خلافاً لأبي هاشم، ومن تبعه [فإنهم][1] قالوا: هو العدم، وهو نفي الفعل[2].

= والد المصنف، ولا تصح - عنده - دعوى الإجماع في الإتلاف والجنايات، بل الخلاف جار في الجميع، ثم ذكر أمثلة لذلك.

قلت: لعل والد المصنف أشار بكلامه إلى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف، بل قد يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٩/ب - ٢٠/أ)، والآيات البينات: ٢٩٠/١، وحاشية البناني على المحلي: ٢١٢/١.

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) لا خلاف أن المكلف به في الأمر الفعل، وأما المكلف به في النهي، فقد ذكر المصنف فيه أربعة مذاهب، والشارح ذكر ثلاثة، ثم أرجعها إلى مذهبين.

راجع: المستصفى: ٩٠/١، والمحصول: ١/ق٢/٥٠٥، وروضة الناظر: ص/٢٩، والإحكام للآمدي: ١١٢/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٧١، والمسودة: ص/٨٠، وشرح العضد: ١٣/٢، والإبهاج: ٧٠/١-٧١، والتمهيد: ص/٩٨-٩٩، ومختصر الطوفي: ص/١٧، وتشنيف المسامع: ق(٢٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢١٣/١، وتيسير التحرير: ١٣٥/٢، وفواتح الرحموت: ١٣٢/١، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص/٥٩.

وقال قوم: هو فعل الضد، وهذا هو عين المذهب المختار؛ إذ كف النفس من جزئيات فعل الضد[1].

قوله: «وقيل: يشترط قصد الترك»[2]، خارج عن محمل النزاع؛ لأن الكلام في متعلق النهي، وماذا يصح له عقلاً.

وأما مقارنة القصد، فإنما يعتد به لتحصيل الثواب[3]، فلا وجه له في معرض تقسيم المذاهب، ولذلك ترى المحققين لم يذكروا سوى قسمين، وهما الأول والثالث.

قال الإمام في «المحصول»: «المطلوب بالنهي - عندنا - فعل الضد، خلافاً لأبي هاشم»[4].

---

(١) هذا القول فيه تفصيل بين الترك المجرد المقصود لنفسه من غير أن يقصد معه ضده، فيكون التكليف فيه بالفعل: كالصوم، فالكف فيه مقصود ولهذا وجبت فيه النية، وبين الترك المقصود من جهة إيقاع ضده: كالزنى والشرب، فالمكلف فيه بالضد، وهذا التفصيل هو ظاهر كلام الإمام الغزالي.
راجع: المستصفى: ١/٩٠.

(٢) يعني يشترط في الإتيان بالمكلف به في النهي مع الانتهاء عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالاً، فيترتب العقاب إن لم يقصد.

(٣) وهي مسألة أخرى، وبقول الشارح واعتراضه على المصنف قال الزركشي والمحلي من قبله، غير أن العبادي رد على الشارح اعتراضه، و لم يرد على غيره ممن سبق ذكره.
راجع: تشنيف المسامع: ق(٢٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢١٦، والمسودة: ص/٨٠، والآيات البينات: ١/٢٩٣-٢٩٤.

(٤) المحصول: ١/ق/٢/٥٠٥، وانظر: شرح تنقيح الفصول: ص/١٧١.

البيضاوي: «مقتضى النهي - عندنا - فعل الضد، ثم قال - في جواب أبي هاشم حيث استدل على أن ترك الزنى مدح -: قلنا: المدح على الكف»[1]، اختار أنه فعل الضد، ثم حكم عليه وعينه بالكف، فقد صرح بأن الكف من الأضداد.

لنا: أن العدم غير مكلف به؛ لأنه غير مقدور لأن العدم الأصلي مستمر، فلا يكون للقدرة فيه أثر مستند إليها.

قالوا:[2] / ق(٢٢/ب من أ) يكفي في الأثر أن لا يفعل فيستمر، أو يفعل فلا يستمر[3].

قلنا: ممنوع؛ لأن الأثر هو الفعل الحاصل بعدما لم يكن، واستمرار الشيء بالمعنى المذكور لا يسمى أثراً، وإن اصطلح عليه، فلا يجدي؛ إذ الكلام في متعلق النواهي الواردة في كلام الشارع وتعيين ما كلف به.

وقد سبق أن متعلق الخطاب فعل المكلف، ولا ريب في أن استمرار العدم الأصلي لا يُعَدُّ من فعل المكلف قطعاً.

وتحقيق هذه المسألة - على هذا الوجه - مما لم يَحُمْ أحد حوله، والله الموفق.

---

(١) الإبهاج: ٢/ ٧٠، والابتهاج: ص/٧٥.

(٢) آخر الورقة (٢٢/ب من أ).

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «قائله المولى المحقق عضد الملة والدين عامله الله بما يليق به من جلائل النعم».

راجع: شرحه على المختصر: ٢/ ١٤.

قوله: «والأمر - عند الجمهور - يتعلق بالفعل قبل المباشرة».

أقول: هذه المسألة من غوامض مسائل الأصول[١].

ونحـــن نذكر ما قصده المصنف من نقل المذاهب، ونحقق الحق بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

ذكر أن الجمهور: على أن الأمر يتعلق بالفعل بعد دخول وقته قبل المباشرة على وجه الإلزام[٢].

---

(١) قال الإمام القرافي: «هذه المسألة لعلها أغمض مسألة في أصول الفقه، والعبارة فيها عسرة الفهم». شرح تنقيح الفصول: ص/١٤٦.
وقال المصنف: «المسألة من مشكلات المواضع، وفيها اضطراب في المنقول، وغور في المعقول». الإبهاج: ١/١٦٥.
وقد ذكر الزركشي بأن النقول فيها مضطربة.
راجع: تشنيف المسامع: ق (٢٠/أ).

(٢) للحكم تعلقان: تعلق موجود قبل دخول الوقت، وقبل تحقق شرائط التكليف التي منها وجود المكلف، فهذا التعلق معنوي، قديم، وهو عبارة عن الإعلام والإخبار بأن زيداً من الناس سيصير مأموراً بكذا، أو منهيّاً عن كذا عند وجوده واستيفائه لشرائط التكليف، والأمر والنهي في هذا التعلق حكمان، ولكن لا يطلق عليهما تكليف لعدم الإلزام فيهما لأن التكليف إلزام ما فيه كلفة، وهو ليس محل الخلاف في هذه المسألة.
التعلق الثاني: لا يتوجه إلى العبد إلا بعد استيفائه لشرائط التكليف من وجود، وبلوغ، وعقل، وفهم للخطاب - على رأي من يمنع تكليف الغافل - وقدرة على الفعل - على رأي من يمنع التكليف بالمحال، أو بما لا يطاق، وهذا تعلق =

ولـــو بـــدل لفظ الأمر بالتكليف كالشيخ ابن الحاجب[1] كان هو الصواب؛ إذ لا يتفاوت الأمر والنهي في ذلك.

ثم قـــال: والأكثر من الجمهور على الاستمرار حال المباشرة خلافاً للإمامين[2]، فإنه عندهما ينقطع، وإلا يلزم تحصيل الحاصل[3].

= تنجيزي حادث، وهو عبارة عن الإلزام بتحصيل الفعل المأمور به في الأمر، والإلزام بالكف عنه في النهي، وهذا هو محل الخلاف في هل يتوجه التكليف بالفعل قبل حدوثه، أو عند المباشرة، أو قبلها؟ وإذا توجه قبلها، فهل يستمر إلى وقتها، أو لا؟ على نحو ما ذكر الشارح، غير أنهم اتفقوا على أن التكليف لا يمكن بعد حدوث الفعل.

راجع: المعتمد: ١/١٦٥-١٦٧، والبرهان: ١/٢٧٦، والمستصفى: ١/٨٥، والمحصول: ١/ق/٢/٤٥٦، والإحكام للآمدي: ١/١١٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٤٦، والمسودة ص/٥٥، وشرح العضد: ٢/١٤، والإبهاج: ١/١٦٥، ونهاية السول: ١/٣٢٩، وتشنيف المسامع: ق (٢٠/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٧٧، ٢١٦، وتيسير التحرير: ٨/١٤١، وفواتح الرحموت: ١/١٣٤، وإرشاد الفحول: ص/٩-١٠.

(١) راجع: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢/١٤.

(٢) يعني إمام الحرمين، والغزالي.

راجع: البرهان: ١/٢٧٦، والمستصفى: ١/٨٥.

(٣) وقد رد الآمدي على الإمامين بأنه يلزم منه الأمر بإيجاد ما كان موجوداً، وهو ممنوع، أو بما لم يكن موجوداً، ودعوى إحالته نفس محل النـــزاع.

راجع: الإحكام له: ١/١١٣.

وقال قوم: لا يتوجه التكليف إلا عند المباشرة [١]، وحكم المصنف بأنه التحقيق[٢].

واستشكل: بأنه إذا كان التكليف عند المباشرة، فلمَ وقع اللوم قبلها؟

أجاب: بأنه لِيمَ على كف النفس عن الفعل، وذلك الكف منهيّ عنه.

هذا، وإن شئت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه، فاسمع لما يتلى عليك.

أقول: قد نقل عن الشيخ الأشعرى: أن القدرة الكاسبة للفعل مقارنة له ولا يجوز تقدمها؛ لأنها عرض، وعنده أن العرض لا يبقى زمانين[٣]، فلو تقدمت لزم وقوع الفعل بلا قدرة، وهو محال / ق(٢٣/أ من ب) فثبت أنها معه[٤]، فالتكليف بالفعل لا يكون إلا عند المباشرة لا قبله، وعلى هذا مشى جمهور الأصوليين.

---

(١) وما قبل ذلك إنما هو إعلام للعبد بأنه في الزمان الثاني - وهو وقت المباشرة - يكون مكلفاً بالفعل.

(٢) واختاره الإمام الرازي وحكاه عن الأشاعرة، ورجحه القاضي البيضاوي، وذكر إمام الحرمين أن هذا المذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل، واعتبر الآمدي القائل به شاذاً، كما ضعفه الأسنوي والبناني، وسكت عنه المحلي واكتفى بنسبته إلى المصنف.
راجع: البرهان: ٢٧٩/١، والمحصول: ١/ق/٢/٤٥٦، والإحكام ١١٣/١، والإبهاج: ١٦٥/١، ونهاية السول: ٣٣١/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢١٧/١.

(٣) سيأتي الكلام على هذه المسألة في آخر الكتاب ٣٨٢/٤.

(٤) راجع: البرهان: ٢٧٧/١، وتشنيف المسامع: ق (٢٠/ب).

وهـــذا باطل، بل لا يرتضي أحد من الناس بهذا المذهب فضلاً عن إمام أهل السنة.

وذلـــك؛ لأن هـــذا القول خارق للإجماع؛ إذ القاعد عند دخول الوقت مكلف بالقيام إلى الصلاة إجماعاً.

ومخالف لنص الكتاب مثل: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

ولأن مفهـــوم التكليف الذي هو الاقتضاء الجازم يستدعي الحصول في الزمان المستقبل، كما سبق تحقيقه في بحث الأحكام[١].

وعليه قاعدة اللغة، كما عرف في بحث الأمر والنهي، وسيحقق هناك[٢].

والذي ثبت عن الأشعري: أن القدرة مع الفعل حق، ولكن لا يلزم أن يكون التكليف معه، بل التكليف الذي هو الطلب سابق على المطلوب المقدور، فالطلب سابق، والمطلوب المقدور لاحق.

فـــإن قلت: إذا كان القدرة على الفعل معه، فالتكليف قبل القدرة تكليف بالمحال، والأشعري، وإن قال بجوازه لم يقل بوقوعه.

قلت: الاستطاعة عند الأشعري تطلق على القدرة المذكورة، وعلى ســـلامة الأســـباب والآلات، وصحة التكليف مبنية على الثانية لا على الأولى، فاندفع الإشكال.

---

(١) تقدم ١/٢٤٣-٢٤٦ وما بعدها.

(٢) سيأتي في بابه.

ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض المحققين[١]: من أن التكليف بالفعل ثابت قبل حصوله ومنقطع بعده اتفاقاً، وهل هو باق حال الحدوث؟

قال به / ق(٢٣/أ من أ) الشيخ، ومنعه إمام الحرمين والمعتزلة.

فإن قلت: فما الحق في المسألة - ما ذهب إليه الشيخ، أم الذي اختاره الإمام من الانقطاع؟

قلت: الحق ما ذهب إليه الشيخ، وبيان ذلك يتوقف على معرفة مقدمة، وهي أن التأثير هل هو معنى مغاير للأثر في الخارج، أم هو عينه؟

مختار الشيخ: أن الأثر عين التأثير في الخارج.

ولا شك أن التكليف موجود مع التأثير، وإلا لم يكن التأثير مكلفاً به، وإذا كان موجوداً معه - وهو عين الأثر عند الشيخ - فقد صح أن التكليف حال حدوث الأثر باق.

فإن قلت: كيف يتصور عدم بقاء التكليف بعد وقوع الفعل، والتكليف أزلي، وما ثبت قِدَمه امتنع عدمه؟

قلت: الزائل هو التكليف التنجيزي لا التعلق العقلي الأزلي كما تقدم مثله في المباحث السابقة.

فقد تبين بهذا التقرير أن الشيخ قائل بثبوت التكليف قبل الفعل، وهو مستمر حال الحدوث، ولم يتوجه إشكال على ما هو المختار عنده،

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): هو المولى المحقق عضد الملة والدين.

راجع: شرحه على المختصر: ١٤/٢.

والإشكال إنما كان ينشأ من عدم تحقيق معنى الاستطاعة، والحكم بالمغايرة بين التأثير والأثر في الخارج.

وإذا ظهر لك هذا علمت أن قول المصنف: لا يتوجه التكليف إلا عند المباشرة هو التحقيق، بمعزل عن التحقيق، وما تكلف بعده من تقدير السؤال والجواب مما لا معنى له، وكل ذلك إنما نشأ من عدم تحقيق معنى الاستطاعة، واغترَّ بظاهر قولهم: الاستطاعة مع الفعل.

قوله: «مسألة: يصح التكليف، ويوجد معلوماً للمأمور إثره».

أقــول: قد اختلف في أنه هل يصح التكليف بالفعل مع علم الآمر بانتفاء شرطه في وقته، أم لا؟

الجمهور على صحته، خلافاً لإمام الحرمين[1] / ق(٢٣/ب من ب) والمعتزلة[2].

---

(١) آخر الورقة (٢٣/ب من ب).

(٢) منشأ الخلاف في هذه المسألة هو: هل فائدة التكليف هي الامتثال فقط، أو الامتثال والابتلاء معاً؟ فذهب الجمهور إلى أن فائدة التكليف الامتثال والابتلاء، وبناء على هذا يصح التكليف بالفعل، مع علم الآمر بانتفاء شرطه.

وذهب المعتزلة إلى أن فائدته الامتثال فقط، وبناء على ذلك لا يصح التكليف بالفعل مع علم الآمر بانتفاء شرطه، وهو قول الجويني، وتظهر فائدة الخلاف في الـمُجامع في نهار رمضان إذا مات، أو جُن في أثناء النهار، هل تجب في تركته الكفارة؟ فعلى مذهب الجمهور نعم تجب في تركته، وعلى القول الآخر لا تجب؛ لأنه لم يكن مأموراً للعلم بانتفاء شرط وقوعه عند وقته. =

لنا: لو لم يصح لم يعلم إبراهيم وجوب الذبح لانتفاء شرطه في وقته، وهو عدم النسخ [نريد أن الآمر، وهو الله تعالى كان عالماً بانتفاء الشرط، مع أنه أوجب الذبح على إبراهيم وكلفه به](١).

لنا - أيضاً -: لو لم يصح ذلك لم يعص أحد؛ لأن كل فعل لم يصدر عن المكلف لا بد من انتفاء شرط من شروطه كمتعلق إرادة الله به مثلاً، فلو كان كل شرط علم الآمر عدم وجوده في وقت المشروط المأمور به مانعاً من التكليف لم تكن الصلاة المتروكة - عمداً - تاركها عاص؛ لأنه ليس مكلفاً بها؛ لأن الآمر عالم بانتفاء شرط في الوقت، وهو باطل إجماعاً.

المخالف: لو صح ما ذكرتم لزم التكليف بالمحال؛ لأن الفعل عند انتفاء شرطه ممتنع الوقوع، واللازم باطل.

قلنا: الإمكان الذاتي موجود؛ لأن الإتيان بالفعل في وقته أمر متعارف عادة، وذلك كاف في صحة التكليف.

وأما الإمكان: بمعنى استجماع الشرائط، فهو الذي وقع النزاع فيه.

= راجع: الإحكام للآمدي: ١/١١٨، والمسودة: ص/٥٢، ٥٤، ونهاية السول: ١/٣٤٣، والقواعد لابن اللحام: ص/١٨٩، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢١٨، وفواتح الرحموت: ١/١٥١، وتيسير التحرير: ٢/٢٤٠، وتشنيف المسامع: ق(٢١/أ)، وشرح الكوكب المنير: ١/٤٩٦، وإرشاد الفحول: ص/١٠.

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

قالوا: لو صح لصح، مع علم المأمور - أيضاً - وهو باطل اتفاقاً.

قلنا: الفرق ظاهر؛ لانتفاء فائدة [التكليف][1] هنا بخلافه هناك؛ إذ لا معنى للتكليف مع علم المأمور بأنه لا يقع؛ لانتفاء شرطه لأن الغرض من التكليف هو الابتلاء، ومع علم المأمور بانتفاء شرط الفعل لم يعقل ابتلاء، هذا تقرير الكلام على ما عليه المحققون.

وقد خالف المصنف في الشق الثاني، وجوز[2] / ق(٢٣/ب من أ) علم المأمور - أيضاً - بانتفاء الشرط[3]، وقد عرفت الفرق بينهما.

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) آخر الورقة (٢٣/ب من أ).

(٣) واختاره من قبل المصنف المجد بن تيمية حيث قال - بعد ذكره الخلاف في المسألة الأولى:- «وينبغي على مساق هذا أن نجوزه، وإن علم المأمور أنه يموت قبل الوقت، كما يجوز توبة المجبوب من الزنى، والأقطع من السرقة، وتكون فائدته العزم على الطاعة بتقدير القدرة...» المسودة ص/٥٣.

واستند المصنف - في اختياره المذكور - إلى مسألة فقهية، وهي: أن من علمت بالعادة، أو بقول المعصوم ﷺ أنها تحيض في أثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم، أو لا؟

فالأظهر الوجوب لأن الميسور لا يسقط بالمعسور، واختاره الغزالي وغيره، وقالت المعتزلة لا يجب لأن صوم بعض اليوم غير مأمور به.

قلت: جمهور الأصوليين أطبقوا على المنع، ونقل الآمدي والصفي الهندي الاتفاق على عدم صحة التكليف بذلك ورجحه المحلي وغيره.

راجع: الإحكام: ١/١١٩، والعضد على المختصر: ٢/١٧، وتشنيف المسامع: ق (٢١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٢٠.

وأما عند جهل الآمر حيث يتصور الجهل[١]، فالاتفاق على جوازه.

قوله: «خاتمة: الحكم قد يتعلق على الترتيب».

أقول: قد ختم مقدمة الكتاب بمسألة فرعية خارجة عن الفن؛ لاشتمالها على نوع غرابة، جريانها في أكثر الأحكام.

وهي أن الحكم قد يتعلق بفعل المكلف، مع اشتراط الترتيب، فيحرم الجمع: كأكل المذكّى مع أكل الميتة، إذ جواز أكل الميتة مشروط بعدم الظفر بالمذكّى.

أو يباح: كالوضوء مع التيمم، فإن الجمع بينهما مباح.

ومعناه: أنه لو أتى به على وجه التعليم لشخص، أو على وجه التعلم يباح له ذلك، ولا يأثم [لا أن][٢] التيمم مع الوضوء غير صحيح شرعاً.

أو يسن الجمع: كالجمع بين خصال الكفارة، فإن الواحد واجب، والإتيان بالجميع مستحب.

وقد يتعلق الحكم على سبيل البدل، ويحرم الجمع: كتزويج المرأة من كل من الخاطبين، فإن الجمع حرام، ومن كل بدل الآخر جائز، والله أعلم.

---

(١) بأن ينتفي شرط وقوعه عند وقته، وهذا يكون إذا كان الآمر غير الشارع كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غداً، فهذا متفق على صحته ووجوده.

راجع: المحصول: ١/ق/٢/٤٦٢، والمحلي وحاشية البناني عليه: ١/٢٢٠.

(٢) جاء في (ب): «لأن...» والمعنى غير صحيح والمثبت من (أ) هو الصواب سياقاً ومعنًى، مع أنه جاء في هامش (أ): «ألف أن، ولفظ غير وجدهما ملحقتين بين الأسطر في نسخة المصنف، والظاهر أن إحداهما كافية عن الأخرى فليتأمل، بل لا بد منهما معاً».

قلت: والعبارة الأخيرة، وهي «بل لا بد منهما معاً» هي الصواب كما سبق.

الكتاب الأول

في الكتاب ومباحث الأقوال



الكتاب الأول
في الكتاب ومباحث الأقوال

قوله: ((الكتاب الأول في الكتاب)).

أقـول: لـمّا فرغ من المبادئ والمقدمات التي تنبني عليها مسائل الفن، شـرع فيها وابتدأ بالأبحاث المتعلقة بالكتاب؛ لأن مرجع الأدلة كلها إليه، بل إلى الكلام النفسي[١] القائم بذاته - تعالى - كما سنحققه عن قريب.

والكتاب - لغة -: مصدر بمعنى المكتوب[٢] غلب على كتاب الله - تعـالى المنـزل على نبينا عليه أفضل الصلاة وأكمل التسليم - في عرف الشرع، كما غلب عند أهل العربية على كتاب سيبويه[٣].

---

(١) هذا هو قول الأشاعرة وابن كلاب وقد تقدم الإشارة إلى ما هو الصحيح في المسألة، وسيأتي زيادة توضيح لها في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

(٢) راجع: مختار الصحاح: ص/٥٦٢، والمصباح المنير: ٥٢٤/٢.

(٣) هو عمرو بن عثمان بن قنبر إمام البصريين أبو بشر، كان علامة حسن التصنيف، جالس الخليل وأخذ عنه، صنف الكتاب في النحو، وهو من أجل ما ألف في هذا الفن، وتوفي سنة (١٨٠هـ).

راجع: طبقات النحويين: ص/٦٦، وإنباه الرواة: ٣٤٦/٢، والبلغة: ص/١٧٣، وبغية الوعاة: ٢٢٩/٢، وشذرات الذهب: ٢٥٢/١.

ويستعمل مرادفاً للقرآن، لكن القرآن أشهر منه، ولهذا فسره به.

وهو كلام الله المنـــزل على رسوله محمد، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا نقلاً متواتراً للإعجاز بسورة منه[١].

فبعضهم: جمع الصفات كلها للتوضيح[٢].

وبعضهم: اقتصر على الإنزال والكتابة في المصاحف /ق(٢٤/أ من ب)؛ لأن المقـــصود معـــرفته بصفاته المشهورة عند من لم يشاهد التحدي من النبوة[٣].

وبعـــضهم: اعتـــبر الإنزال والإعجاز، إذ الكتابة، والنقل ليسا من الأوصاف اللازمة، وإليه نحا المصنف[٤].

فقوله: «اللفظ المنـــزل». يشمل الكتب السماوية بأسرها، وقوله: «على محمد»، يخرجها.

---

(١) هذا التعريف اختاره التفتازاني في التلويح: ١/٢٦.

(٢) راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٢/٧، والتعريفات: ص/١٧٤، وتيسير التحرير: ٣/٣-٤، والمذكرة للشيخ الشنقيطي: ص/٧٠، وإمتاع العقول: ص/٢٧.

(٣) راجع: أصول السرخسي: ١/٢٧٩، والمستصفى: ١/١٠١، وروضة الناظر: ص/٣٤، والإحكام للآمدي: ١/١٢٠، وكشف الأسرار: ١/٢١-٢٢، وفواتح الرحموت: ٢/٧، وإرشاد الفحول: ص/٢٩.

(٤) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/١٨-١٩، والإبهاج: ١/١٩٠، ونهاية السول: ٢/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٢٣، وتشنيف المسامع: ق(٢١/ب)، ورفع الحاجب: (١/ق/١٢٠/أ)، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٨٧.

وقوله: «للإعجاز»، يخرج الأحاديث القدسية؛ لأنها منزلة من عند الله، لكن ليست للإعجاز، إذ نظم ذلك غير معجز ولا مصون عن تصرف الغير.

وقوله: «بسورة منه» تعميم لمعنى الإعجاز في أجزائه، وتخصيص للقدر المتحدى به.

والمراد: أقصر سورة منه؛ لأن السورة - وإن كانت نكرة في الإثبات - لكن أريد بها العموم، كما لا يخفى.

والسورة: طائفة من القرآن مترجم أولها وآخرها[١] توقيفاً، أقلها ثلاث آيات[٢]. والقيد الأخير لإخراج الآية، وإطلاق السورة أعم من أن تكون سورة أو مقدارها، فهو من عموم المجاز.

---

(١) جاء في هامش (أ): «واستشكله العلامة التفتازاني ولم يجب بشيء، فزاد المؤلف: أقلها ثلاث آيات، فاندفع النقض بالآية، إذا الآية، وإن كانت مترجمة أولها وآخرها، ولكن الآية لا تشتمل على آية أخرى هـ».

وراجع: التلويح على التوضيح: ٢٧/١، وحاشية التفتازاني على العضد: ١٨/٢-١٩.

(٢) هذا التعريف للجعبري، والسورة تهمز ولا تهمز، وسميت بذلك قيل: لأنها تحيط بآياتها كإحاطة السوار بالساعد، وقيل: لارتفاعها، وعلو منزلتها لكونها كلام الله تعالى، كقول النابغة:

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب

وقيل: لتركيب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد والتركب، ومنه: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١].

راجع: البرهان للزركشي: ٦٣/١، ٢٦٤/٢، والإتقان للسيوطي: ١٥٠/١، وأسرار ترتيب القرآن: ص/٦٨، وديوان النابغة: ص/١٣.

وقوله: «منه» صفة سورة، أي: من جنس المنزل إذ المراد بالمنزل أعم من الكل والبعض، فإن القرآن يطلق على الكل المجموعي، وكل بعض منه، وهو المناسب للغرض الأصولي؛ إذ الاستدلال على الأحكام إنما هو بالأبعاض لا غير، وإنما وصف السورة؛ لأن السورة أعم من أن تكون في القرآن، أو غيره بدليل سورة الإنجيل.

فإن قلت: / ق(٢٤/أ من أ) إذا كان المراد البعض، فيتناول كل بعض ولو حرفاً، وليس كذلك قطعاً، وإن أريد قدر معين، فما ذلك، وما الدليل على ذلك التعيين[1]؟

قلت: أريد بعض معين، وذلك هو المقدار الذي يصلح أن يكون مآخذ الحكم، قلَّ لفظه أو كثُر، وغرض الأصولي قرينة المقام.

ثم قوله: «المتعبد بتلاوته» مما لم يتعرض له المحققون، وهو غير محتاج إليه إذ منسوخ التلاوة لم يخف على أحد حتى الصبيان يعلمون أنه ليس بقرآن، ولا ثبت أنه كان قرآناً؛ لأن طريق ثبوت مثله التواتر، ولا تواتر فيه أنه كان فنسخ، بل نقل ذلك الخبر آحاداً.

واعلم أن القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى - وهي صفة تنافي السكوت والآفة - وبين اللفظ المتلو على ألسنة العباد الحادث.

---

(١) جاء في هامش (أ): «هذا السؤال استشكله العلامة التفتازاني في التلويح، فأجاب عنه المؤلف بهذا الجواب».
وراجع: التلويح: ١/٢٧.

وعلى الأول: كل منهما عَلَم شخصي لذلك المعنى القائم بذاته تعالى.

وعلى الثاني: عَلَم جنس لاختلاف المحال، وهي ألسنة العباد، إذ اختلاف المحال ينافي التشخص؛ لأن البياض القائم بالورق غير البياض القائم بالثلج بلا ريب واللفظ حقيقة في كلا المعنيين، والمنكر لأحدهما كافر؛ لانعقاد الإجماع على ذلك.

ومن قال[١] بتشخصه بالمعنى الثاني يلزمه أن لا يكون ما يقرأه زيد وعمرو قرآناً ضرورة انتفاء التشخص، وهو باطل قطعاً.

قوله: «ومنه البسملة أول كل سورة - غير براءة - على الصحيح».

أقول: نقل عن الشافعي رضي الله عنه في كون البسملة من القرآن قولان.

وللأصحاب طريقان: إحداهما: أن له قولين في كل سورة، وأصحها: أن له قولاً واحداً في الفاتحة، وهو: أنها آية مستقلة فيها، وفي البواقي قولين، وذلك: لأن الأحاديث في الفاتحة كثيرة جداً بخلاف سائرها.

ومن الأصحاب من حمل[٢] / ق(٢٤/ب من ب) القولين على كونها مستقلة، أم مع ما بعدها آية؟

---

(١) جاء في هامش (أ): «ذكره صدر الشريعة، وتبعه المحلي».

راجع: التوضيح لمتن التنقيح: ١/٢٨، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٢٤.

(٢) آخر الورقة (٢٤/ب من ب).

قال بعض المحققين[(١)]: هذا هو الأصح لتكون القرآنية مقطوعاً بها، ويكون النظر والاجتهاد في كونها آية مستقلة، أم مع ما بعدها؟ وهو كلام في غاية المتانة، وعلى كلا التقديرين لفظة «من» في كلام المصنف تبعيضيه[(٢)].

لنا - على المختار وهو أنها من القرآن -: اتفاق الصحابة على كِتْبتها في المصاحف العثمانية كلها، ولا إجماع يوجد من الصحابة على حكم شرعي مثل هذا؛ لأن كِتْبة المصاحف كان بعد مشاورات،

---

(١) جاء في هامش (أ): «هو العلامة التفتازاني هـ».

وراجع: حاشيته على مختصر ابن الحاجب: ٢١/٢.

(٢) اتفق العلماء على أن البسملة بعض آية من القرآن في سورة النمل في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠].

ثم اختلفوا في غير ذلك:

فذهب عطاء، والشعبي، والزهري، والثوري، وابن المبارك، وأحمد في رواية، وإسحاق، وأبو عبيد، وداود، ومحمد بن الحسن، والأرجح عند أبي حنيفة وأكثر القراء السبعة إلى أن البسملة آية من القرآن.

وذهب مالك وأصحابه، والأوزاعي، وابن جرير الطبري، وبعض الحنفية، ورواية عن أحمد، وهو قول القاضي الباقلاني، ومكي بن أبي طالب إلى أن البسملة ليست بقرآن كلية.

وذهب البعض إلى أنها من الفاتحة، وهي رواية عن أحمد، اختارها من أصحابه ابن بطة، وأبو حفص العكبري، وبالنسبة لمذهب الشافعي، فقد كفانا الشارح بياناً وتحقيقاً له.

راجع: صحيح ابن خزيمة: ٢٤٨/١، وتفسير الطبري: ٣٧/١، وشرح السنة للبغوي: ٥٢/٣، وزاد المسير: ٧/١، والكشف عن وجوه القراءات السبع: ١٥/١-٢٤، والمجموع للنووي: ٣٣٣/٣-٢٤٠، وشرح مسلم له: ١١٣/٤، ومجموع الفتاوى: ٣٩٩/١٣، وتفسير ابن كثير: ١٧/١، وتفسير الشوكاني: ١٧/١، وأصول السرخسي: ٢٨٠/١، والمستصفى: ١٠٢/١، وتيسير التحرير: ٧/٣، وإرشاد الفحول: ص/٣١.

ومراجعات بحيث لم يكد يخفى على أحد، وبدون ذلك لم يرضوا حيث لم يكن قرآناً كالنقط والشكل.

والحق: أن هذا الإجماع يدل على كونه قرآناً، وأما على كونه آية في موضع، فلا.

والدليل على كونها آية من كل سورة، الأحاديث الواردة: كقول ابن عباس: ((سرق الشيطان من الناس آية))[1].

وحديث أبي هريرة[2]: «سورة الفاتحة سبع آيات أولهن بسم الله الرحمن الرحيم»[3].

---

(١) حسب تتبعي المحدود لم أعثر على مرجع لهذا الأثر بهذا اللفظ، ولكنه قد ورد عن ابن عباس بأنها آية من الفاتحة.
راجع: السنن الكبرى للبيهقي: ٢/٤٤-٤٥، والمصادر التي سبق ذكرها آنفاً.

(٢) هو عبد الرحمن بن صخر الدوسي صاحب رسول الله ﷺ، قدم المدينة سنة سبع، وأسلم، وشهد خيبر مع رسول الله ﷺ، وكُنِّيَ بأبي هريرة لأنه وجد هرة، فحملها في كمه، ولزم رسول الله ﷺ رغبة في العلم، وشهد له في العلم والحرص عليه، ودعا له بالحفظ، فكان أحفظ الصحابة حيث روى من حفظه أربعة وسبعين وثلثمائة وخمسة آلاف حديث، وروى عنه أكثر من ثمانمائة رجل، وتوفي بالمدينة (سنة ٥٧هـ).
راجع: الإصابة: ٤/٢٠٢، والاستيعاب: ٤/٢٠٢، وصفة الصفوة: ١/٦٨٥، ومشاهير علماء الأمصار: ص/١٥، وشذرات الذهب: ١/٦٣.

(٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: أنه كان يقول: «الحمد لله رب العالمين سبع آيات إحداهن بسم الله الرحمن الرحيم، وهي السبع المثاني، والقرآن العظيم، وهي أم القرآن، وهي فاتحة الكتاب».
والحديث رواه أحمد، والدارقطني، والبيهقي، واللفظ السابق له. =

وحديث أم سلمة[١]: «قرأ رسول الله ﷺ الفاتحة، وعد البسملة آية منها»[٢]، وعليه قراء الكوفة، ومكة، وجم غفير من الفقهاء.

= وقد أعل الحديث ابن القطان بالتردد رفعاً ووقفاً، وصحح غير واحد من الأئمة وقفه على رفعه، كما تكلم فيه ابن الجوزي من أجل عبد الحميد بن جعفر، فإن فيه مقالاً، ولكن قواه بمتابعة نوح له، وإن كان نوح رواه موقوفاً، ولكن له حكم المرفوع إذ لا دخل للاجتهاد في عد آي القرآن، قال الحافظ: رجاله ثقات، وصححه الدارقطني.
راجع: مسند أحمد: ٤٤٨/٢، وسنن الدارقطني: ٣١٢/١، والسنن الكبرى للبيهقي: ٤٥/٢، وتلخيص الحبير: ٢٣٣/١، والدر المنثور: ٣/١.

(١) هي أم المؤمنين هند بنت أبي أمية حذيفة بن المغيرة المخزومية، وأمها عاتكة بنت عامر، كنيت بابنها سلمة بن أبي سلمة عبد الله بن عبد الأسد، هاجرت مع أبي سلمة إلى الحبشة الهجرتين، وخرج أبو سلمة إلى أحد فأصيب عضده بسهم، ثم برأ الجرح، فأرسله رسول الله ﷺ في سرية، فعاوده الجرح، ومات منه، فاعتدت أم سلمة، ثم تزوجها رسول الله ﷺ، لها مناقب كثيرة، وتوفيت (سنة ٥٩هـ)، وقال ابن حجر وابن العماد: (سنة ٦١هـ) وهي آخر أمهات المؤمنين وفاة، ودفنت بالبقيع.
راجع: الإصابة: ٤٥٨/٤، والاستيعاب: ٤٥٤/٤، وتهذيب الأسماء واللغات: ٣٦١/١، والخلاصة: ص/٤٩٦، وشذرات الذهب: ٦٩/١.

(٢) عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ: «كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم... إلى آخر السورة، ثم قالت: فقطعها آية، آية، وعدها عد الأعراب، وعد بسم الله الرحمن الرحيم آية...» والحديث رواه الدارقطني، والبيهقي، واللفظ المذكور للأول، ولكن في سنده ضعف، لأن فيه عمر ابن هارون البلخي، وهو متروك الحديث عند أحمد، وابن مهدي، والنسائي، ووصفه يحيى بالكذب، وضعفه علي، والدارقطني، وقال أبو داود: غير ثقة، وبنحوه قال البيهقي، وأعل الطحاوي الخبر بالانقطاع، لأن ابن أبي مليكة لم يسمعه من أم سلمة.
راجع: سنن الدارقطني: ٣٠٧/١-٣٠٨، والسنن الكبرى للبيهقي: ٤٤/٢، وتلخيص الحبير: ٢٣٢/١.

قيل: شرط كونها آية من السور أن يتواتر ذلك في جميع محالها على أنها قرآن و لم يتواتر ذلك.

ويحتمل - حينئذ - أن تكون آية فردة أنزلت للفصل كما هو عند الحنفية[١]، فلا يثبت[٢] / ق(٢٤/ب من أ) مدعاكم.

قلنا: إجماع قراء مكة والكوفة كاف في ذلك.

فإن قلت: إذا تواترت قرآناً عند طائفة يجب أن يكفر منكر ذلك، كما هو الشأن في سائر القطعيات.

أجيب: بأن منكر القطعي إنما يكفر حيث يخلو المقام عن الشبهة، وأما عند قوة الشبهة لم يوجب التكفير، وفي البسملة الشبهة قوية من الجانبين، فامتنع التكفير.

هذا، وأنا أقول: لو تأمل الفريقان حق التأمل لم يقع نزاع في البسملة أصلاً.

وتحقيق ذلك: أن الفريقين متفقان على أن التواتر عند طائفة لا يستلزم أن يكون عند طائفة أخرى متواتراً، كما في القراءات المتواترة؛ لأن الإجماع على أن من قرأ بإحدى القراءات السبع، فقد قرأ كلام الله حقاً.

---

(١) الصحيح عند الأحناف - كما تقدم - أن البسملة من القرآن، قال السرخسي: «قلنا: قد ذكر أبو بكر الرازي رحمه الله أن الصحيح من المذهب عندنا أن التسمية آية منزلة من القرآن، لا من أول السورة ولا من آخرها، كتبت للفصل بين السور في المصحف بخط على حدة...» أصول السرخسي: ١/٢٨٠-٢٨١.

(٢) آخر الورقة (٢٤/ب من أ).

وإذا كان أحد القراء السبعة[١] مخالفاً للباقين، وخلافه غير قادح - في كـــون قـــراءته قطعية، وما يقرأه هو القرآن الذي نزل به جبريل على رســـول الله ﷺ، فكـــيف بالبسملة التي اتفق ابن كثير[٢]، والكسائي[٣]،

(١) القراء السبعة: هم عبد الله بن عامر الشامي اليحصبي قاضي دمشق المتوفى (سنة ١١٨هـ)، وزبان بن العلاء أبو عمرو البصري المتوفى (سنة ١٥٤هـ)، وحمزة بن حبيب بن عمارة الزيات الكوفي المتوفى (سنة ١٥٦هـ)، ونافع بن عبد الرحمن الليثي المتوفى (سنة ١٦٩هـ).

وابن كثير وعاصم والكسائي، وستأتي ترجمتهم.

راجع: البدور الزاهرة: ص/٧ -٨، والنشر في القراءات العشر: ١/٩٩ وما بعدها.

(٢) هو عبد الله بن كثير بن عمرو بن عبد الله بن زاذان بن فيروزان بن هرمز، الإمام العلم مقرئ مكة، أبو معبد، أحد القراء السبعة، الكناني الداري، المكي مولى عمرو ابن علقمة، كان رجلاً مهيباً، فصيحاً، مفوهاً، واعظاً كبير الشأن، وثقه النسائي ويحيى بن معين وابن سعد وغيرهم، مات (سنة ١٢٠هـ أو ١٢٢هـ).

راجع: طبقات القراء: ١/٤٤٣، والجرح والتعديل: ٥/١٤٤، وتهذيب الكمال: ص/٧٢٦، وطبقات خليفة: ص/٢٨٢، والتاريخ الكبير: ٥/١٨١، والتاريخ الصغير: ١/٢٠٤، وتهذيب التهذيب: ٥/٣٦٧، وسير أعلام النبلاء: ٥/٢١٨.

(٣) هو علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء الكوفي، أبو الحسن المعروف بالكسائي، أحد القراء السبعة، كان إماماً في النحو، واللغة، والقراءات، ولم يكن له في الشعر يد، وكان يؤدب الأمين بن الرشيد ويعلمه، استوطن بغداد، له مؤلفات منها: معاني القرآن، ومختصر في النحو، والقراءات، ومقطوع القرآن وموصوله، والنوادر، وتوفي (سنة ١٨٩هـ).

راجع: طبقات النحويين: ص/١٢٧، والمعارف: ص/٥٤٥، ومعرفة القراء الكبار: ١/١٠٠، وطبقات القراء: ١/٥٣٥، وطبقات المفسرين: ١/٣٩٩، ووفيات الأعيان: ٢/٤٥٧، ومرآة الجنان: ١/٤٢١، وإنباه الرواة: ٢/٢٥٦.

وعاصـــم[1] على كونها قرآناً، وهل بعد هذا التأمل أحد يجترئ على أن ينكر كونها قرآناً وآية من كل سورة؟

وهذا تحقيق تفردنا به لم يعرج عليه أحد قبلنا والله الموفق.

قوله: «لا ما نقل آحاداً».

أقـــول: ما نقل آحاداً ليس بقرآن قطعاً[2]؛ لانعقاد الإجماع على أن التواتـــر شـــرط في إطلاق لفظ القرآن، والإجماع على أحد قولي العصر الأول يُلْحِق القول الآخر بالعدم: كالإجماع على منع بيع أم الولد[3].

---

(١) هو عاصم بن بهدلة بن أبي النجود، أبو بكر الأسدي مولاهم الكوفي، شيخ القراء بالكوفة، وأحد القراء السبعة، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة، جمع بين الفصاحة والإتقان والتحرير، كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وقد وثقه أحمد، وأبو زرعة، وجماعة، ووصف بالصلاح والاستقامة، وخرَّج له أصحاب الكتب الستة، وتوفي (سنة ١٢٧هـ).

راجع: معرفة القراء الكبار: ١/٧٣، وطبقات القراء: ١/٣٤٦، وميزان الاعتدال: ٢/٣٥٨، والخلاصة: ص/١٨٢، وشذرات الذهب: ١/١٧٥.

(٢) وذلك: كأيمانهما في قراءة: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما» فأيمانهما ليس من القرآن.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٢٢٨.

(٣) اتفق أهل العلم على أن الرجل إذا اشترى جارية شراء صحيحاً، ووطئها، وأولدها ولداً: أن أحكامها – في أكثر أمورها – أحكام الإماء، وقد اختلف الصدر الأول في ما لسيدها من بيعها، وهبتها:

فالجمهور: منع بيعها كعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعمر بن عبد العزيز، وعطاء بن أبي رباح، ومجاهد، وسالم، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي، والزهري، وهو قول أصحاب الرأي، ومالك، وسفيان الثوري، والحسن بن صالح، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي عبيد، وأبي ثور رضي الله عنهم جميعاً. =

فقول المصنف: «على الأصح»[1]، كان الواجب عدم ذكره، مع أنه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به[2].

= وأجاز بيعها علي، وابن عباس رضي الله عنهما.

وقال ابن مسعود: تعتق في نصيب ولدها، وهو مروي عن ابن الزبير، وابن عباس، لكن الإجماع قد نقل على الأول من الأقوال، فصار ما عداه كالمعدوم، وهو الذي ذكره الشارح.

راجع: الموطأ: ص/٤٨٥، والأم: ٨٨/٦، والمصنف: ٢٨٧/٧، والسنن الكبرى: ٣٤٢/١٠-٣٤٨، والإشراف لابن المنذر: ٣٧٥/١، والمبسوط: ١٤٩/٧، وسنن أبي داود: ٣٥١/٢-٣٥٢، وسنن ابن ماجه: ٢٠٤/٢، ومعالم السنن: ٤١٠/٥، والمنتقى: ٢٣/٦، وبداية المجتهد: ٣٩٢/٢، والمهذب: ١٩/٢، والمغني لابن قدامة: ٥٣٠/٩، والهداية: ٦٨/٢.

(١) وذلك لأن القرآن في إعجازه الناس عن الإتيان بمثل أقصر سورة منه، تتوفر الدواعي على نقله تواتراً.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢٢٨/١، وهمع الهوامع شرح لمع اللوامع: ص/٦٥.

(٢) قلت: قد رد العلامة العبادي على اعتراض الشارح على المصنف: بأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، والمصنف حفظ وعلم الخلاف، وما ذنبه إذا لم يعلم الكوراني ذلك؟ غير أن الإمام الزركشي قد سبق الكوراني في الاعتراض على المصنف قائلاً: «بأن حكاية الخلاف في هذا على الإطلاق لم أره في شيء من كتب الأصول، مع كثرة التتبع...» ثم عقب على ذلك بقوله: ثم رأيت الخلاف مصرحاً به في كتاب الانتصار للقاضي أبي بكر، فقال ما نصه: «وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين: يجوز إثبات قرآن، وقراءة - حكماً لا عِلْماً - بخبر الواحد دون الاستفاضة، وكره أهل الحق ذلك، وامتنعوا منه». تشنيف المسامع: ق(٢٢/أ). ويمكن القول: بأن ثبوت ما هو من القرآن بحسب أصله لا خلاف في اشتراط التواتر فيه، وأما بحسب كله ووضعه =

وقــد نقل الإمام - المتفق على كمال دينه، وعلمه العالم الرباني - النووي[1] اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ يستتاب، ولا تجوز القراءة به في وقت من الأوقات[2].

= وترتيبه، فهو محل خلاف هل يشترط فيه التواتر، أو يكفي فيه نقل الآحاد؟ فهذا الذي يُحَرَّر فيه النـــزاع المذكور، ولعل كلام المصنف ينصب على هذا القسم.
راجع: الآيات البينات: ٣٠٩/١، وتشنيف المسامع: ق(٢٢/أ - ب).

(١) هو الإمام يحيى بن شرف النووي، شيخ الإسلام أبو زكريا، أستاذ المتأخرين، قال السبكي: «كان يحيى - رحمه الله - سيداً حصوراً، وليثاً - على النفس - هصوراً، وزاهداً لم يبال بخراب الدنيا إذا صيَّر دينه ربعاً معموراً، له الزهد، والقناعة، ومتابعة السالفين من أهل السنة والجماعة، والمصابرة على أنواع الخير لا يصرف ساعة في غير طاعة، هذا مع التفنن في أصناف العلوم، فقهاً، ولغة، ومتون حديث، وأسماء رجال».
له مصنفات نفيسة منها: رياض الصالحين، وشرح صحيح مسلم، والأذكار، والأربعين في الحديث، والمجموع شرح المهذب، وتهذيب الأسماء واللغات، وطبقات الفقهاء وغيرها، توفي (سنة ٦٧٦هـ).
راجع: طبقات السبكي: ٣٩٥/٨، وتذكرة الحفاظ: ١٤٧٠/٤، وطبقات الأسنوي: ٤٧٦/٢، والبداية والنهاية: ٢٧٨/١٣، وطبقات الحفاظ: ص/٥١٣، والدارس في أخبار المدارس: ٢٥/١، وشذرات الذهب: ٣٥٤/٥، وطبقات ابن هداية الله: ص/٢٢٥.

(٢) ذكر النووي: بأن الإمام الحافظ أبا عمر بن عبد البر نقل إجماع المسلمين على أنه لا تجوز القراءة بالشاذة، وأنه لا يُصلَّى خلف من يقرأ بها، وذكر النووي اتفاق الفقهاء على استتابة من قرأ بالشاذة، وأتى بأمثلة على ذلك.
راجع: التبيان في آداب حملة القرآن: ص/٥٢-٥٣، ٩٩، والمجموع شرح المهذب: ٣٩٢/٣، والنشر في القراءات العشر: ١٦/١-١٧.

ومـــن الشارحين[١] من قال: إنه كان متواتراً في العصر الأول لعدالة ناقليه، ويكفي التواتر فيه.

قلت: ليت شعري مَنْ نقل أنه كان متواتراً؟! وأيُّ عدل نقله[٢]؟

قوله: «والسبع متواترة».

أقول: القراءات السبع المشهورة[٣] بين الأمة متواترة بلا نزاع [٤]، وإنما

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «هو المحلي».
راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٢٢٨.

(٢) قلت: هذا القول الذي قاله المحلي ليس هو اختياره، حتى يعترض عليه، وإنما ذكره كتعليل للقول الثانـــي الذي ذكره بصيغة التضعيف، مع أن قوله: لعدالة ناقليه، أي: أن الناقل – للآحاد المذكورة قرآناً – عدل ، وعدالته تقتضي أنه لو لم يكن متواتراً في العصر الأول ما نقله قرآناً لأن نقله قرآناً، مع عدم وجود شرطه من التواتر المذكور ينافي عدالته، وليس معناه: أن بعض العدول نقل أنه كان متواتراً في العصر الأول.
راجع: المحلي: ١/٢٢٨، وهمع الهوامع: ص/٦٥، والآيات البينات: ١/٣١٠.

(٣) وهي التي عرفت عن القراء السبعة: عبد الله بن عامر، وابن كثير، وعاصم، وأبي عمرو، وحمزة، ونافع، والكسائي مرتبين حسب وفياتهم، وترجم لهم سابقاً.
راجع: الإقناع في القراءات السبع: ١/٥٥، والنشر في القراءات العشر: ١/٩٩، وما بعدها، والبدور الزاهرة: ص/٧، وتحفة الإخوان: ص/٣٦.

(٤) لأنها مروية بالتواتر عن النبي ﷺ، إلينا، نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عن مثلهم وهلم جراً، وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة، أعني القول بتواترها، إلا ما حكي عن المعتزلة من أنها آحاد، أو ما نقل عن صاحب البديع من الحنفية – وهو مظفر الدين أحمد ابن علي المعروف بابن الساعاتي البغدادي الحنفي المتوفى (سنة ٦٩٤هـــ) – من أنها مشهورة.
راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٢٢٨، ومختصر الطوفي: ص/٤٦، وهمع الهوامع: ص/٦٥.

النـــــزاع في بعـــض الكيفيات: كالمد [1] الفرعي، والإمالة[2]، وتخفيف الهمز، ونحوه[3].

(١) المد - لغة -: الزيادة، وجمعه مدود.
واصطلاحاً: هو إطالة الصوت بحرف من حروف المد، وهي الألف الساكنة المفتوح ما قبلها، والياء الساكنة المكسور ما قبلها، والواو الساكنة المضموم ما قبلها.
وهو نوعان: مد أصلي، وهو الطبيعي الذي لم يأت بعده همز ولا سكون، ويقدر بحركتين، والثاني: المد الفرعي، وهو المد الزائد على المد الأصلي لسبب من همز، أو سكون، وهو ثلاثة عشر نوعاً.
راجع: المصباح المنير: ٥٦٦/٢، والتيسير في القراءات السبع: ص/٣٠-٣١، والإقناع في القراءات السبع: ٤٦٠/١، والنشر في القراءات العشر: ٣١٣/١، والإتقان في علوم القرآن: ٢٧١/١، والكشف عن وجوه القراءات السبع: ٤٥/١، وتحفة الإخوان: ص/١٢، ٢٤.

(٢) الإمالة: هي أن ينحو بالفتحة نحو الكسرة، وبالألف نحو الياء كثيراً، وهو المحض ويقال له الإضجاع، والبطح، ونحو الكسر قليلاً، وهو بين اللفظين، ويقال له أيضاً التقليل، والتلطيف، وبين بين.
وهي قسمان: شديدة، ومتوسطة، وكلاهما جائز في القرآن، والإمالة لغة عامة أهل نجد كتميم، وقيس، وأسد، كما أن الفتح لغة أهل الحجاز.
راجع: التيسير في القراءات السبع: ص/٤٦، والكشف عن وجوه القراءات السبع: ١٦٨/١، والإتقان في علوم القرآن: ٢٥٥/١.

(٣) لأن تخفيف الهمز خلاف الأصل، وهو إما نقلاً نحو قد أفلح، أو إبدالاً نحو يؤمنون، أو تسهيلاً نحو أينكم، أو إسقاطاً نحو: جاء أجلهم.
راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢٢٩/١، وهمع الهوامع: ص/٦٥.

ذهب الشيخ ابن الحاجب: إلى أن ما كان من قبيل الأداء ليس متواتراً[١].

وشبهته - على ما نقل عنه بعض المحققين[٢] من أئمة القرآن - مقدار المد، والتحقيق لا يمكن ضبطه: لأن المد المختلف فيه مُثِّل بأنه مقدار ألفين، أو ثلاث، أو خمس، وهذا لا يمكن ضبطه من قراءته ﷺ، وليس هو مثل: مالك، وملك، وسراط، وصراط.

وما ذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره المصنف مردود؛ لأن نقلة مراتب المد والإمالة وغيرها هم نقلة أصل القراءات، وهم عدد التواتر في كل عصر، والخصم معترف بذلك[٣].

---

(١) راجع: المختصر مع شرح العضد: ٢/٢١، والبرهان في علوم القرآن: ١/٣١٩، ومناهل العرفان: ١/٤٣٠.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «هو الجعبري رحمه الله».

(٣) قلت: أصل المد والإمالة، وتخفيف الهمزة متواترة، ولكن مراتب المد، وضبط مقدار قرب الألف من الياء، والفتحة من الكسرة، ونحو ذلك أمر لا يضبطه السماع عادة بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان، بل هو أمر اجتهادي تقريبي بحسب الطاقة والوسع، وهذا لا يفيد القطع بأن هذا المقدار بعينه هو قراءة النبي ﷺ، وإذا لم يفد ذلك لم يثبت تواتره.

فالذين ردوا على ابن الحاجب كلامه: كشيخ الإقراء أبي الخير ابن الجزري حيث قال: «لا نعلم أحداً تقدم ابن الحاجب في ذلك» حملوا كلامه على أصل تلك الأمور والذي يظهر أن ابن الحاجب يعني بكلامه ضبط تلك الأمور، ومراتبها، ومقدارها،=

وإذا كان الأمر على ما ذكر، فتلك الشبهة ساقطة؛ لأن ضبط كل شيء بحسبه، ولا تكليف بما فوق الوسع، والنقلة التي بلغت حد التواتر إذا قالوا: المد الفرعي قدر ثلاث ألفات، ونقل على الوجه المذكور عصراً بعد عصر، ثبت ذلك عندنا قطعاً / ق(٢٥/أ من أ) وصار - في الجزم بأنه قرآن - كسائر كلماته المتفق عليها.

وأما أن القارئ هل يمكنه الإتيان بذلك القدر من غير نقصان، وزيادة؟ ذلك أمر لا يتعلق بنا إذ الكلام في كونه معلوماً كونه من القرآن تواتراً لا في أن زيداً وعمراً هل يقدران على قراءته كما نزل به جبريل، وهذا مما لا ريب فيه.

= وهيئاها، يؤكد هذا تفسير الجعبري السابق في الشرح لكلام الإمام ابن الحاجب، فإن ذلك التوجيه يقتضي أن الذي يتعذر ضبطه هو مقدارها، ومراتبها، وهيئاها لا أصلها، فإنه متواتر عند الجميع، وهو ما أكده الشارح رغم أنه يرى أها - أيضاً - متواترة، و لم يسلم لابن الحاجب ذلك.

أما المصنف فلم يختر ما قاله ابن الحاجب كما قال الشارح، فإنه ذكر مذهب ابن الحاجب بقيل إشارة إلى ضعفه لكنه بين مذهبه في مكان آخر، وكتاب آخر، وفصل آخر، فوافق ابن الحاجب في عدم تواتر مراتب المد، وتردد في مقدار تواتر الإمالة، وجزم بتواتر ضبط تخفيف الهمزة نقلاً، وإبدالاً، وتسهيلاً، وإسقاطاً.

راجع: منع الموانع: ق(٥٤/ب ٥٥/أ) وما بعدها، والبرهان في علوم القرآن: ١/٣٢٠، والنشر في القراءات العشر: ١/٣٠، ومناهل العرفان: ١/٤٣٦، وتشنيف المسامع: ق(٢٢/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٣٠، وهمع الهوامع: ص/٦٦، والآيات البينات: ١/٣١٣.

ومـــا نقله عن أبي شامة[١]، وهو أن المختلف فيه غير متواتر، وذلك مـــثل زيادة تشديد الحرف ونقصانه - مردود؛ لأن [مناط][٢] كونه قرآناً هـــو التواتـــر، فإن كان المختلف فيه منقولاً عند طائفة تواتراً ثبت كونه قرآناً، وإلا فلا، ولا يلزم ثبوته عند غيره كأصل القراءة[٣].

قوله: ((ولا تجوز القراءة بالشاذ)).

أقول: هو الذي نقل آحاداً، وقد تقدم تحقيقه[٤].

قوله: ((والصحيح أنه ما وراء العشرة)).

---

(١) هو عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان بن أبي بكر المقدسي الدمشقي الشافعي، شهاب الدين أبو محمد، كان حافظاً، محدثاً، مفسراً، مقرئاً، فقيهاً، أصولياً، نحويّاً، متكلماً، له مؤلفات كثيرة منها: المقاصد السنية في علم الكلام، وإبراز المعاني في حرز الأماني في القراءات، وكتاب الروضتين، والمحقق من علم الأصول، ونظم المفصل، وتوفي بدمشق مقتولاً (سنة ٦٦٥هـ).

راجع: طبقات السبكي: ١٦٥/٨، وطبقات الأسنوي: ١١٨/٢، وفوات الوفيات: ٢٦٩/٢، وذيل مرآة الزمان: ٣٦٧/٢، وطبقات القراء: ٣٦٦/١، والذيل على الروضتين: ص/٣٧-٤٥، والسلوك: ٥٦٢/٢، والتعريف بالمؤرخين: ٨٤/١.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) قلت: يمكن أن يوجه قول الإمام أبي شامة بما سبق أن وجه به قول الإمام ابن الحاجب تماماً.

وانظر: المحلي على جمع الجوامع: ٢٣١/١، وهمع الهوامع: ص/٦٦، والآيات البينات: ٣١٤/١.

(٤) تقدم: ص/٤٠٧-٤١٠.

أقول: شرط كون المنقول قرآناً هو التواتر، وهو العمدة.

وذكر بعض المتأخرين[١] شرطين آخرين:

أحدهما: موافقة الرسم تحقيقاً أو تقديراً.

والآخر: موافقة العربية، أي يكون له وجه نحوي[٢].

والحـــق: أن هذين الأمرين [لازمان][٣] للتواتر لا يحتاج إلى إفرادهما بالذكر يرشد إلى هذا قول الغزالي في «المستصفى»: طريق إثبات الكتاب هو التواتر فقط[٤].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «هو الشيخ الجزري».

قلـــت: هـــو محمـــد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف، أبو الخير العمري الدمشقي، ثم الشيرازي الشافعي المعروف بابن الجزري، الحافظ شيخ القراء في زمانه، تولى القضاء بشيراز، ثم فتح مدرسة لحفظ القرآن فيها، وفي الشام، حفظ القرآن وصلى به، وجمع القراءات، له مؤلفات منها: النشر في القراءات العشر، والتقـــريب، والتمهـــيد في التجويد، ومنجد المقرئين، وطبقات القراء، وتوفي بشيراز (سنة ٨٣٣هـــ).

راجع: طبقات القراء له: ٢/٢٤٧، والضوء اللامع: ٩/٢٥٥، وطبقات الحفاظ: ص/٥٤٩، وذيل تذكرة الحفاظ: ص/٣٧٦، وشذرات الذهب: ٣/٢٠٤، والبدر الطالع: ٢/٢٥٧.

(٢) راجع: النشر في القراءات العشر: ١/٩.

(٣) في (أ، ب): «لازمين» وصحح في هامش (أ) وهو الصواب لأنه خبر لأن.

(٤) راجع: المستصفى: ١/١٠٢، نقله الشارح بالمعنى.

وقد اتفق المحققون سلفاً وخلفاً على أن القراءات الثلاث[١] المنسوبة إلى الأئمة الثلاثة، أعني: أبا جعفر يزيد بن القعقاع[٢] إمام القراء بمدينة رسول الله ﷺ، ويعقوب الحضرمي[٣] البصري، والبزار، أعني خلفاً[٤]، وهو أحد راويي[٥] حمزة

---

(١) يعني بالثلاث التي بعد السبع وقد سبق ذكرها، وبها تكون القراءات عشراً.

(٢) يزيد بن القعقاع، ويقال: جندب بن فيروز، وقيل: فيروز المخزومي المدني، أحد القراء العشرة، تابعي مشهور كبير القدر، ثقة، إمام أهل المدينة في القراءة، روى عن مولاه ابن عياش، وأبي هريرة، وابن عباس، وغيرهم، وروى عنه نافع بن أبي نعيم القارئ، ومالك وآخرون، وتوفي (سنة ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠هـ) على خلاف في ذلك.
راجع: التيسير في القراءات السبع: ص/٨، وطبقات القراء: ٢/٣٨٢-٣٨٤، والتهذيب: ١٢/٥٨-٥٩ للحافظ.

(٣) هو يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله، أبو محمد الحضرمي مولاهم البصري، أحد القراء العشرة، إمام أهل البصرة ومقرؤها، أخذ عن الكثير، كما أخذ عنه جم غفير، وتوفي (سنة ٢٠٥هـ).
راجع: طبقات القراء: ٢/٣٨٦، والكاشف: ٣/٢٩٠، ومعجم الأدباء: ٢/٥٢.

(٤) هو خلف بن هشام بن ثعلب، وقيل: طالب بن غراب، الإمام الحافظ شيخ الإسلام أبو محمد البغدادي البزار المقرئ، سمع مالكاً، وحماداً، وأبا عوانة، وأخذ التلاوة على سليم بن عيسى الحنفي، وأبي يوسف الأعشى وغيرهما، له اختيار في الحروف صحيح ثابت غير شاذ، وثقه النسائي، وابن معين وغيرهما، وتوفي (سنة ٢٢٩هـ).
راجع: طبقات القراء: ١/٢٧٢، والجرح والتعديل: ٣/٣٧٢، وتأريخ بغداد: ٨/٣٢٢، وتهذيب التهذيب: ١/١٩٩، والمعجم المشتمل: ص/١١٥.

(٥) والراوي الآخر هو خلاد بن خالد الصيرفي الكوفي، أبو عيسى المتوف (سنة ٢٢٠هـ).
راجع: التيسير في القراءات السبع: ص/٧.

من فم[١] / ق(٢٥/ب من ب) الصلح[٢]- متواترة قرئ بها في جميع الأمصار والأعصار من غير نكير في وقت من الأوقات، فثبت كونها قرآناً؛ إذاً لا يتوقف - بعد التواتر - إلا مبتدع جاحد، ولو فرضنا أن ما وراء العشرة اتفق نقله متواتراً لم نقف في كونه قرآناً قطعاً؛ إذ لا دليل في الشريعة يدل على حصر، ومن فهم من قوله ﷺ: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة[٣] أحرف[٤]»، أن المراد القراءات السبع المشهورة، فقد غلط في ذلك[٥].

---

(١) آخر الورقة (٢٥/ب من ب).

(٢) يعني أن خلفاً المترجم له سابقاً من أهل فم الصلح، وهو نهر كبير فوق واسط كان عليه عدة قرى، وعند فمه كانت دار الحسن بن سهل.

راجع: مراصد الاطلاع: ١٠٤٤/٣، والتيسير في القراءات السبع: ص/٧.

(٣) هذا جزء من حديث عمر رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وفيه قصة، وهو أن عمر سمع هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان على حروف كثيرة لم يقرأها عمر، فتنازع عمر معه على ذلك، وأخذه، وجاء به شاكياً إلى رسول الله ﷺ ، فأخبره بذلك، ثم قال رسول الله ﷺ: «اقرأ يا هشام، فقرأ عليه ما سمعه عمر منه، فقال رسول الله ﷺ: كذلك أنزلت، ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأ عمر بما أقرأه الرسول ﷺ مخالفاً لقراءة هشام، فقال رسول الله ﷺ: كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه».

راجع: صحيح البخاري: ٢٢٧/٦-٢٢٨، وصحيح مسلم: ٣٠٢/٢-٣٠٣، ومسند أحمد: ٣٨٥/٥، وسنن أبي داود: ٣٣٩/١، وتحفة الأحوذي: ٢٦٤/٨، وسنن النسائي: ١٥٠/٢.

(٤) الحرف - لغة -: طرف الشيء، ووجهه، وحافته، وحده، وناحيته، والقطعة منه، واصطلاحاً: ما دل على معنىً في غيره.

راجع: المصباح المنير: ١٣٠/١-١٣١، والتعريفات للجرجاني: ص/٨٥.

(٥) قلت: إن كان مراد المصنف في رده حصر الحروف في القراءات السبع فله وجهة سليمة في ذلك، وإن يريد برده، وتغليطه أن القراءات السبع لم تكن من الحروف السبعة،=

وقـــول المصنف: «وفاقاً للبغوي[١] ووالده»، يريد أنه ثبت عندهما تواتر الثلاثة؛ إذ لا يمكن ترجيح هنا بوجه آخر قطعاً[٢].

= ولا تدخل فيها ففيه نظر، لأن قوله ﷺ: «على سبعة أحرف» فسرت بتفسيرين: أحدهما: سبعة أوجه من اللغة، والثاني: أن المراد بها القراءات السبع على طريق السعة كعادة العرب في تسمية الشيء باسم ما هو منه وما قاربه وجاوره، لذلك قال ابن الجزري: «وكلا الوجهين يحتمل إلا أن الأول احتماله قوي، والثاني: محتمل احتمالاً قوياً في قول عمر رضي الله عنه» في الحديث: «سمعت هشاماً يقرأ سورة الفرقان على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ» أي: على قراءات كثيرة».

راجع: صحيح مسلم: ٣٠٢/٢، وشرح النووي عليه: ٩٦/٦، والنشر في القراءات العشر: ٢٣/١-٢٤، وانظر آراء العلماء في المراد من الأحرف السبعة: الرسالة: ص/٢٧٣، وتفسير الطبري: ١١/١، وتأويل مشكل القرآن: ص/٣٣، وتفسير القرطبي: ٤١/١، والإشارة إلى الإيجاز: ص/٢٧٠، والمرشد الوجيز: ص/١٧١-١٧٢، ومجموع الفتاوى: ٣٨٩/١٣-٣٩٤، والبرهان في علوم القرآن: ٢١٣/١، ومناهل العرفان: ١٤٨/١، وإرشاد الفحول: ص/٣١.

(١) هو محيي السنة الإمام العلامة القدوة الحافظ شيخ الإسلام أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي الشافعي، المفسر صاحب التصانيف المفيدة، أخذ عن الكثير من علماء عصره، وحدث عنه جم غفير، كان فقيهاً، محدثاً، مفسراً، له مؤلفات منها: شرح السنة، ومعالم التنـــزيل، والمصابيح، والتهذيب، والجمع بين الصحيحين، وغيرها، وتوفي (سنة ٥١٦هـ بمرو الروذ).

راجع: طبقات السبكي: ٧٥/٧، وسير أعلام النبلاء: ٤٣٩/١٩، وطبقات الأسنوي: ٢٠٥/١، والتحبير: ٢١٣/١، وعيون التواريخ: ٣٢٧/١٣، وطبقات المفسرين للسيوطي: ص/٣٨، وطبقات الحفاظ له: ص/٤٥٦، ودائرة المعارف الإسلامية: ٢٧/٤.

(٢) لأنها توافق السبع في صحة السند، واستقامة الوجه في العربية، وموافقة خط المصحف الإمام.

راجع: منع الموانع: ق(٥٧/أ)، وتشنيف المسامع: ق(٢٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٢٣/١، وهمع الهوامع: ص/٦٦.

قوله: «وقيل: ما وراء السبعة» أي: شاذ[١]، وقد علمت أنه مردود[٢].

قوله: «أمّا إجراؤه مجرى الآحاد هو الصحيح».

يريد أن القراءة الشاذة، وإن لم يثبت كونها قرآناً، ولكن لا يلزم من انتفاء القرآنية انتفاء الخبرية، فهو دائر بين كونه قرآناً وكونه خبراً وكلاهما مما يحتج به[٣]،

---

(١) هناك مذهب ثالث يرى: أن كل قراءة وافقت العربية، ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية، ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة، أو شاذة، أو باطلة، سواء كانت عن السبعة، أم عمن هو أكبر منهم وهذا هو مذهب أبي عمرو الداني، ومكي بن أبي طالب، والإمام أبي شامة، وابن الجزري وقال: «هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف».
راجع: النشر في القراءات العشر: ١/٩، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر: ص/٦.

(٢) الشارح يميل إلى ما ذهب إليه ابن الجزري وغيره.

(٣) اختلف العلماء في القراءات المروية بالآحاد هل يحتج بها، أو لا؟
فذهب أبو حنيفة، وأحمد، والشافعي في رواية عنهما على الاحتجاج بها. وذهب مالك، والشافعي، وأحمد في الرواية الأخرى عنهما إلى أنها ليست بحجة، وذكر الجويني أنه ظاهر المذهب، واختاره الآمدي ونقله عن الشافعي، ورجحه ابن الحاجب، وجزم به النووي، لأن الراوي لم ينقله خبراً، والقرآن ثبت بالتواتر لا بالآحاد، ثم قال النووي: وما قالوه جميعه خلاف مذهب الشافعي وخلاف جمهور أصحابه، والمصنف رجح الرواية الأولى للشافعي تبعاً للبوطي، والشيخ أبي حامد، والقاضي حسين، وأبي الطيب، والروياني، والمحاملي، والرافعي، وأيد المصنف من شراح كلامه الزركشي، والمحلي، والكمال ابن أبي شريف، والأشموني، والعبادي. =

وإلى هذا ذهب الحنفية أيضاً في إيجاب التتابع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله ابن مسعود[1].

واختيار المصنف هو هذا، وفيه نظر؛ لأن الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع، لجواز كونه مذهب الراوي، وهو عند المصنف ليس بحجة[2].

استدلالهم: بأن الشافعي أوجب قطع يمين السارق بالقراءة الشاذة ضعيف، لاحتمال ثبوت رفعه عنده[3]، ولهذا يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه.

= راجع: أصول السرخسي: ٢٨١/١، والبرهان للجويني: ٦٦٦/١-٦٦٩، والمستصفى: ١٠٢/١، والروضة لابن قدامة: ص/٣٤، والإحكام للآمدي: ١٢١/١، ومختصر الطوفي: ص/٤٦، والقواعد لابن اللحام: ص/١٥٥، والبرهان في علوم القرآن: ٣٣٦/١، وتشنيف المسامع: ق(٢٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٣٢/١، وهمع الهوامع: ص/٦٧، والدرر اللوامع لابن أبي شريف ق(٧١/ب - ٧٢/أ)، والآيات البينات: ٣١٦/١، وفواتح الرحموت: ١٦/٢، وأصول مذهب أحمد: ص/١٨٦، وإرشاد الفحول: ص/٣١.

(١) هو الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود، أحد السابقين إلى الإسلام والمهاجرين إلى الحبشة والمدينة، شهد مع النبي ﷺ بدراً، وأُحداً، والخندق وبيعة الرضوان، وسائر المشاهد، وشهد له الرسول ﷺ بالجنة، وتوفي (سنة ٣٢هـ).
راجع: الإصابة: ٣٦٨/٢، والاستيعاب: ٣١٦/٢، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٨٨/١.

(٢) قلت: قد يقال: بأن نقل القراءة له حكم الرفع صرح به الصحابي، أو لم يصرح به لأن ذلك مما لا مدخل للرأي فيه، فالاحتجاج بها مبني على أنها في حكم المرفوع.

(٣) قد ثبت - كما تقدم - القول عند الشافعي في رواية البوطي الاحتجاج بالقراءة الشاذة، واختارها علماء من أجلة أصحابه كما تقدم ذكرهم، فلا داعي لدعوى الرفع الذي افترضه الشارح رحمه الله تعالى. =

قوله: «ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب[١] / ق(٢٥/ب من أ) والسنة».

أقـــول: ترجمة هذه المسألة - كما ترجم بها المصنف، وكما ترجم البيضاوى بقوله: «لا يخاطبنا الله بمهمل»[٢] - ليس بملائم لمحل النـــزاع؛ لأن أحـــداً لم يقل: إن في القرآن شيئاً لا معنى له، أو مهمل لا وضع له كما ستقف عليه من استدلالهم.

بل الحق أن يقال: لا يرد في القرآن مالا يَقْدِر أحد على التوصل إلى معناه.

لنا: أن القرآن كله هدىً وشفاء، ولا فائدة - أيضاً - في إنزال ما لا يصل أحد إلى فهمه، إذ الإعجاز واستنباط الأحكام بدونه حاصل[٣].

= وبناء على ما سبق فقد أوجبوا قطع يمين السارق عملاً بقراءة «أيمانهما»، وأما عدم إيجابهم التتابع في صوم كفارة اليمين لأنها نُسخت تلاوة وحكماً، أعني قراءة ابن مسعود «متتابعات» لحديث عائشة رضي الله عنها: «نزلت فثلاثة أيام متتابعات» فسقطت «متتابعات» أي: نسخت حكماً وتلاوة، وصححه الدارقطني.

راجع: المحلي مع حاشية البناني: ٢٣٢/١، والدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق(٧١/ب)، وهمع الهوامع: ص/٦٧-٦٨، والآيات البينات: ٣١٦/١-٣١٧.

(١) آخر الورقة (٢٥/ب من أ).

(٢) راجع: الإبهاج: ٣٦٠/١، والابتهاج: ص/٥٧.

(٣) وهذا تحقيق لمحل النـــزاع من هذا الإمام رحمه الله إذ الذي يظهر أن خلافهم فيما له معنى، ولكن لا يقدر على التوصل إليه، كما سيأتي في الشرح بعد هذا على نحو ما ذكر الشارح، أما ما لا معنى له أصلاً، فمنعه محل وفاق بين أهل الحق.

قال ابن عبد الشكور: «مسألة لا يشتمل القرآن على المهمل، ولا على الحشو...» مسلم الثبوت، وعليه فواتح الرحموت: ١٧/٢ هامش المستصفى.

قال الغزالي: «وما لا توقيف فيه يؤول بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفــظ من حيث الوضع؛ إذ الظاهر أن الله لا يخاطب العرب بما لا يعرفه أحد من الخلق»(١).

استدل الخصم(٢) - وهم الحنفية، والطائفة المذكورة في المتن(٣)-.

بأوائل السور؛ إذ لا يظهر منها معنىً بعد التأمل الوافر فيها.

وبقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧]، فإنــه ذم على اتباع المتشابه، وما ذلك إلا لعدم القدرة على الوصول إلى معناه.

---

(١) نقله بتصرف راجع: المستصفى: ١٠٦/١.

(٢) لو عبر - رحمه الله تعالى - بالمخالف كان أولى وأهدى أسلوباً.

(٣) وهم الحشوية: والحشو - في اللغة بالفتح وسكون الشين المعجمة -: ما يملأ به الوسادة، ويطلق على الكلمات الزائدة التي تقع في وسط الكلام، كما يطلق على السفلة من الناس.

والحشوية: قوم تمسكوا بالظواهر، فذهبوا إلى التجسيم والتشبيه، وهو سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: بأن القرامطة والفلاسفة والمعتزلة سموا الصفاتية حشوية، وكذا من يثبت الصفات العقلية يسمّي مثبتة الصفات الخبرية حشوية، ثم ذكر أن المتكلمين أحق بالحشو وبكل وصف مذموم يذكرون به أهل السنة والجماعة.

راجع: اللسان: ١٩٤/١٨، وتاج العروس: ٩٠/١٠، والتعريفات: ص/٨٧، وكشاف اصطلاحات الفنون: ١٦٤/٢، ١٦٦، ومنهاج السنة: ١٣٧/١، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٨٨/٤.

ولوجوب الوقف على: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ في: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾؛ لكون ﴿يَقُولُونَ﴾[1] حالاً من المعطوف دون المعطوف عليه[2]؛ لعدم استقامة المعنى.

أُجيب - عن الأول -: بأن المقطعات في أوائل السور أسماء للسور، أو للقــرآن، أو أسمــاء مسمياتها الحروف التي يركب منها القرآن صرح بذلك المحققون[3].

وعن الثاني: بأن ذم الذين يتبعون المتشابه ليس لأنه لا يمكن الوصول إلى معــناه، بل لأنهم يؤولونه تأويلاً مخالفاً لقوانين الشرع، ولذلك حكم عليهم بكــون قلوبهم زائغة عن الحق، ولو كانوا طالبين للحق / ق(٢٦/أ من ب)، وكان مطلوبهم غير ممكن لأرشدهم إلى الحق، كما في قصة موسى إذ ﴿قَالَ

---

(١) وتمام الآية ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

(٢) جاء في هامش (أ): «يعني لا يجوز أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه لامتناع أن يقول الله تعالى: آمنا به، فيكون حالاً من المعطوف فقط، وهو خلاف الأصل؛ لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه، وإذا انتفى هذا تعين أن يكون الراسخون مبتدأ، ويقولون خبراً عنه هــ».

(٣) راجع: تفسير الطبري: ٧٢/١، وزاد المسير: ٢٠/١، وتفسير القرطبي: ١٥٤/١، وتفسير الرازي: ٣/١، وتفسير البيضاوي: ١٤/١، والإحكام للآمدي: ١٢٦/١، وتشنيف المسامع: ق(٢٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٣٢/١.

﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وأرشده بأن هذه الأجسام الفانية لا تقدر على ذلك، وجعل دك الجبل تسلية له[١].

وعن الثالث: بأن الوقف على: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ مختلف فيه: منهم من وقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾، وهم القائلون: بأن المتشابه يمكن الوصول إلى معناه[٢].

---

(١) وفي المسألة مذهب ثالث، وهو التفصيل بين الخطاب الذي يتعلق به التكليف، فلا يجوز فيه ورود ما لا يقدر أحد على التوصل إلى معناه، وما لا يتعلق به تكليف فيجوز، وهو مذهب ابن برهان، واعتبره الحق.

راجع: الوصول إلى الأصول ١/١١٥، وهمع الهوامع: ص/٦٨.

(٢) اختلف العلماء في الوقف في الآية المذكورة:

منهم من وقف على لفظ الجلالة لفظاً ومعنىً، وهو مذهب الأكثر كابن عباس، وابن مسعود، وعائشة، وأبي بن كعب، وعروة، وابن الشعثاء، وأبي نهيك، وعمر بن عبد العزيز، ومالك بن أنس، وطاوس، والحسن البصري، واختاره ابن جرير الطبري، والكسائي، والفراء، والأخفش، وقالوا: لا يعلم المتشابه إلا الله تعالى.

ومنهم من يقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، وهذا قول كثير من المفسرين وأهل الأصول وعامة المتكلمين، وهو قول مجاهد، والضحاك، وابن عباس في الرواية الأخرى، واختارها النووي، وذكر ابن الحاجب بأنه الظاهر.

ومنهم من فصل، فقال: إن أريد بالتأويل معنى حقيقة الشيء وما يؤول إليه، فالوقف على الجلالة؛ لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمها على الجَلِيَّة إلا الله، ويكون ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ مبتدءاً، و﴿يَقُولُونَ﴾ خبره. =

قولهم: المعطوف يختص بالحال.

قلنا: يجوز حيث لا لبس، كما في قوله: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ﴾ [الأنبياء: ٧٢](1).

= وإن أريد بالتأويل التفسير والبيان والتعبير عن الشيء، فالوقف على: ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علماً بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه، وعلى هذا فيكون ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ حالاً منهم.

قلت: وبالنظر إلى المذهب الأخير المفصل يمكن القول: بأن الخلاف لفظي في هذه المسألة، باعتبار أن من وقف على لفظ الجلالة حمل التأويل على حقيقة الشيء، ومن وقف على ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ حمل التأويل على التفسير والبيان والتعبير عن الشيء لذا نجد الراغب الأصفهاني - بعد ذكره وجه المحكم والمتشابه - قال: «وأن لكل واحد منهما وجهاً - يعني من الوقف على لفظ الجلالة، و﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ - حسبما دل عليه التفصيل المتقدم».

راجع: مفردات الراغب: ص/٢٥٥، والإحكام لابن حزم: ٤٩٢/١، والكشاف للزمخشري: ٤١٣/١، والمستصفى: ١٠٦/١، وتفسير البغوي: ٣٢١/١، والروضة: ص/٣٦، والإحكام للآمدي: ١٢٦/١، وشرح مسلم للنووي: ٢١٨/١٦، وتفسير البيضاوي: ١٤٩/١، ومختصر ابن الحاجب: ٢١/٢، وتفسير ابن كثير: ٣٤٧/١، ومختصر الطوفي: ص/٤٨، والبرهان: في علوم القرآن: ٧٢/٢، وتفسير الخازن: ٣٢١/١، وتفسير القاسمي: ٧٩٥/٤، والإتقان: ٥/٣، والدر المنثور: ٨/٢، ومناهل العرفان: ١٧٨/٢، وفواتح الرحموت: ١٧/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٣٣/١، وإملاء ما من به الرحمن: ١٢٤/١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٨٩.

(1) جاء في هامش (أ): «فإن نافلة حال من يعقوب خاصة؛ لأن النافلة ولد الولد، وما نحن فيه كذلك؛ لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول: آمنا به هـ».

واعلم أن الأدلة - من الطرفين - لا تفيد القطع، بل كلها ظواهر إذ لهم أن يقولوا: فائدة إنزال المتشابه كبح عنان الراسخ في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه، وهذا عنده أشد تعباً من بذل المجهود في استعلام الحكم من المحكم؛ لأن النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه، والله أعلم بحقيقة الحال.

ولا يراد من اللفظ غير ظاهره إلا بدليل يدل على ذلك[1] خلافاً للمرجئة[2]، وهم طائفة يقولون: إن المعاصي لا تضر مع الإيمان، كما أن الطاعات لا تنفع بدونه، وبنوا على هذا الأصل الفاسد أن الآيات والأحاديث الواردة في وعيد الفساق والعصاة يراد بها خلاف الظاهر، وهو التنفير والترهيب، وبطلان هذا لا يحتاج إلى دليل.

---

(١) كما في العام المخصوص بمتأخر، وسيأتي الكلام عليه في بابه إن شاء الله تعالى.

(٢) الإرجاء - لغة -: التأخير، سموا بذلك لتأخيرهم العمل عن الإيمان وقولهم بالإرجاء خلاف قول المسلمين، وهم فرق متعددة: ففرقة منهم وافقت القدرية في القول بالقدر مثل غيلان الدمشقي، وأبي شمر المرجئ، ومحمد بن شبيب البصري، فجمعوا بين الجبر والقول بالقدر.

وفرقة أخرى وافقت الجهمية في القول بالجبر، فجمعوا بين دعوى الجبر والإرجاء.

وفرقة ثالثة منهم انفردت بالإرجاء المحض لا يقولون بالجبر ولا بالقدر.

راجع: مقالات الإسلاميين: ص/١٣٢، والتبصير في الدين: ص/٩٧، والفرق بين الفرق: ص/٢٠٢، والبدء والتاريخ: ١٤٤/٥، والملل والنحل: ١٣٩/١، ومنهاج السنة: ٦٣/١، والخطط: ٣٤٩/٢، وكشاف اصطلاحات الفنون: ٢٥٢/٢.

قوله: «وفي بقاء المجمل».

أقــول: المجمــل عــند الفقهاء: ما أفاد شيئاً معيناً لا يعينه اللفظ: كالقرء[1] / ق(٢٦/أ من أ) مثلاً.

وقــد اخــتلف في أنه هل يمكن بقاء لفظ مجمل في القرآن، أو في الحديث غير مبين؟

قال ببقائه طائفة، ومنعه آخرون[2].

---

(١) القرء: يطلق على الطهر، وعلى الحيض، فهو من الأضداد، قال أبو عبيد: «القرء يصلح للحيض، وللطهر، وأظنه من أقرأت النجوم: إذا غابت».
فمن الفقهاء من حمله على الأطهار، ومنهم من حمله على الحيض، كما سيأتي مفصلاً في باب المجمل إن شاء الله تعالى ٢/٤٣٨.
راجع: المصباح المنير: ٢/٥٠١، والقاموس المحيط: ١/٢٤، وتاج العروس: ١/١٠١.

(٢) وجهة الذين قالوا ببقائه: هو أن الله تعالى قال في متشابه الكتاب: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ إذ الوقف على الجلالة كما عليه الجمهور، وإذا ثبت في الكتاب ثبت في السنة لعدم القائل في الفرق بينهما.
ووجهة المانعين: هو أنَّ الله تعالى قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، فقد أخبر تعالى بأنه أكمل الدين قبل وفاته ﷺ.
والمذهب المفصل اختاره إمام الحرمين خوفاً من تكليف ما لا يطاق، وذكر الزركشي بأن هذا تنقيح للقول الثاني لا مذهب ثالث.
راجع: البرهان للجويني: ١/٤٢٥، وتشنيف المسامع: ق(٢٣/أ) والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٣٣-٢٣٤، وهمع الهوامع: ص/٦٨.

والحق: التفصيل، وهو أن ذلك المجمل إن كان متعلقاً باعتقاد، وبكيفية عمل لم يبق إلى وفاته، ولا يمكن ذلك لما سيأتي أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز[١]، وإلا فلا مانع من بقائه.

قوله: «والحق أن الأدلة النقلية قد تفيد اليقين».

أقول: الأدلة النقلية - بدون قرينة - لا تفيد القطع بالحكم لاحتمال مجاز أو اشتراك، أو غير ذلك مما يخل بالتفاهم.

وأما مع انضمام قرينة قطعية: كالتواتر على أن المراد باللفظ الفلاني في المورد الفلاني كذا، أو انعقد الإجماع على ذلك، فإنه يفيد كون المراد ذلك قطعاً.

ولذلك لا يجوز للمجتهد: أن يخالف ما انعقد الإجماع عليه؛ لأن المجمع عليه لا يمكن أن يكون خلاف حكم الله، لأن أمته ﷺ لا تجتمع على الضلالة[٢].

فإفادة اليقين بمثل هذه القرينة مسلم، ولكن المتن القطعي إذ خلا عن هذه القرينة لا يفيد قطعاً، ويظهر ذلك في: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]

---

(١) سيأتي ٤٥٣/٢ وما بعدها.

(٢) إشارة إلى قوله ﷺ: «إن الله لا يجمع أمتي، أو قال: أمة محمد على ضلالة، ويد الله على الجماعة، ومن شذ شذ إلى النار» رواه الترمذي، والحاكم.

راجع: سنن الترمذي: ٤٤٦/٤، والمستدرك: ١١٥/١.

في قـــوله تعالى: [وفي لفظ][1]: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨][2]، فإن المتن في الكل سواء، مع أن المراد من الأول قطعي دون الثاني، وذلك واضح[3].

والحـــق: أن النفـــي والإيجاب لم يرد على شيء واحد، فإن الذي يقـــول: لا دلالة قطعية في النقليات يريد كذلك نظراً إلى الدليل مع قطع النظر عن القرائن، والذي يقول به يضم إليه القرينة، ومن قال: إن اللفظ - بعد القرينة - لا يفيد، فهو مكابر[4].

* * *

(١) سقط من (ب) وأثبت في هامشها.

(٢) الآية: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

(٣) لأن المراد من الآية الأولى هو إقامة الصلاة قولاً واحداً، وأما المراد من القروء اختلف فيه كما سبق هل هو الطهر، أو الحيض.

(٤) تقدم بيان هذه المسألة مع الإحالة إلى مصادرها: ص/٢١٤ وما بعدها.



باب المنطوق والمفهوم

قوله: «المنطوق والمفهوم، المنطوق: ما دل عليه اللفظ في محل النطق».

أقول: المنطوق - اصطلاحاً -: شيء دل عليه اللفظ في محل النطق[١] / ق(٢٦/ب من ب) ، فقد صار المنطوق من قبيل المدلول، وهو يوافق ما ذكره الآمدي، فإنه قال: «المنطوق: ما فهم من اللفظ نطقاً في محل النطق، والمفهوم: ما فهم من اللفظ في غير محل النطق»[٢].

وقد فسره بعض المحققين[٣] بنفس الدلالة[٤]؛ لأنه قال: «المنطوق: أن يدل اللفظ على معنىً في محل النطق، والمفهوم: أن يدل اللفظ على معنىً لا

---

(١) آخر الورقة (٢٦/ب من ب).

(٢) نقله بتصرف. راجع: الإحكام له: ٢/٢٠٩-٢١٠.

وانظر: شرح العضد: ٢/١٧١، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٣٥، والآيات البينات: ٢/٢، وتيسير التحرير: ١/٩١، وفواتح الرحموت: ١/٤١٣، ونشر البنود: ١/٨٩، وإرشاد الفحول: ص/١٧٨.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «المولى المحقق عضد الملة والدين». راجع شرحه على المختصر: ٢/١٧١.

(٤) الدلالة - لغة -: الإرشاد بمعنى كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، ولها أقسام: =

في محـــل النطق»[1]، ويمكن أن يجعل المصدر بمعنى المفعول، فيستوي معنى العبارتين.

ثم المنطوق على ثلاثة أقسام؛ لأنه إن دلَّ على المعنى صريحاً، وهو ما وضع له اللفظ، فيشمل المطابقة والتضمن، وهذا - في الحقيقة - قسمان داخلان تحت الصريح.

والثالث: ما دل عليه اللفظ التزاماً.

ثم الصريح منه ينقسم إلى نص: وهو الذي يفيد معنىً لا يحتمل الغير كالأعلام، فإنها لا تحتمل غيرها بوضع واحد قطعاً.

وظاهر: إن احتمل مرجوحاً: كلفظ الأسد، فإنه إذا أطلق يدل على الحـــيوان المفترس دلالة ظاهرة، ويحتمل احتمالاً مرجوحاً أن يكون المراد الرجل الشجاع، لكن المتبادر هو الأول. وسيأتي تتمة لهذا في بحث المفهوم إن شاء الله.

= الأول: ما دلالته وضعية، كدلالة السبب على المسبب كالدلوك على وجوب الصلاة.

الثاني: ما دلالته عقلية: كدلالة الأثر على المؤثر.

والثالث: ما دلالته لفظية، وهي تنقسم إلى طبيعية، وعقلية، ووضعية، والوضعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام كما ذكرها الشارح رحمه الله تعالى.

راجع: مختار الصحاح: ص/٢٠٩، والمصباح المنير: ١٩٩/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٣، والتعريفات: ص/١٠٤، وتحرير القواعد المنطقية: ص/٢٨، وإيضاح المبهم: ص/٦، وشرح الكوكب المنير: ١٢٥/١.

(١) راجع: شرح العضد على ابن الحاجب: ١٧١/٢.

قوله: «واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى، فمركب، وإلا فمفرد».

أقــول: كان الأولى تقديم هذا البحث على المنطوق والمفهوم؛ لأن اللفظ ينظر في أفراده وتركيبه - أولاً - ثم يلاحظ منطوقه ومفهومه، ثم[1] / ق(٢٦/ب من أ) ما لا يدل جزؤه على جزء معناه صدقه بأمور أربعة:

الأول: أن لا يكون لذلك اللفظ جزء مثل: ق. عَلَماً، أو يكون له جـــزء ولا يدل كزاء زيد، أو يدل على معنى، ولا يكون ذلك المعنى جزء معنى اللفظ حالة الإطلاق: كعبد الله عَلَماً، أو يكون جزء معنى اللفظ ولا يكــون مــراداً: كالحيوان الناطق إذا جعل عَلَماً لإنسان، فإن دلالة جزء اللفــظ على جزء المعنى - وإن كان واقعاً - ولكن حالة العَلَمية ليست بمرادة؛ لأن المراد من اللفظ - في العَلَم - هو المعنى العَلَمي.

لا يقال: إذا كان عبد الله عَلَماً لا يدل إلا على الذات المعينة؛ لأنّا نجزم بــأن مـــن أطلـــق لفظ عبد الله - على ذلك المعين - لا يخطر بخاطره معنى العبودية، ولا معنى الألوهية، فكيف يدل وقد أجمعوا على ذلك؟

قلـــنا: دلالة اللفظ لا تتبع الإرادة، بل توجد بدونها، كما في إرادة المعنى المطابق من اللفظ، مع أن دلالة الالتزام لا تنفك عنها، وإن لم تكن مرادة.

وتحقـــيق ذلـــك: أن دلالة اللفظ [على المعنى][2] عبارة عن التفات الذهن من اللفظ إلى المعنى.

---

(١) آخر الورقة (٢٦/ب من أ).

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

هــذا، ودلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى ما يلازمه في الذهن التزام مثل: دلالة الإنسان على الحيوان الناطق مطابقة، وعلى أحدهما تضمن، وعلى قابلية العِلْم والكتابة التزام[1].

واعتــبر اللزوم الذهني؛ لأن اللزوم الخارجي غير معتبر؛ لأن الدلالة الالتــزامية موجودة مع التنافي في الخارج: كدلالة العمى على البصر مع المنافاة في الخارج.

ثم حَكَــمَ المــصنف: بأن دلالة المطابقة لفظية، والتضمن والالتزام عقليتان[2]، وهذا ما عليه بعض أهل العربية[3].

---

(١) راجع: المستصفى: ٣٠/١، والإحكام للآمدي: ٢٠٨/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٣٧/١، وفواتح الرحموت: ٤١٣/١، وفتح الرحمن: ص/٥٢، وإرشاد الفحول: ص/١٧٨.

(٢) لا خلاف في أن للفظ مدخلاً في الدلالات الثلاث، وهو شرط في استفادها منه، وإنما الخلاف في هل اللفظ موضوع لها كلها، أو لبعضها؟

(٣) واختاره الرازي، والتلمساني، والهندي، وغيرهم، وقول جمهور المنطقيين هو قول الأكثر، واختاره الشارح، وهناك قول ثالث، وهو أن دلالة المطابقة والتضمن وضعيتان، ودلالة الالتزام عقلية، واختاره الآمدي، وابن الحاجب، والعضد، وغيرهم.

ويرى البعض: أنه إذا كان محل النــزاع - في التضمن والالتزام - فالخلاف لفظي لأنه يصح أن يقال: إن لكل من الوضع والعقل مدخلاً فيهما، فهما عقليتان باعتبار الانتقال من المسمى إلى الجزء، واللازم إنما حصل بالعقل، ويصح أن يقال: إنهما وضعيتان باعتبار أن الوضع سبب لانتقال العقل إليهما فهما عقليتان باعتبار، ووضعيتان باعتبار آخر. =

وعند جمهور المنطقيين الثلاث لفظية؛ لأنها تستفاد من اللفظ، وهذا صريح في كلام المصنف حيث جعل المقسم دلالة اللفظ، وإذا كان المقسم دلالة اللفظ، فالأقسام لفظية ضرورة [تأمل][(١)].

قوله: «ثم المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على إضمار، فدلالة اقتضاء».

أقـــول: قد عرفت مما سبق: أن المنطوق على قسمين: صريح، وغير صريح، وهو ما دل عليه اللفظ التزاماً، وهذا القسم الثاني هو الذي ينقسم إلى اقتضاء وإشارة وإيماء، ثم وجه الانقسام هو أن ذلك المنطوق الذي هو القـــسم الثاني إما أن يكون مقصوداً للمتكلم، أو لا، فإن كان مقصوداً فذلك بحكم الاستقراء قسمان:

أحـــدهما: أن يتوقف الصدق، أو الصحة الشرعية أو العقلية عليه، وهـــذا يسمى: دلالة اقتضاء، أما الصدق فنحو قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[(٢)]، فإن الصدق موقوف على تقدير المؤاخذة، أو نحوها

= راجع: المحصول: ١/ق/١/٢٢٩-٣٠٠، والإحكام للآمدي: ١/١٢-١٣، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ١/١٢١، وتشنيف المسامع: ق(٢٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٣٨، وهمع الهوامع: ص/٧٠، والطراز: ١/٣٨، وتحرير القواعد المنطقية: ص/٣٢، والأنصاري على إيساغوجي: ص/٣٠، وحاشية عليش: ص/٣٠، وفتح الرحمن: ص/٥٣

(١) المثبت من هامش (أ).

(٢) هذا الحديث روي من طرق متعددة، وبألفاظ مختلفة، فقد رواه ابن ماجه عن أبي ذر، وفي إسناده أبو بكر الهذلي، وهو متفق على ضعفه كما قاله الحافظ البوصيري،=

ليصدق مضمونه؛ لأن وجود الخطأ والنسيان ووقوعهما في أمته لا يمكن إنكاره.

وأما الصحة العقلية: فنحو: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] إذ خطاب القـــرية لا يُجوِّزه العقل جرياً على العادة، وإنما قيد بالعادة لجواز السؤال من نبي بخرق العادة؟ فلا بد من هذا القيد، وإن أطلق المحقق العلامة[1].

= ورواه أبو نعيم، وابن عدي من طريق جعفر بن جسر عن أبيه عن الحسن عن أبي بكرة، غير أن جعفراً وأباه ضعيفان، ورواه الطبراني عن ثوبان، وأبي الدرداء، وفي إسناده ضعف كما قال الحافظ، ورواه الدارقطني، والحاكم، والبيهقي، وضَعَّف الحديث الحافظ الهيثمي، وقد صحح الحديث ابن حبان، والحاكم، والسيوطي، وحسنه النووي.

أما ما رواه عبد الله بن أحمد عن أبيه من إنكار هذا الحديث في قوله: «من زعم أن الخطأ، والنسيان مرفوع، فقد خالف كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ، فإن الله أوجب في قتل النفس الخطأ الكفارة». فإنه يحمل على رفع أصل الخطأ، والنسيان، وهذا لم يقل به أحد ممن عمل بالحديث، أو صححه، ولكنهم يقولون: المراد منه رفع المؤاخذة بهما، وهو قول كثير من الفقهاء، وعلماء الأصول، وغيرهم.

راجع: سنن ابن ماجه: ٦٣٠/١، والدارقطني: ١٧١/٤ في سننه، والمستدرك: ١٩٨/٢، والسنن الكبرى: ٣٥٦/٧، والمعجم الكبير للطبراني: ٩٤/٢، وأخبار أصفهان: ٩٠/١، والكامل في الضعفاء: ٥٧٣/٢، وموارد الظمآن: ص/٣٦٠، والجامع الصغير: ٢٤/٢، وفيض القدير: ٣٤/٤، والأربعين النووية: ص/٨٥، وتلخيص الحبير: ٢٨١/١-٢٨٢، وكشف الخفاء: ٥٢٢/١.

(١) جاء في هامش (أ، ب): «هو المولى عضد الملة والدين». وراجع: شرحه على مختصر ابن الحاجب: ١٧٢/٢.

والصحة الشرعية: نحو قول القائل: اعتق عبدك عني، فإنه لا بد من حصول الملك قبل الإعتاق لعدم / ق(٢٧/أ من أ) جواز إعتاق ملك الغير ضرورة.

الثاني - من قسمي المقصود -: وهو أن يُقْرَن بحكم لولا حمله على التعليل يكون غير لائق بالمقام فيدل عليه، وإن لم يصرح به، ويسمى: إيماء، وسيأتي ذكره بأقسامه في باب القياس إن شاء الله تعالى.

والقسم الثاني: وهو الذي لا يكون مقصوداً للمتكلم يسمى: دلالة إشارة نحو قوله ﷺ في النساء: «ناقصات عقل ودين، قيل: ما نقصان دينهن؟ قال: تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي»[١] فدل على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً[٢]، وعلم - أيضاً - أنه أقل الطهر[٣]، ولا شك أن بيانهما لم يكن مقصوداً منه، ولكن لزم حيث بالغ في نقصان دينهن،

---

(١) روى هذا الحديث أبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وابن عمر، وقد أخرجه البخاري ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وأحمد، وغيرهم من حديث طويل.
راجع: صحيح البخاري: ١/٧٩-٨٠، وصحيح مسلم: ١/٦١، ومسند أحمد: ٢/٦٦، وسنن أبي داود: ١/٢٦١، وسنن الترمذي: ٥/١٠.

(٢) هذا تحديد لمدة أكثر الحيض من حيث الزمن، وهو المشهور من مذهب الشافعية، والمالكية، والحنابلة على تفصيل عند المالكية، وأما عند الحنفية، فأكثره عشرة أيام بلياليها، وما زاد على ذلك يكون استحاضة.
راجع: المدونة: ١/٤٩، وشرح فتح القدير: ١/١٦٠-١٦١، والمجموع: ٢/٣٨٠، والمغني: ١/٣٠٨.

(٣) وبهذا قالت الحنفية، والمالكية، والشافعية، وعند الحنابلة ثلاثة عشر يوماً.
راجع: المدونة الكبرى: ١/٥٠، والمغني: ١/٣١٠، والمجموع: ٢/٣٨٠، وشرح فتح القدير: ١/١٧٤.

كما بالغ في نقصان عقلهن حيث جعل شهادة امرأتين بمثابة شهادة رجل واحد، فدل على أن نهاية ما يصل إليه نقصان دينها هو هذا القدْر.

وقـــد علمت من هذا التحرير، والتحقيق: أن كلام المصنف قاصر عن إفادة المرام؛ لأنه أسقط الإيماء، وقسم المنطوق، والمنقسم إنما هو غير الصريح، والصريح قسم واحد[1].

قوله: «المفهوم: ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق».

أقـــول: مفهوم اللفظ - وهو ما عدا المنطوق بأقسامه - قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة؛ لأن حكمه إن كان موافقاً للمنطوق، فهو مفهوم موافقة، وإلا فمفهوم مخالفة[2].

---

(١) رُد على الشارح بأن المنقسم إلى الإيماء والإشارة حقيقة إنما هي دلالة المنطوق لا نفس المنطوق، ولما لم يكن الإيماء من تلك الأقسام إذ ليس مدلولاً للفظ المنطوق كما هو ظاهر من معناه، لعل المصنف أراد تأخيره إلى محله اللائق به من باب القياس، وعليه، فلا يرد ما قاله الشارح رحمه الله من الاعتراض.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٢٣٩، والآيات البينات: ٢/١٣. وانظر: أصول السرخسي: ١/٢٣٦، والمستصفى: ١/١٨٦-١٨٨، والإحكام للآمدي: ٢/٢٠٨، وكشف الأسرار: ١/٦٨، وشرح العضد: ٢/١٧٢، وفتح الغفار: ٢/٤٤، وفواتح الرحموت: ١/٤١٣، وتيسير التحرير: ١/٨٧، ونشر البنود: ١/٩٣ في المسألة الأصلية في الباب.

(٢) راجع: العدة: ١/١٥٢، والبرهان: ١/٤٤٩، واللمع: ص/٢٥، والمستصفى: ٢/١٩١، والإحكام للآمدي: ٢/٢١٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٥٤، والمسودة: ص/٣٥٠، ومختصر الطوفي: ص/١٢١، وشرح العضد: ٢/١٧١، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٤٠، والآيات البينات: ٢/١٥، وفواتح الرحموت: ١/٤١٣، ونشر البنود: ١/٩٤، وإرشاد الفحول: ص/١٧٨.

فـالأول: يـسمى فحـوى الخطاب، وكذلك لحن الخطاب عند الجمهور، والمصنف جعله مخصوصاً بقسم منه، وهو ما إذا كان مساوياً[١].

ثم حقيقة مفهوم الموافقة لا تنفك عن التنبيه بالأدنى على الأعلى كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]، وقوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، فإن التأفيف، والذَّرَّة، والدينار تدل على أن الحكم في الأعلى بالطريق الأولى.

وفي «المنتهـى»: هـو التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى[٢]، وحذف القسم الثاني في «المختصر»[٣]، واقتصر على القسم[٤] / ق(٢٧/ب من ب) الأول:

---

(١) ذهب البعض، ومنهم المصنف إلى أن هناك فرقاً بين فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ففي الفحوى يكون الحكم في المفهوم أولى منه في المنطوق: كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب: لأنه أشد. وفي اللحن يكون الحكم في المفهوم مساوياً للمنطوق: كتحريم إحراق مال اليتيم الذي هو مساو للأكل بواسطة الإتلاف في الصورتين.
راجع: أدب القاضي: ١/٦١٧، والإبهاج: ١/٣٦٧، ورفع الحاجب: (٢/ق/٦٣/أ)، والآيات البينات: ٢/١٦، وحاشية البناني على المحلي: ١/٢٤١، ونشر البنود: ١/٩٦.

(٢) راجع: منتهى الوصول والأمل: ص/١٤٨.

(٣) راجع: المختصر مع شرح العضد: ٢/٢٧٢.

(٤) آخر الورقة (٢٧/ب من ب).

لأنه يؤخذ معنى الأدنى على وجه يشمل معنى الأعلى: كالمناسبة مثلاً يقال: التأفيف أدنى مناسبة بالتحريم من الضرب، والذرّة أدنى مناسبة بالجزاء من الدينار والدرهم والقنطار، وإن كان أعلى من الدينار لكنه أدنى مناسبة للتأدية من الدينار، فيُكتفى بالأدنى على الأعلى لاندراج الكل تحته، وإذا كان المذكور أدنى مناسبة كان المسكوت عنه أشد مناسبة بالحكم، وهذا مبني على أن لا تعد المساواة من مفهوم الموافقة: كالاستدلال بحرمة أكل مال اليتيم على حرمة إحراق ماله إذ لا مزية في استحقاق الإثم لأحدهما على الآخر، وقد عده الغزالي منه[1].

ثم الاستدلال بمثله مقبول اتفاقاً[2]، إنما الكلام في صدق هذا الاسم عليه.

ثم اختلف في أن الاستدلال بالمفهوم هل هو قياس شرعي، أم لا؟

اختار إمام الأئمة الشافعي - رضي الله عنه، وتبعه الإمامان[3] -: أنه قياس شرعي؛ لأنه إلحاق أصل بفرع لعلة مستنبطة، فيكون قياساً شرعيّاً لصدق حده عليه.

---

(١) راجع: المستصفى: ٢/١٩٠.

(٢) هذا هو مذهب غالبية أهل العلم خلافاً لداود الظاهري، ومن تبعه حيث لم يقولوا بحجيته.
راجع: الإحكام للآمدي: ٢/٢١١، والمسودة: ص/٣٤٦، وإرشاد الفحول: ص/١٧٩.

(٣) إمام الحرمين، والإمام الرازي، وقال به الكثرة من الشافعية، واختاره المصنف، وبعض الحنابلة، فهو قياس جلي عندهم لتوفر أركان القياس فيه. =

وقيل: لفظي، وهذا هو المختار[1]؛ لأن من عرف اللغة يفهم هذا الحكم، وإن [لم][2] يرد بذلك الشرع[3]. / ق(٢٧/ب من أ).

قال الغزالي في «المستصفى»: «فإن قلت: هذا قياس إذ الضرب حرام قياساً على التأفيف.

قلت: إن أردت أنه محتاج إلى استنباط وتأمل، فهو خطأ، وإن أردت أنه إلحاق مسكوت بمنطوق، فهو صحيح»[4].

والذي يجب أن يحمل عليه كلام الشافعي - رضي الله عنه -: هو أن صورته صورة قياس شرعي، ويؤخذ منه حكم شرعي كما في سائر

= راجع: الرسالة: ص/٥١٤، واللمع: ص/٢٥، والبرهان: ١/٤٤٨، والمحصول: ١/ق/٣/٢٥٩-٢٦٠، والروضة: ص/٢٦٣، والمسودة: ص/٣٤٨، وشرح العضد: ٢/١٧٣، ورفع الحاجب: (٢/ق/٦٣/أ - ب)، ومختصر الطوفي: ص/١٢٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٤٢، وهمع الهوامع: ص/٧٢، والآيات البينات: ٢/٢٠، ونشر البنود: ١/٩٧.

(١) وبه قال المالكية، والحنفية، وبعض الشافعية، وأكثر الحنابلة، وغيرهم.

راجع: العدة: ١/١٥٣، والإشارات: ص/٩٢، وأصول السرخسي: ١/٢٤١، وإحكام الفصول للباجي: ص/٥٠٨، والمستصفى: ٢/١٩٠، وكشف الأسرار: ١/٧٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٧٣، وفتح الغفار: ٢/٤٥.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) آخر الورقة (٢٧/ب من أ).

(٤) راجع: المستصفى: ١/١٩١.

الأقيسة، وإن كان المقيس معلوماً - لغة - بخلافه في بقية الأقيسة؛ إذ رِفعته وجلالة قدره أعلى من أن يلتبس عليه ما يفهمه غيره بلا توقُّف[(١)].

قوله: «فقال الغزالي والآمدي: فهمت من السياق والقرائن، وهي مجازية من إطلاق الأخص على الأعم».

أقول: ذكر الإمام الغزالي: أن مجرد ذكر الأدنى لا يحصل منه التنبيه على الأعلى ما لم يعلم المقصود من الكلام، وما سيق له، فلولا معرفتنا بأن الآية إنما سيقت لتعظيم الوالدين لما فهمنا حرمة الضرب من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾؛ إذ قد يأمر السلطان بقتل إنسان، ويقول: لا تقل له أف، ولكن اضرب عنقه[(٢)]، وليس في كلامه ذكر المجاز لا صريحاً ولا كناية[(٣)]، وما زعمه المصنف: من أن الدلالة المذكورة

---

(١) وذكر الجويني أن الخلاف في المسألة المذكورة لفظي. إلا أن الخلاف له ثمرة، ونتيجة، فعلى قول الشافعي ومن تبعه من أن دلالته قياسية، لا يجوز النسخ به، أما على قول غيره من أن دلالته لفظية، فيجوز النسخ به.

راجع: البرهان: ٧٨٦/٢، وتشنيف المسامع: ق(٢٥/أ)، وشرح الكوكب المنير: ٤٨٦/٣.

(٢) راجع: المستصفى: ١٩٠/٢.

(٣) قلت: نقل المصنف - عن الغزالي - ما ذكره الشارح عنه، ووافقه على هذا النقل جل من شرح جمع الجوامع: كالزركشي، والمحلي، والعراقي، والأشموني، والعبادي، والكمال بن أبي شريف حسب اطلاعي على شروحهم، ولم يعترضوا على هذا النقل، لكن الشارح هنا اعترض عليه: بأنه لم يرد في كلام الغزالي ذكر المجاز على الإطلاق،=

مجازية[1] غير مستقيم؛ لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بين المعنيين، أو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة دالة على عدم جواز إرادة ما وضع له.

ولا شك أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ مستعمل في معناه الحقيقي، غايته: أنه عُلِم منه حرمة الضرب بقرائن الأحوال ومساق الكلام، واللفظ لا يصير بذلك مجازاً، وكأنه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة، والقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، والثانية هي اللازمة للمجاز دون الأولى، والعجب أن شراح كلامه لم ينتبهوا لهذا مع ظهوره.

= ناقلاً كلامه من المستصفى كما ترى، غير أن العبادي رد على الشارح اعتراضه بأن المصنف حجة، ثقة في نقله، خبير بكلام الغزالي، وكتبه، ولعله اطلع على ما نقله في غير هذا الموضع. ويؤيد ما قاله العبادي أن الإمام الزركشي صرح بما نقله المصنف عن الغزالي أنه قاله في المطلق والمقيد لا في هذه المسألة، ثم ذكر عنه رأياً آخر في القطب الثالث في كيفية الاستدلال.

راجع: المستصفى: ١/٣٤٠، و٢/١٨٦، والإحكام للآمدي: ٢/٢١٠-٢١١، وتشنيف المسامع: ق(٢٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٤٤، وهمع الهوامع: ص/٧٢، والدرر اللوامع للكمال: ق(٧٥/ب)، والآيات البينات: ٢/٢١.

(١) الواقع أن المصنف لم يختر ذلك صريحاً، كما أنه لم ينسبه لغيره، وهو وإن كان قد يفهم من سياقه بأنه للغزالي، والآمدي إلا أنه لم يصرح بنسبته إليهما في الأصل، لكني وجدته صرح بذلك في رفع الحاجب، فقال - بعد ذكره الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب -: «والدلالة - عندهم - مجازية من باب إطلاق الأخص، وإرادة الأعم».

راجع: رفع الحاجب: (٢/ق/٦٣/أ)، والآيات البينات: ٢/٢١-٢٢.

قوله: ((وقيل: نقل اللفظ لها عرفاً))، يعني ذهبت طائفة إلى أن اللفظ صار حقيقة عرفية في المعنى الالتزامي[١] الذي هو الضرب في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، وكذلك - في قوله -: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] صار اللفظ حقيقة في المجازاة في الأكثر، وهذا قول [باطل][٢]/ ق(٢٨/أ من ب)؛ لأن المفردات كلها مستعملة في معانيها اللغوية، بلا ريب، مع إجماع السلف على أن في الأمثلة المذكورة إلحاقاً لفرع بأصل، وإنما الخلاف في أن ذلك بالشرع أو باللغة، كما تقدم.

وعند الحنفية يسمى: دلالة النص، وهم مجمعون على أن هذه الدلالة تفهم لغة ولا حاجة إلى ملاحظة الشرع في ذلك[٣].

قوله: ((وإن خالف فمخالفة)).

---

(١) هذا مذهب ثالث - في المسألة - فتحريم الضرب للوالدين، وتحريم إحراق مال اليتيم من منطوق الآيتين حقيقة عرفية، والبيضاوي جعله مرة مفهوماً، وأخرى قياساً، ففي الفصل التاسع الذي عقده لكيفية الاستدلال من فصول اللغات جعل الموافقة مفهوماً، وفي كتاب القياس جعله قياسياً، وذُكر عن الصفي الهندي أنه لا تنافي بينهما؛ لأن المفهوم مسكوت، والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق.

راجع: الابتهاج: ص/٥٧، ٢٢١، وهمع الهوامع: ص/٧٢-٧٣.

(٢) في (ب): ((بط)) والمثبت هو الصواب.

(٣) راجع: أصول السرخسي: ١/٢٤١، وكشف الأسرار: ١/٧٣، والتوضيح: ١/١٣١، وفتح الغفار: ٢/٤٥، وتيسير التحرير: ١/٩٠، وفواتح الرحموت: ١/٤٠٨.

أقـــول: الثاني من قسمي المفهوم: مفهوم المخالفة، وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق في الحكم(١) مثل قوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكــاة»(٢) إذ يدل على أن حكم المعلوفة مخالف لها، وهو عدم الوجوب، وله أقسام ستأتي مفصلة إن شاء الله تعالى.

---

(١) راجع: الإشارات: ص/٩٣، والحدود: ص/٥٠، والعدة: ١/١٥٤، واللمع: ص/٢٥، والتبصرة: ص/٢١٨، والبرهان: ١/٤٤٩، والمستصفى: ٢/١٩١، وروضة الناظر: ص/٢٦٤، والإحكام للآمدي: ٢/٢١٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٥٣، وشرح العضد: ٢/١٧٣، ومختصر الطوفي: ص/١٢٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٤٥، والآيات البينات: ٢/٢٣، وتيسير التحرير: ١/٩٨، وشرح الكوكب المنير: ٣/٤٨٩، ونشر البنود: ١/٩٨، وإرشاد الفحول: ص/١٧٩.

(٢) هكذا يذكره الفقهاء والأصوليون، ولعلهم اختصروا الحديث كما قال ابن الصلاح والحديث ورد من طريق محمد بن عبد الله بن المثنى عن أبيه عن ثمامة بن عبد الله بن أنس أن أنساً حدثه أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين: «بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين، والتي أمر الله بها رسوله... إلى قوله: وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة» غير أن المحدثين تكلموا في عبد الله بن المثنى توثيقاً، وتضعيفاً، فضعفه ابن معين، والدارقطني، والنسائي، والعقيلي، والآجري، والساجي، والأزدي، ووثقه أبو زرعة، وأبو حاتم، وابن حبان، والعجلي، والترمذي، وابن معين، والدارقطني في قولهما الآخر.

قلت: والقول الأخير هو الأنسب إذ إن البخاري قد خرج له أحاديث في صحيحه المجمع على صحة ما فيه جملة، وتفصيلاً، سنداً، ومتناً، كما أنه قد تابع عبد الله بن المثنى في حديثه المذكور حماد بن سلمة عن ثمامة عند أحمد، وغيره، وورد بمعناه حديث عمرو بن حزم، وحديث ابن عمر، وقد تكلم فيهما. =

وله شروط منها: أن لا يكون المسكوت عنه ترك لخوف، كقول من يتهم بالرفض -: أتصدق بهذا الدينار على من يحب أبا بكر وعمر[١]، أو نحو الخوف: كالجهل بحكم المسكوت عنه، كما في المثال المذكور إذ لا يعلم حال المعلوفة، أو يكون المذكور خرج مخرج الغالب كقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا/ ق(٢٨/أ من أ) فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣] للاتفاق على عدم اعتبار السفر في جواز الرهن، خلافاً لإمام الحرمين، حيث زعم أنه، أي: كونه خرج مخرج الغالب ليس بظاهر يترك به أصل من الأصول[٢]، وهذا استبعاد منه خال عن الدليل، والمحققون بعده على خلافه[٣].

= راجع: صحيح البخاري: ١٣٩/٢، ومسند أحمد: ١١/١-١٢، ١٥/٢، وسنن أبي داود: ٩٩/٢، وسنن الترمذي: ١٧/٣، وسنن النسائي: ٢٨/٢-٢٩، وسنن ابن ماجه: ٣٥٣/١، والسنن الكبرى للبيهقي: ١١٦/٤، والمستدرك للحاكم: ٣٩٥/١، وموارد الظمآن: ص/٢٠٢، وتهذيب التهذيب: ٣٨٧/٥.

(١) مع أنه يريد معهم غيرهم، ولكنه أخفى الغير خوفاً من أن يتهم بالرفض.

(٢) نقل إمام الحرمين هذا الشرط عن الشافعي، ثم نازعه فيه قائلاً: «والذي أراه أن ذلك لا يسقط التعلق بالمفهوم». البرهان: ٤٧٤/١، ٤٧٧، وانظر: شرح تنقيح الفصول: ص/٢٧٢، والمختصر مع العضد: ١٧٥/٢، وتشنيف المسامع: ق(٢٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٤٦/١، وهمع الهوامع: ص/٧٣، وفواتح الرحموت: ٤١٤/١، وتيسير التحرير: ٩٩/١، ونشر البنود: ٩٩/١، وإرشاد الفحول: ص/١٨٠.

(٣) وقد نقل الإمام القرافي الإجماع على أن المفهوم متى خرج مخرج الغالب ليس بحجة، كما رد الزركشي، والمحلي، والأشموني على الجويني مخالفته السابقة.

راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٢٧١، وتشنيف المسامع، والمحلي، وهمع الهوامع التي سبق ذكرها قبل هذا.

أو يكـــون المذكـــور جواب سائل: كما إذا سأله شخص: هل في السائمة زكاة؟

فأجـــاب: بأن في السائمة زكاة، أو للجهل بحكم المذكور دون حكم المـــسكوت عنه، ولا يخفى أن ذكر السؤال يغني عن هذا. أو غير الذي ذكر مـــن الأشياء التي توجب تخصيصه بالذكر كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]: إذ مفهوم الشروط لا اعتبار به، بل إنما ذكر الشرط إيذاناً بأهن إذا أردن التحصن، فالمولى - بذلك - أولى.

وقيل: إنما ألغى مفهوم الشرط هنا؛ لأن الإكراه على الزنى مع عدم إرادة التحصن غير ممكن، وقيل: عارضه الإجماع[1].

---

(١) لأن الزنى محرم على كل حال وظرف بالإجماع، دون استثناء في ذلك. ومن شروط مفهوم المخالفة - أيضاً - أن لا يكون خرج مخرج التفخيم كحديث: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً» فقيد الإيمان للتفخيم في الأمر، وأن هذا لا يليق بمن كان مؤمناً. راجع: صحيح البخاري: ٧/٧٦.

وأن لا يكون المنطوق ذكر لزيادة امتنان على المسكوت عنه نحو قوله جل وعلا: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤]، فلا يدل على منع القديد من لحوم ما يؤكل مما يخرج من البحر كغيره.

وأن لا يكون المنطوق خرج لبيان حكم حادثة اقتضت بيان الحكم في المذكور كما روي أن النبي ﷺ مر بشاة لميمونة فقال: «دباغها طهورها» لأن القصد من الحديث الحكم على هذه الحادثة لا النفي عما عداها.

=

ومما يجب التنبه له: أن ما أطلقه المصنف من الشروط لا يلزم جريانها في جميع المفاهيم، بل حيث يمكن لعدم جريان شيء مما ذكر في الاستثناء، وإنما المفيدة للحصر، وفي الغاية، وأن لا يكون المسكوت عنه أولى بالحكم المذكور، ولا مساوياً له، وألا يكون مفهوم موافقة عند من يجعل المساواة معتبرة في مفهوم الموافقة، وألا يكون واسطة بين المفهومين؛ هكذا يجب أن يفهم هذا المقام.

قوله: «ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق».

أقول: يريد أن المذكور، وهو ما يقتضي التخصيص بالذكر لا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق إذا وجدت بينهما علة جامعة.

ثم استبعد المنع كأنه قال: كيف يمتنع القياس، والحال أن طائفة ذهبت إلى أن ذلك المعروض الذي عرض له القيد المذكور يعم المسكوت عنه بدون قياس؟ كما إذا قال - عند الجهل بحكم المذكور -: في الغنم السائمة زكاة، عند هذه الطائفة لفظ الغنم عام يشمل المعلوفة أيضاً، ثم نقل الإجماع على عدم العموم، وأن اللفظ لا يتناول المسكوت عنه.

= راجع: صحيح مسلم مع شرح النووي: ٥٣/٤، ومسند أحمد: ٣٢٩/٤، وسنن أبي داود: ٣٨٧/٢. وهناك شروط كثيرة أهمها ما ذكر.

راجع: اللمع: ص/٢٦، والمسودة: ص/٣٦٣، وشرح العضد: ١٧٤/٢، وفواتح الرحموت: ٤١٤/١، وتيسير التحرير: ٩٩/١، وإرشاد الفحول: ص/١٨٠.

غايته: أنه لو[١] / ق(٢٨/ب من ب) وجد قياس يقاس عليه، وإلا فـــلا[٢]، وعبر بالمعروض دون الموصوف، وإن كان في المعنى موصوفاً لئلا يـــتوهم اختصاص البحث بالصفة، مع كونه عامّاً في جميع الموارد التي من شأنها مخالفة المسكوت للمنطوق.

قوله: «وهو صفة كالغنم السائمة، أو سائمة الغنم».

أقـــول: لما بين معنى مفهوم المخالفة وما فيه من الخلاف والشروط، شـــرع في بيان أقسامه والبحث عما يتعلق بكل قسم من المسائل، وابتدأ بمفهـــوم الـــصفة؛ لأن مباحـــثه أكثر، وهو بين الفقهاء أشهر[٣]، والمراد بالـــصفة هـــنا ما يشعر بالعلية مثل: «المؤمن[٤] غِرٌّ كريم»[٥]، فبينه وبين

(١) آخر الورقة (٢٨/ب من ب)

(٢) انظر: المحلي على جمع الجوامع: ٢٤٨/١، وتشنيف المسامع: ق(٢٥/ب)، وهمع الهوامع: ص/٧٤، والآيات البينات: ٢٦/٢.

(٣) لأنه رأس المفاهيم لذا قال إمام الحرمين: «لو عبر معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان ذلك منقدحاً، فإن المعدود، والمحدود موصوفان بعدهما، وحدهما» البرهان: ٤٥٤/١، وانظر: منع الموانع: ق(٨١/أ).

(٤) – غر بكسر الغين المعجمة – أي: لا يعرف الشر، ولا بذي مكر، وهو ضد الخب، يقال: فتى غر، وفتاة غر، والمراد: أن المؤمن من طبعه الغرارة، وقلة الفطنة للشر، وترك البحث عنه كرماً، وحسن خلق منه، وسلامة صدر لا جهلاً، وغباء.

راجع: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ٣/٣٥٤-٣٥٥.

(٥) الحديث رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، والحاكم، والبيهقي، ولفظه عند أحمد من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المؤمن غر كريم، =

الـــصفة النحوية عموم من وجه؛ لأن صفة المدح والذم خارجة عن هذا، ومثل: «لَيُّ الواجد»[1]، و: «مَطْل الغنيّ»[2] ليس وصفاً نحويّاً.

= وإن الفاجر خب لئيم» والحديث حكم الحافظ القزويني بوضعه، ورد عليه الحافظ حكمه على الحديث بالوضع، وقال: «ومع أن في سنده الحجاج بن فرافصة، وبشر ابن أبي رافع، وهما ضعيفان عند الجمهور، وبشر أضعف من الحجاج، ولم يحتج الشيخان بواحد منهما، لكن لا يتجه عليه الحكم بالوضع كيف، وقد أسنده المتقدمون من أصحاب الثوري! وقال الترمذي: حسن صحيح، والحديث برواياته المختلفة لا ينـــزل عن درجة الحسن».

راجع: مسند أحمد: ٣٩٤/٢، وسنن أبي داود: ٥٥١/٢، وسنن الترمذي: ١٤٠/٥-١٤١، والسنن الكبرى: ١٩٥/١٠، والمستدرك: ٤٣/١، ومشكاة المصابيح: ٦٣٠/٢، ٣١٢/٣، ٣١٧، والميزان للذهبي: ٣١٧/١، ٣٦٣، وتقريب التهذيب: ٩٩/١، ١٥٤.

(١) لي الواجد: أي مطلق الغنى، واللي - بالفتح - المطل، وأصله لوى، فأدغمت الواو في الياء، والواجد الغني من الوجد بالضم بمعنى السعة، والقدرة. والحديث رواه أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، وعلقه البخاري، وصححه الحاكم، ووافقه عليه الإمام الذهبي، ولفظه: عن عمرو بن الشريد عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لي الواجد يحل عرضه، وعقوبته» يعني شكايته، وسجنه.

راجع: النهاية لابن الأثير: ٢٨٧/٤، وصحيح البخاري: ١١٧/٣، ومسند أحمد: ٣٨٨/٤، ٣٩٩، وسنن أبي داود: ٢٨٣/٢، وسنن النسائي: ٣١٦/٧، وسنن ابن ماجه: ٨٠/٢، والمستدرك: ١٠٢/٤، وفيض القدير: ٤٠٠/٥.

(٢) الحديث رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، ومالك، والبيهقي، ولفظ الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «مطل الغني ظلم، ومن أُتبع على مليء، فليتبع». =

وقد قال به الإمام الجليل الشافعي والأشعري وكثير من العلماء[1].

ومنعه أبو حنيفة، والقاضي، والغزالي، والمعتزلة.

لنا: ما نقلـــه الإمام في «البرهان»: أن أبا عبيدة معمر بن المثنى[2] لما

= راجع: الموطأ: ص/٤١٨، وصحيح البخاري: ١١٧/٣، وصحيح مسلم: ٣٤/٥، وسنن أبي داود: ٢٢٢/٢، ومسند أحمد: ٧١/٢، ٢٤٥، وسنن الترمذي: ٦٠٠/٣، وسنن النسائي: ٣١٦/٧، وسنن ابن ماجه: ٧٣/٢، والسنن الكبرى: ٧٠/٦، وفيض القدير: ٥٢٣/٥.

(١) كالإمام مالك، وأحمد، وأكثر أصحابهما، وغالب أصحاب الشافعي، ورجح المذهب الثاني أعني ما ذهب إليه أبو حنيفة ابن سريج، والقفال الشاشي، والآمدي من الشافعية، وبعض المالكية، وأبو الحسن التميمي من الحنابلة.

راجع: المعتمد: ١٦٠/١، والعمدة: ٤٥٣/٢-٤٥٥، والبرهان: ٤٥٥/١، والتبصرة: ص/٢١٨، والمستصفى: ١٩٢/٢، والإحكام للآمدي: ٢١٤/٢، ٢٢٤، والمسودة: ص/٣٦٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٧٠، وشرح العضد: ١٧٥/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٥٣/١، والآيات البينات: ٣٣/٢-٣٦، وتيسير التحرير: ١٠٠/١، وفواتح الرحموت: ٤١٤/١، وإرشاد الفحول: ص/١٨٠.

(٢) هو معمر بن المثنى التيمي البصري اللغوي، النحوي العلامة، كان من أجمع الناس للعلم، وأعلمهم بأيام العرب، وأخبارها، وأكثر الناس رواية لذلك، وله مؤلفات منها: مجاز القرآن، وغريب القرآن، وغريب الحديث، ونقائض جرير والفرزدق، وتوفي سنة (٢٠٩هـ) وقيل: غير ذلك.

راجع: طبقات النحويين للزبيدي: ص/١٧٥، وإنباه الرواة: ٢٧٦/٣، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٦٠/٢، ومعجم الأدباء: ١٥٤/١٩، وطبقات المفسرين للداودي: ٣٢٦/٢.

سمع قوله ﷺ: «لَيّ الواجِد يحلّ عقوبته، وعِرْضه»[١] / ق(٢٨/ب من أ) قال: هذا يدل على لَيِّ غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه[٢].

وقيل في قوله ﷺ: «لأن يمتلئ بطن الرجل قيحاً خير من أن يمتلئ شعراً»[٣] المراد به هجاء رسول الله ﷺ، فقالوا: لو كان كذلك لم يكن للامتلاء فائدة إذ ذاك قليله وكثيره سواء، فجعل الامتلاء كالشعر الكثير، وفَرَّق بينه وبين القليل، وذلك صريح في المطلوب.

وذكر الآمدي: أن القائل أبو عبيد بدون التاء[٤]، وهو قاسم ابن سلام الكوفي[٥]، ويمكن التوفيق: بأن يكون كل منهما

---

(١) آخر الورقة (٢٨/ب من أ).

(٢) راجع: البرهان له: ١/٤٥٥.

(٣) الحديث رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، ولفظ الحديث عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: بينما نحن نسير مع رسول الله ﷺ بالعرج إذ عرض شاعر ينشد، فقال رسول الله ﷺ: «خذوا الشيطان، أو أمسكوا الشيطان، لأن يمتلئ جوف رجل قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً».

راجع: صحيح البخاري: ٨/٤٥، وصحيح مسلم: ٧/٥٠، ومسند أحمد: ٣/٨، ٤١.

(٤) راجع: غريب الحديث لأبي عبيد: ٢/١٧٤-١٧٥، والإحكام للآمدي: ٢/٢١٤.

(٥) هو القاسم بن سلام البغدادي الإمام البارع في اللغة، والنحو، والتفسير، والقراءات، والحديث، والفقه، أشهر مؤلفاته: الأموال، وغريب القرآن، وغريب الحديث، ومعاني القرآن، وأدب القاضي، وتوفي سنة (٢٢٤هـ) وقيل: غير ذلك.

راجع: وفيات الأعيان: ٣/٢٢٥، ومعجم الأدباء: ١٦/٢٥٤، وإنباه الرواة: ٣/١٢، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢/٤١١، وطبقات السبكي: ٢/١٥٣، وطبقات المفسرين: ٢/٣٢، والمنهج الأحمد: ١/٨٠، وبغية الوعاة: ٢/٢٥٣.

قـــائلاً[١]؛ لأنهما إمامان في اللغة، والشافعي في اللغة لا يبارى لو لم يفهمه لغة لم يقل به.

واعتـــرض لمخالفة الأخفش[٢]، ومنع ذلك؛ لأنه لم يثبت عنه، ولو سلم من نقلنا عنه أقعد في اللغة من الأخفش، ولو سلم فالمذكورون أوقر وأكثر، ولو سلم فالإثبات مقدم.

ولنا – عقلاً –: أن لو لم يفد لم يكن لذكره فائدة إذ غير ما ادعيناه منتف اتفاقاً، وكلام البلغاء مصون عن مثله، فضلاً عن كلام سيد الأنبياء.

قيل – عليه –: أثبتم التخصيص بالفائدة، ومثله لا يثبت إلا بالنقل.

قلنا: لم نثبته بالفائدة، بل القاعدة الكلية المنقولة عنهم: أنه إذا ظن فائدة في الكلام وغيرها يكون معدوماً تكون تلك مرادة ظاهراً، فيندرج المتنازع فيه في تلك القاعدة.

---

(١) قد ذكر الأشموني بأن معمراً، وتلميذه الذي هو القاسم بن سلام قائلان بذلك معاً.
راجع: همع الهوامع: ص/٧٧.

(٢) هو سعيد بن مسعدة المجاشعي النحوي، أبو الحسن الأخفش الأوسط أخذ النحو عن سيبويه، وصحب الخليل، وكان معلماً لولد الكسائي، وقد سمي بالأخفش أحد عشر نحوياً ذكرهم السيوطي في المزهر، ثم قال: «حيث أطلق في كتب النحو الأخفش، فهو الأوسط». له مؤلفات منها: المقاييس في النحو، وتفسير معاني القرآن، والاشتقاق، وتوفي سنة (٢١٠هـ) وقيل: غير ذلك.
راجع: طبقات النحويين للزبيدي: ص/٧٢، ومعجم الأدباء: ١١/٢٢٤، وفيات الأعيان: ٢/١٢٢، وإنباه الرواة: ٢/٣٦، وطبقات المفسرين للداودي: ١/١٨٥، والمزهر للسيوطي: ٢/٤٠٥، ٤٥٣، ٤٥٦، وبغية الوعاة: ١/٥٩٠، وشذرات الذهب: ٢/٣٦.

قيل: لا نسلم عدم فائدة سواها، بل / ق(٢٩/أ من ب) توكيد المذكور لئلا يتوهم تخصيص، لو قال: في الغنم زكاة، إذ يحتمل أن يكون المراد المعلوفة.

قلنا: هذا فرع عموم اللفظ، وهو ممنوع، ولو سلم العموم - في بعض الصور - كان خارجاً عن محل النزاع.

قيل: لم لا يجوز أن تكون الفائدة ثواب المجتهد بإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق قياساً؟

قلنا: قد شرطنا عدم الرجحان والمساواة، وألا يكون مفهوم موافقة، هذا تحقيق المقام على ما ينبغي.

ولنرجع إلى شرح كلام المصنف، فنقول: إنما ذكر ثلاثة أمثلة لمكان فائدة؛ لأن الأول عنده نص في المقصود، وهو أن المنفي عنه الحكم - وهو وجوب الزكاة - إنما هي المعلوفة من الغنم، وأما لفظ السائمة مجرداً عن الموصوف هل هو من قبيل المتنازع فيه، أم لا؟ نقل فيه قولين[1].

---

(١) فقيل: ليس من الصفة: لاختلال الكلام بدونه كاللقب ورجحه المصنف، وقيل: هو منها لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب، فيفيد نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً، كما يفيد إثباتها في السائمة مطلقاً، وهذا محكي عن جمهور الشافعية، وغيرهم واختاره الشارح هنا، والأشموني، أما الزركشي والمحلي فلم يرجحا واحداً منهما غير أن الزركشي ذكر أن من قال: إنه من الصفة لا ينبغي أن يفهم منه تساويهما، بل الصفة المقيدة بذكر موصوفها أقوى في الدلالة من الصفة المطلقة لأن القيد كالنص.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٢٥٠، وتشنيف المسامع: ق(٢٥/ب)، وهمع الهوامع: ص/٧٥، والآيات البينات: ٢/٢٧.

وزعـــم: أن الظاهر عدمه، وليس بظاهر، بل مردود قطعاً؛ لأن تعريف الوصف صادق عليه.

غايته: أن الموصوف فيه مقدر، وذِكْر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده.

ألا ترى: أنهم متفقون على أن قيد الإيمان - في قولنا -: المؤمن غر كريم يخرج الكافر، مع أن وزانه وزان السائمة بلا ريب[1].

ثم قال: «وهل المنفي غير سائمتها، أو غير مطلق السوائم قولان». وأشار بهذا إلى الخلاف في المثالين الأولين[2]؛ لأن المثال الثالث - عند من يقول: باعتبار الوصف فيه - المنفي غير مطلق السوائم لعموم المقدر.

---

(١) رد العلامة العبادي اعتراض الشارح على المصنف: بأن الوصف لفظ مقيد لآخر، ولفظ السائمة في المثال غير مقيد لآخر - لفظاً -، ولأنه إذا فقد الموصوف صار الوصف مما يختل الكلام بدونه كاللقب، فيكون ذكره لتصحيح الكلام لا لنفي الحكم عما عدا المذكور: لأنه إنما يحمل على ذلك إذا لم يظهر لذكره فائدة أخرى كتصحيح الكلام كما هو هنا.

قلت: العبادي تابع المصنف في اختياره، والشارح جنح إلى رأي الجمهور والذي يظهر لي - والله أعلم - أن ما قاله الإمام الزركشي فيما سبق من أن بينهما تفاوتاً، فعند ذكر الموصوف يكون أقوى منه عند تقديره هو الأظهر، والأوضح.

راجع: الآيات البينات: ٢/٢٧، وتشنيف المسامع: ق(٢٥/ب).

(٢) زيادة بيان، وتوضيح لذكر المثالين، فقولهم: في الغنم السائمة زكاة، المقيد هنا هو الغنم، ويفهم منه عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التي لولا القيد بالسوم لشملها لفظ الغنم، فهذا من باب مفهوم الصفة. =

والحـــق - في المثالين الأولين -: هو نفي الزكاة عن معلوفة الغنم، ومـــنهم من نظر إلى مطلق السوم، وألغى ذكر الغنم، وجعل حكم السوم عامّاً في الإبل والبقر، وليس بشيء[1] / ق(٢٩/ب من ب) إذ لا دليل شرعاً ولا عقلاً على ذلك؛ لأن مدار ثبوت مفهوم المخالفة على الفهم - لغة - كمـــا تقرر في صدر البحث، وإذا قيل: في سائمة / ق(٢٩/أ من أ) الغنم زكـــاة، ربما لا تخطر سائمة غير الغنم بالخاطر، ولو خطر لا يحكم العقل بالاستواء، ولا يفهم أن سائمة غير الغنم كالغنم.

وعـــبارة المـــصنف - في قوله: «غير مطلق السوائم» - فاسدة؛ إذ مـــراده نفي المعلوفة مطلقاً لا معلوفة مقيدة، ويلزم من كلامه أن السوائم المقـــيدة تكون منفية يظهر ذلك فيما إذا قلت: تصدق بهذه الدراهم على غـــير المبتدعين مطلقاً، أي ما سوى المبتدع كائناً من كان، بخلاف ما إذا قلـــت: غير مطلق المبتدعين إذ لا صحة له؛ لأن كل واحد من المبتدعين

= وقولهم: في سائمة الغنم زكاة، المقيد هو السائمة، ويفهم منه عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر، والإبل التي لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشملها لفظ السائمة، وهذا من باب مفهوم اللقب.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٢٥١، والآيات البينات: ٢/٢٧، وهمع الهوامع: ص/٧٦، وتشنيف المسامع: ق(٢٦/أ).

(١) آخر الورقة (٢٩/ب من ب) وجاء في هامشها: «تم مقابلة على أصل مؤلفه أمتع الله بوجوده» وجاء في هامش: (٣٠/أ) منها: «الرابع» يعني بداية الجزء الرابع بتجزئة الناسخ.

يـــصدق عليه أنه غير مطلق المبتدعين، وكذلك السوائم المقيدة، أي كل واحدة يصدق عليها أنها غير مطلق السوائم.

والــــصواب أن يقول: غير السوائم مطلقاً، فيتناول كل معلوفة من كل جنس، ولم ينتبه أحد من شراح كلامه لما ذكرناه، والله الموفق[(١)].

قوله: «ومنها العلة».

أقـــول: من مفهوم الصفة العلة، والفرق بين العلة والصفة: أن معنى العلية في الوصف التزامي، وفي صريح العلة مطابقي، ولقرب المعنيين أدرج المصنف العلة تحت الصفة[(٢)]، والإمام الغزالي - كما أنكر مفهوم الصفة - أنكر مفهوم العلة الصريحة، قال في «المستصفى»: «المسلك الثامن قولهم: إن التعلـــيق بالصفة كالتعليق بالعلة - وساق كلامه إلى أن قال -: فائدة

---

(١) رد العبادي على الشارح اعتراضه على المصنف: بأن مطلق الماهية لها معنيان:
الأول: الماهية بلا اعتبار قيد معها، وهو بهذا الإطلاق يتناول الماهية المقيدة، والمراد هنا في كلام المصنف هو هذا، وبالتالي لا يرد الاعتراض على هذا المعنى.
الثاني: الماهية باعتبار انتفاء القيد عنها، وهي بهذا الإطلاق لا تتناول الماهية المقيدة من حيث إنها مقيدة، وهذا غير مراد عند المصنف، وهو الذي يرد عليه اعتراض الشارح المذكور.
راجع: الآيات البينات: ٢٨/٢، وتشنيف المسامع: ق(٢٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٥٠/١-٢٥١، وهمع الهوامع: ص/٧٥.

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢٥١/١، والآيات البينات: ٢٩/٢، وهمع الهوامع: ص/٧٦، ونشر البنود: ١٠٠/١، وإرشاد الفحول: ص/١٨١.

ذكـر العلة معرفة العلة فقط، وليس من فائدته تعدية العلة من محلها، فإن ذلـك عُرِف بورود القياس، ولولاه لكان قوله: حرمت الخمر لشدتها، لا يوجب تحريم النبيذ المشتدّ»[١].

وأجـاب عن الاعتراض: بأن الشافعي إمام في اللغة، وقد قال بعلية الوصف: بأن الإمام إنما قاله اجتهاداً لا إخباراً عن أهل اللغة[٢].

وقد عرفت الجواب عن هذا بأنه إنما علم باندراجه تحت القاعدة لا استدلالاً، وتلك القاعدة ثبتت عن الرواة الثقاة الذين هم أئمة اللغة، فلا يكون اجتهاداً.

ومما ألحق بالوصف ظرف الزمان نحو: سافر يوم الجمعة، أي: لا في غيره، واجلس أمام زيد، أي: لا وراءه.

والدلـيل على استفادة هذا المعنى من الظرف: أنه لو خالف المأمور اسـتحق اللـوم عرفاً على مخالفته، وذلك صريح في أن الحكم المخالف للمنطوق مفهوم منه، وإلا لما ترتب اللوم عليه جزماً.

ومن الملحق بالوصف الحال نحو: لا تصحب زيداً وهو عاص، وهذا لم يحـتج إلى ذكره لدخوله تحت الصفة بالمعنى الذي قدمنا، إذ لا فرق في فهم الحكم المخالف بين قولنا: لا تخاطب الأمير وهو غضبان، وبين قولنا: لا تجالس الأشرار.

---

(١) راجع المستصفى: ٢/٢٠٢-٢٠٣.

(٢) نفس المرجع ٢/١٩٥.

ومن الملحق بالصفة العدد: لأن العدد مميز للمعدود، فهو وصف له قائم به، فيدل على نفي الحكم عن غير ذلك الموصوف نحو: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾ [النور: ٤] فلم تجز الزيادة على الثمانين، يفهم ذلك من تعريف اللغة.

قوله: «وشرط»، عطف على قوله: «صفة» لا على ما ذكر بعد قوله: «منها» لعدم دخول الشرط في الوصف، هذا ما عليه شارحو كلامه[1].

ولك أن تقول: قد تقرر في علم البلاغة: أن الشرط ظرف للجزاء، والظرف إما زمان، أو مكان، وقد ذكر المصنف: أن الظرف مطلقاً ملحق بالوصف، فلا مانع لإلحاق الشرط على هذا التأويل.

وكذلك نقول في الغاية هي معنى[2] / ق(٢٩/ب من أ) قائم بذي الغاية، فتدخل في الوصف المذكور، فيكون أقرب إلى الضبط، وأقل أقساماً[3].

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(٢٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٥١/١، وهمع الهوامع: ص/٧٦، والدرر اللوامع للكمال: ق(٨٢/أ)، والآيات البينات: ٣٠/٢.

(٢) آخر الورقة (٢٩/ب من أ).

(٣) قلت: المراد بالشرط هنا: ما علق من الحكم على شيء بأداة الشرط مثل: إن، وإذا، ونحوهما، وهو المسمى بالشرط اللغوي لا الشرط الذي هو قسيم السبب، والمانع، وقد تقدم. وأما ما اعترض به الشارح على المصنف ففيه نظر: لأن المصنف مراده بالصفة كما صرح بها بقوله: «فأقول: المراد بالصفة عند الأصوليين - تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط، ولا استثناء، ولا غاية» منع الموانع: ق(٨١/أ). =

مثال الشرط قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، فخرجت / ق(٣٠/أ من ب) غير ذات الحمل.

والغاية نحو قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] جعل غاية الحرمة الحاصلة بالطلاق نكاح الزوج الثاني، فعلم الحل بعده[1].

فإن قلت: على ما ذكرت من أن الغاية معنى قائم بذي الغاية، يلزم قيام العَرَض بالعرض، ويجتمع الضدان في المثال المذكور إذ نكاح الزوج الثاني بمعنى الوطء ضد الحرمة، وقد قلت: إنه قائم به.

قلت: لا شك أن ما يصدق عليه الغاية خارج عن ذي الغاية ليس قائماً به، وإنما القائم به هو اتصافه بمفهوم الغاية بمعنى أنه ذو الغاية،

= وراجع: المستصفى: ٢/٢٠٥، والمعتمد: ١/١٥٠، والإحكام للآمدي: ٢/٢٢٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٧٠، والمسودة: ص/٣٥٧، وشرح العضد: ٢/١٨٠، ومختصر الطوفي: ص/١٢٧، وفواتح الرحموت: ١/٤٢١، ونشر البنود: ١/١٠١، وإرشاد الفحول: ص١٨١، والآيات البينات: ٢/٣٠.

(١) الغاية: نهاية الشيء، وآخره، وهي مد الحكم بأداتها، وهي: إلى، وحتى، واللام، وهو أقوى من الشرط من جهة الدلالة: لأنهم أجمعوا على تسميتها حروف الغاية، فلو ثبت الحكم بعدها لم يفد تسميتها غاية، وهو حجة عند الجمهور، وقال به معظم نفاة المفهوم. وذهب أكثر الحنفية، وجماعة من الفقهاء، والمتكلمين إلى المنع.

راجع: اللمع: ص/٢٦، والمعتمد: ١/١٥٠، والمستصفى: ٢/٢٠٨، المسودة: ص/٣٥٨، والإحكام للآمدي: ٢/٢٢٩، وشرح العضد: ٢/١٨١، ومختصر الطوفي: ص/١٢٦، وفواتح الرحموت: ١/٤٣٢، وتيسير التحرير: ١/١٠٠.

ومتـــصف بها، وهذا أمر اعتباري ليس موجوداً في الخارج، والعرض من أقسام الموجود، فلا محذور.

قوله: «وإنما» إلى قوله: «مسألة».

أقول: مما يدل على مفهوم المخالفة كلمة: «إنما»، مثل قوله تعالى: ﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [الكهف: ١١٠][1]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٞ﴾ [هود: ١٢]، وســيأتي تحقيق كيفية إفادته. ومن الأمور الدالة على مفهوم المخالفة: ما، وإلا، وكــذلك لا النافــية للجنس، أو بمعنى ليس نحو: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٞ﴾ [آل عمــران: ١٤٤]، ولا عالم إلا زيد، ولا قائم إلا بكر، فيعني أن محمـــداً منحصر شأنه في الرسالة لا يتجاوزها إلى النجاة من الموت، فإن الـــصحابة لما كانوا يتعاظمون موته كأنهم معتقدون جمعه بين الصفتين، فأثبت له الرسالة، ونفى عنه التبرء من الموت.

وكـــذلك لا عالم إلا زيد معناه: حصر [مفهوم][2] العالم في زيد، وإذا انحـــصر في زيد لزم منه الانتفاء عمّا عدا زيد، فالمنطوق هو الإثبات للمذكور، والمفهوم هو الانتفاء عن غير المذكور.

---

(١) سورة الكهف آية (١١٠)، والأنبياء آية (١٠٨)، وفصلت آية (٦) بالنسبة لأنما المفتوحة أما المكسورة فكقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ وَسِعَ كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمٗا﴾ [طه: ٩٨].

(٢) في ب: «فهم».

هـــذا هـــو المفهوم من التركيب والمأخوذ من كلام أهل العربية إذ قالـــوا: إنك إذا قلت: لا عالم إلا زيد، فهو كلام مع من أخطأ في الحكم بأن اعتقد أن العالم عمرو لا زيد، أو اعتقد أن العالم زيد وعمرو كلاهما.

فـــإذا قلت: لا عالم إلا زيد لزم من إثباتك العلم على وجه الحصر انتفاؤه عن الغير، وخطأ ذلك الاعتقاد. وفي بعض كتب الأصول أن النفي هو المنطوق[١] وكأنه نظر إلى [تسلط النفي][٢] على صدر الكلام.

فـــإن قلت: قد اتفقوا على أن معنى الاستثناء هو الإخراج، فيكون منطوقه هو المخرج المنفي.

قلت: التحقيق أن الإخراج مجاز عن عدم الدخول؛ لأن الإخراج إما عن الحكم، فلم يكن المستثنى داخلاً في الحكم حتى يخرج؛ إذ لم يقل أحد: إن زيداً - في جاءني القوم إلا زيداً - كان داخلاً في الحكم، ثم أخرج.

وإن أريد إخراجه من اللفظ العام، أي: مما تناوله، فذلك باطل؛ إذ بالاستثناء لم يخرج زيد عن القوم مثلاً.

ومـــن الألفاظ الدالة على مفهوم المخالفة ضمير الفصل بين المحكوم عليه والمحكوم به، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات: ٥٨] وقوله: ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [المائـــدة: ١١٧]، وهـــذا إنما يتم لو استفيد

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ٢/٢٣٤.

(٢) في (أ): «سلطة النفي» وكلاهما صحيح.

الحصر من مثل قولنا: زيد هو أفضل من عمرو، وإلا ففي الأمثلة المذكورة الحصر مستفاد من تعريف الخبر؛ لأن تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدأ، كما تقرر في موضعه[1].

ومن الدوال على مفهوم المخالفة / ق(٣٠/أ من أ) تقديم المعمول[2] نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]، وبزيد مررت[3] / ق(٣٠/ب من ب).

قوله: «وأعلاه»، أي أعلى ما ذكر طريقة النفي والاستثناء حتى ذهب بعضهم إلى أنه من قبيل المنطوق صريحاً لسرعة الفهم منه، ويلي

---

(١) راجع: الإيضاح في علوم البلاغة: ٢٢٢/١، وجواهر البلاغة: ص/١٨٦.

(٢) تقديم المعمول سواء كان في المفعول، أو المجرور كما مثل الشارح، وقد يكون بتقديم الخبر على المبتدأ كالحديث الذي احتج به الفقهاء - عدا الأحناف - على تعيين لفظي التكبير، والتسليم في قوله ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم».
راجع: مسند أحمد: ١٢٣/١، ١٢٩، وسنن الترمذي: ٣/٢، وسنن ابن ماجه: ١٠١/١، والمستدرك: ١٣٢/١، وشرح السنة: ١٧/٣، ونصب الراية: ٢٣٥/١، والمهذب: ٧٠/١، والمجموع: ٢٨٩/٣، والمغني: ٥٥١/١، وكشاف القناع: ٤٢٢/١، والشرح الكبير: ٥٩٢/١.

(٣) آخر الورقة (٣٠/ب من ب)، ومذهب الجمهور أن تقديم المعمول يفيد الاختصاص والحصر. وقال أبو حيان، وابن الحاجب يفيد الاهتمام والعناية فقط. وأنكر عبد الحميد ابن هبة الله الشيعي مفهوم تقديم المعمول، وذكر في كتابه الفلك الدائر أنه لم يقل به أحد. وقد رُد عليه بإجماع البيانيين، وغيرهم على الاحتجاج به.
راجع: الفلك الدائر على المثل السائر: ص/٢٥٠، والمثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٣٨/٢، والبحر المحيط لأبي حيان: ١٦/١، وشرح الكوكب المنير: ٥٢١/٣.

الاستثناء إنما لتبادر المعنى إلى الأذهان مثل: الاستثناء إلا أنه أحط رتبة لكون النفي والاستثناء فيه غير صريحين، وإليه أشار بقوله: «منطوق» أي بالإشارة، وسيذكر المصنف المفاهيم كلها على الترتيب.

قوله: «مسألة المفاهيم إلا اللقب حجة لغة».

أقول: المفاهيم المذكورة كلها حجة سوى مفهوم اللقب، وهو عبارة: عما يفهم من تعليق الحكم بالاسم الخالي عن معنى الوصفية، عَلَماً كان أو غيره، ولم يخالف في عدم اعتباره سوى شرذمة، كما أشار إليه المصنف[1].

---

(١) احتج بمفهوم اللقب مالك، وأحمد، وداود، والصيرفي، والدقاق، وابن فورك، وابن خويز منداد، وابن القصار، وهم أئمة يقتدى بهم، وليس شرذمة كما قال الشارح رحمهم الله جميعاً.

ونفاه جمهور الشافعية، والقاضي أبو يعلى، وابن عقيل، والموفق من الحنابلة، وغيرهم أما الأحناف: فهم لا يقولون بالمفهوم المخالف مطلقاً في كلام الشارع كما سيأتي.

وذهب المجد بن تيمية، ومن وافقه إلى أنه حجة بعد سابقة ما يعمه كقول النبي ﷺ: «وترابها طهور»، بعد قوله: «جعلت لي الأرض مسجداً» رواه مسلم في صحيحه: ٦٣/٢، وأحمد في مسنده: ٣٨٣/٥.

وراجع: المعتمد: ١٤٨/١، واللمع: ص/٢٦، والبرهان: ٤٥٣/١، والمستصفى: ٢٠٤/٢، والروضة: ص/١٣٦، والإحكام للآمدي: ٢٣١/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٧١، والمسودة: ص/٣٥٢، وشرح العضد: ١٨٢/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٢٧، وتيسير التحرير: ١٠١/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٥٢/١، والآيات البينات: ٣٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٧٨، والدرر اللوامع للكمال: ق(٨٠/أ)، ونشر البنود: ١٠٣/١، وإرشاد الفحول: ص/١٨٢.

لـــنا على عدم جوازه: لزوم المحذور في قولنا: زيد موجود، ومحمد رســـول الله؛ إذ يلـــزم منه انتفاء الوجود عن غير زيد، والرسالة عن غير محمد ﷺ.

قالوا: لو قال – لدى الخصام –: أمي ليست بزانية يفهم منه نسبة أم الخصم إلى الزنى، حتى قال مالك[1]، وأحمد: بلزوم الحد[2].

قلـــنا: ذلك انفهم من القرائن لا من اللفظ، والحق: أن بطلان هذا غني عن الدليل.

ثم قـــوله «لغـــة»: يـــريد أنه حجة شرعية فهمت من مجرد اللغة لا بالقياس كما تقدم تحقيقه[3].

وقوله: «وقيل: شرعاً»، يريد أنه فهم من عبارة الشارع إذ ثبت أنه قال ﷺ – حين نُهى عن الاستغفار للمشركين بقوله تعالى: ﴿إِن تَسۡتَغۡفِرۡ

(١) هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي أحد الأئمة الأربعة جمع بين الفقه، والحديث، والرأي، كان يعظم حديث رسول الله ﷺ، ولم يركب دابة في المدينة، ومناقبه كثيرة، وجمع الحديث في الموطأ، وروى له أصحاب الكتب الستة، وتوفي سنة (١٧٨هـــ).
راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٦٧، صفة الصفوة: ١٧٧/٢، وفيات الأعيان: ٢٨٤/٣، وتهذيب الأسماء واللغات: ٧٥/٢، وطبقات القراء: ٣٥/٢، وطبقات المفسرين للداودي: ٢٩٣/٢، وتذكرة الحفاظ: ٢٠٧/١، وطبقات الحفاظ: ص/٨٩، والديباج المذهب: ٦٢/١.

(٢) راجع: المدونة: ٢٢٤/٦-٢٢٥، وبداية المجتهد: ٤٤/٢، والمغني للموفق: ٢٢/٨.

(٣) تقدم ص/٤٤١.

لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٨٠]: «سأزيد على السبعين»[١]، حيث اعتبر مفهوم العدد.

والصحيح: هو الأول إذ لا يشك أحد أن فهمه عليه السلام ذلك منه إنما كان لغة لا توقيفاً من الله.

قوله: «وقيل معنى»، نقل عن المصنف: أن المراد هو العرف العام؛ لأنه معقول لأهله، وذلك مثل ما يقولون: لولا انتفاء الحكم عن المسكوت عنه لم يكن لذكر القيد فائدة[٢]، وقد قدمنا أن هذا دليل من يدعي أنه فهم لغة[٣].

قال المولى المحقق عضد الملة والدين قدس روحه، مستدلاً على أنه فهم لغة: «لو لم يدل التخصيص على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لما كان للتخصيص فائدة للاتفاق على عدم فائدة سواه، واعترض: بأنه إثبات للوضع بالفائدة، والوضع إنما يثبت نقلاً لا غير».

والجواب: لا نسلم أنه إثبات للوضع بالفائدة، بل ثبت بالاستقراء عنهم أن كل ما ظُن أنه لا فائدة للفظ سواه تعين أن يكون فائدة اللفظ، والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة[٤].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: ٦/٨٦.

(٢) الناقل هو جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/٢٥٤.

(٣) تقدم ص/٤٤١.

(٤) نقله بتصرف راجع: شرح العضد على المختصر: ٢/١٧٥.

هــذا كلامه، وهو صريح في أن هذا القسم راجع إلى اللغة، ولأن مفهوم المخالفة دليل شرعي عند القائل به، فاعتباره، واستفادته من اللفظ لا بــد وأن يستند إلى أئمة اللغة، أو يعلم من الشارع، فلا معنى للعرف على ما نقل عن المصنف.

والصواب: إسقاط هذا المذهب عن الاعتبار[١]، والله أعلم.

قوله: ((وأنكر أبو حنيفة الكل)).

أقول: لم يقل أبو حنيفة - رحمه الله - بشيء من المفاهيم، ووافقه الغزالي منّا، وقد تقدم تحقيق المسألة دليلاً، وجواباً، فلا حاجة إلى إعادته[٢].

---

(١) قلت: في كلام الشارح - رحمه الله - نظر: لأن المحلي لم يرجحه حتى يرد عليه، وإنما حكاه كمذهب ثالث عن المصنف، والحكاية لا يعترض عليها كما أنه قد سبق إلى ذلك الإمام الرازي، والمصنف عبر عنه في مبحث العام - كما سيأتي -: بالعقل، وعبر عنه - في شرح المختصر - بالعرف العام، وقد ذكر العلامة العبادي - في رده على اعتراض الشارح - بأن المفهوم ثبت لغة، ومستنده أئمة اللغة، وكذلك يثبت عرفاً، ومستنده في ذلك نظر العقل، وكون المصنف خالف عضد الملة في هذا، فلا يقدح ذلك في نقله إذ ثبت عند المصنف ما لم يثبت عند غيره. أو أنه لا منافاة بين ما ذكره المصنف، وما ذكره المولى العضد، لأنه تعرض لنفس الإثبات بهذا الطريق، والمصنف تعرض لبيان كون الطريق المثبت معنوياً.

راجع: معالم أصول الدين: ص/١٤٥، ورفع الحاجب: (٢/ق/٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٥٤، وهمع الهوامع: ص/٧٧/٧٨، والآيات البينات: ٢/٣٤-٣٥.

(٢) تقدم ص/٤٥١ وما بعدها.

فــإن قلت: إذا قال الشارع: «في سائمة الغنم الزكاة»، فالذي لم يقــل بالمفهوم يجب عليه القول بوجوب الزكاة في المعلوفة، وإلا فما وجه المنع[١] / ق(٣٠/ب من أ)؟

قلــت: نقول: قبل خطاب الشارع لم يكن الحكم - وهو وجوب الزكاة - متعلقاً بالغنم / ق(٣١/أ من ب) مطلقاً، فلما أوجب في السائمة بقي أمر المعلوفة على العدم الأصلي، والعدم الأصلي ليس حكماً شرعياً.

قوله: «وقوم في الخبر»، أي: في الخبر الخالي عن الإلزام كقولك: في ســائمة الغنم نتاج، لا مفهوم إذ نعلم قطعاً أنه لايدل الخبر المذكور على عدم النتاج في المعلوفة.

وقــد ذكــروا - في الفرق - أن الخبر له خارج يطابقه، أو لا يطابقه، فالخــبر يــشعر بوقوعه، ولا يلزم من انتفاء القول بالمفهوم في الخبر انتفاؤه في الإنشاء: لأن الإنشاء إذا لم يكن له خارج، ولم يحصل الحكم من مفهوم القيد، لم يكن هناك فائدة قط، هذا كلام الشروح[٢]، وهو ضعيف جداً: لأن إشعار الخبر بوقوع ذلك الخارج لا دخل له في دلالة المفهوم لا معنى، ولا لزوماً.

والمولى المحقق عضد الملة والدين، أشار إلى ضعفه أيضاً، ولم يتعرض للجواب عن هذا المذهب[٣].

---

(١) آخر الورقة (٣٠/ب من أ).

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(٢٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٥٥، وهمع الهوامع: ص/٧٨، والدرر اللوامع للكمال: ق(٨٠/ب - ٨١/أ).

(٣) راجع: شرح العضد على المختصر: ٢/١٧٩.

ونحن نقول: القائلون بمفهوم المخالفة متفقون على أنه دليل ظاهر، إنما يعمل به إذا لم يعارضه دليل أقوى من نص، أو إجماع، أو مخالفة دليل قطعي عقلي، أو بديهة.

ولاشك أنك إذا قلت: في الشام الغنم السائمة، لم يدل على أن لا سائمة في العراق، وإنما لم يدل: لأنه ظاهر عارضه قطعي، وهو الإجماع، والتواتر، وبديهة العقل على أن في غير الشام من البلاد سوائم.

ألا ترى أنهم تركوا المفهوم في قوله: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]، مع كونه إنشاء: لأن الإجماع عارضه.

وإذا علمت هذا علمت سقوط ما ذكره والد المصنف من إنكار المفاهيم في كلام غير الشارع، معللاً بأن الشارع منزه عن الذهول، والغفلة بخلاف غيره[1].

وإنما كان ساقطاً: لأن الكلام في دلالته لغة، وقد تحققتَ قبل هذا أن الدلالة التفات النفس من اللفظ إلى المعنى، ولا دخل لإرادة اللافظ فيها، ولا لشعوره، والتخلف في بعض الصور إنما هو بواسطة مانع، أي: معارض أقوى.

وظهر - لك أيضاً - الجواب عن قول إمام الحرمين: وهو أن الوصف إنما يعتبر حيث ناسب الحكم، فأما إذا لم يناسب، كما إذا قيل:

---

(١) قلت: مذهب والد المصنف عكس مذهب الأحناف، فإنهم ينكرون مفهوم المخالفة في كلام الشارع فقط، وأما في مصطلح الناس، وعرفهم، فهو حجة عندهم، راجع: تشنيف المسامع: ق(٢٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٧٨.

في صغار الغنم زكاة لا يدل على الانتفاء في الكبار[1]: لأنا قدمنا في صدر البحث أن المسكوت إذا كان أولى بالحكم، أو مساوياً، لا يكون مفهوم المخالفة مراداً، بل يكون من قبيل مفهوم الموافقة[2]. ولو فرضنا أن الوصف لا يناسب لا المنطوق ولا المخالفة، يكون وصفاً ملغى لا اعتبار به، هكذا يجب أن يفهم المقام، والله أعلم.

قوله: «وأنكر قوم العدد»، مستدلاً بأنه لا يدل على الزائد، والناقص إلا بالقرينة[3]، وقد عرفت الجواب - عنه - مما تقدم.

قوله: «مسألةُ الغايةِ: قيل: مظنون».

---

(١) راجع: البرهان له: ٤٦٦/١.

(٢) لم يسلم العلامة العبادي للشارح اعتراضه على والد المصنف، وإمام الحرمين حيث ضعَّف اعتراضه عليهما. راجع: الآيات البينات: ٣٧/٢-٣٨.

(٣) ذهب مالك، وأحمد، وداود، وبعض الشافعية، واعتمده ابن الرفعة إلى القول بمفهوم العدد، ونقله أبو حامد، وأبو المعالي، والماوردي عن نص الشافعي. ونفاه الحنفية، والمعتزلة، والأشعرية، واختاره الرازي، والآمدي، والأولى القول بحجيته لئلا يعرى التحديد به عن فائدة، علماً بأن محل الخلاف في العدد الذي لم يقصد به التكثير، بل عدد مخصوص.
راجع: البرهان: ٤٦٦/١، والمعتمد: ١٤٦/١، والعدة: ٤٤٨/٢، والمحصول: ١/ق٢١٦/٢، والروضة: ص/٢٤٥، والإحكام للآمدي: ٢٣٠/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٢٧، والمنخول: ص/٢٠٩، والتمهيد: ص/٢٥٢-٢٥٣، وفواتح الرحموت: ٤٣٢/١، وتيسير التحرير: ١٠٠/١، ونشر البنود: ١٠١/١، وتشنيف المسامع: ق(٢٦/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٥١/١، وهمع الهوامع: ص/٧٩.

أقول: يريد الإشارة إلى مراتب المفاهيم المحتج بها:

فذكر أن الغاية أعلاها رتبة، أي: أعلى المذكورات بعدها:

لأنه قد تقدم أن أعلى الجميع النفي، والاستثناء لكونه منطوقاً صريحاً عند بعضهم. والغاية، ولفظ إنما، منطوق إشارة، ولم يذكر إنما، مع الغاية لكثرة مباحثه، فجعله مسألة مستقلة.

قال: والحق: أن الغاية مفهوم لا منطوق، وهو كذلك: لأنا إذا قلنا: لا تدخل المسجد حتى تتوضأ، فالـمُغَيّا هو عدم الدخول غير متوضئ / ق (٣١/أ من أ) قد انتهى بالتوضؤ، فيفهم منه رفع المنع من الدخول.

والذي ذهب إلى أنه[1] / ق(٣١/ب من ب) منطوق نظر إلى لفظ «حتى»، فإنه موضوع للانتهاء، وعلى هذا لا معنى لقولهم: إنه منطوق من قبيل الإشارة، فيما سبق.

ويتلو الشرط الغاية: فإنه لم يقل أحد بأنه منطوق، فكان أحط رتبة.

فالـصفة المناسبة: إذ بعض من قال: بمفهوم الشرط لم يقل بمفهوم الصفة.

فمطلق الصفة: إذ إمام الحرمين أسقط غير المناسبة.

فالعدد بعد المذكورات: لأن من قال: بتلك المفاهيم خالف طائفة منهم في العدد.

---

(١) آخر الورقة (٣١/ب من ب).

وآخر المفاهيم تقديم المعمول، وإنما كان آخر المفاهيم؛ لأن التقديم كثيراً ما يكون للاهتمام أو التبرك أو الالتذاذ بذكر المقدم، ومنه نشأت شبهة الشيخ ابن الحاجب[1] ومن تبعه، ليس بشيء؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [النحل: ٥١] صريح في ذلك.

وما نقل عن الشيخ ابن الحاجب أنه قال: ذكر سيبويه أن تقديم المعمول إنما يكون للاهتمام، فإنهم يقدمون ما هو أهم عندهم[2]، وإذا كان كذلك، فالتخصيص وهم مردود بما ذكره الشيخ عبد القاهر[3] من

---

(١) تقدم ذكر مذهبه في هذا، وشبهته التي قالها هي: «إن توهم الناس لذلك وهم، وتمسكهم بنحو: ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ﴾ [الزمر: ٦٦] ضعيف؛ لورود: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ﴾ [الزمر: ٢]، فيلزم أن المؤخر يفيد عدم الحصر لكونه يقتضيه». ورد عليه بأنه لا يستلزم حصراً، ولا عدمه، ولا يلزم من عدم إفادة الحصر إفادة نفيه، لا سيما وقد جاء في الآية: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا﴾ فذكر الإخلاص مغن عن إفادة الحصر.
راجع: معترك الأقران: ١/١٩٠، وتشنيف المسامع: ق(٢٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٧٩، وشرح الكوكب المنير: ٣/٥٢٢.

(٢) راجع: المنتهى: ص/١٥٣، والكتاب: ١/٥٥ فقد نص فيه على الاهتمام، والعناية في التقديم.

(٣) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن أبو بكر الجرجاني النحوي الإمام المشهور كان من كبار أئمة العربية والبيان، أشهر مؤلفاته: إعجاز القرآن، والجمل، وأسرار البلاغة، والمقتصد في شرح الإيضاح، وغيرها وتوفي سنة (٤٧١هـ أو ٤٧٤هـ) على خلاف في ذلك.
راجع: إنباه الرواة: ٢/١٨٨، وطبقات السبكي: ٥/١٤٩، والوافي بالوفيات: ١/٦١٢، وطبقات المفسرين للداودي: ١/٣٣٠، وبغية الوعاة: ٢/١٠٦، وشذرات الذهب: ٣/٣٤٠.

أنه لا بد وأن تفسر تلك العناية من أين حصلت؟ وإذا فسرت تلك العناية، فتارة تكون للاختصاص، وتارة تكون للتبرك، وغير ذلك مما يلائم المقام، وناهيك بالشيخ عبد القاهر، وعلى ذلك أطبق المحققون بعده.

والتخصيص الذي قال به الجمهور، وأنكره الشيخ ابن الحاجب هو الحصر المصطلح عليه، وهو إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه، خلافا لوالد المصنف حيث قال بالاختصاص ونفى عنه الحصر(١).

ونقل عنه أنه قال: الفضلاء لم يقولوا في تقديم المعمول بلفظ الحصر، بل إنما أتوا بلفظ الاختصاص(٢).

وحاصل ما قاله راجع إلى ما ذكره الشيخ ابن الحاجب من أن مجرد التقديم للاهتمام، ثم قال: والحصر كما في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] يفهم من القرائن لا من التقديم، غاية ما في ذلك: أن الشيخ ابن الحاجب لا يطلق الاختصاص على ما قدم، وهذا يطلقه.

واستدل على ما نقل عنه بعض الشارحين(٣): بأنه لو كان التقديم يفيد الحصر لأفاده في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣]،

---

(١) حُكي عنه أنه قاله في كتابه «الاقتناص في الفرق بين الحصر والاختصاص» وتبع المصنف والده في رفع الحاجب.

راجع: رفع الحاجب: (٢/ق/٨٥/ب)، وتشنيف المسامع: ق(٢٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٥٨/١، وهمع الهوامع: ص/٨٠.

(٢) راجع: رفع الحاجب: ٢/ق(٨٦/ب - ٨٧/أ) فقد نقل عنه ما ذكره الشارح.

(٣) هو الزركشي في تشنيف المسامع: ق(٢٨/ب).

ولا يجوز إرادة الحصر لفساد المعنى؛ لأنه قبل دخول الهمزة - على تقديم الحصر - يكون معناه: غير دين الله يبغون، وبعد دخول همزة الإنكار الذي هو معنى النفي يكون المنكر حصر الطلب في غير دين الله، ولا يلزم منه اشتراك الطلب لدين الله، ولغير دين الله.

ونحن نقول: قد ذكر الشيخ عبد القاهر، ونقل عنه المحققون أن النفي إذا دخل كلاماً فيه قيد، تارة يتوجه إلى القيد مع بقاء أصل الفعل كقولك - وقد ضربت عبدك -: ما ضربته عبثاً. وتارة يتوجه إلى المقيد، فيُنفَى مع قيده كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء: ١٥٧] إذ القتل منفي من أصله، والاعتماد في ذلك على القرائن.

فإذا تقرر هذا، فنقول: في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣] إنما توجه النفي المستفاد من الهمزة على أصل الفعل، وهو طلب غير دين الله مطلقاً، لا على اليد الذي هو معنى الحصر المستفاد من التقديم قبل دخول الهمزة كما ظهر لك في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ وهذا مما لا ريب فيه.

وأما قوله: «إن الفضلاء / ق(٣٢/أ من ب) لم يذكروا إلا لفظ التخصيص»، مما لا ينبغي أن يصدر عن مثله؛ لأن الاعتبار بالمعنى لا باللفظ، وحيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر، فلا فرق بين التعبير عنه بلفظ الحصر أو الاختصاص.

قال[1] / ق(٣١/ب من أ) الزمخشري[2] في أول سورة التغابن: «قُدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك، والحمد بالله تعالى - ثم قال ما حاصله -: إن الحمد إذا اختص بالله و لم يتجاوزه، فكيف يحمد الإنسان على فعله الحسن؟

وأجاب: بأن ذلك الحمد مجاز»[3]، مع أن الشيخ عبد القاهر الذي هو قدوهم كلامه مشحون بلفظ الحصر.

وفي بعض الشروح[4]: أنه قد يحتج لتغايرهما بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ١٠٥]، إذ لا يجوز أن يقال بحصر رحمته؛ لأنه لا يمكن حصرها، وقد التبس عليه معنى الحصر المراد هنا - وهو إثبات الحكم للمذكور، ونفيه عما عداه - بالحصر الذي هو الإحصاء والإحاطة[5].

---

(١) آخر الورقة (٣١/ب من أ).

(٢) هو محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي جار الله أبو القاسم الزمخشري المعتزلي علامة التفسير، والنحو، واللغة، والبيان، صاحب المصنفات في الفنون المختلفة، أشهر كتبه: الكشاف، في التفسير، والفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة، والمفصل في النحو، والمستقصى في الأمثال، والمنهاج في الأصول، ومعجم الحدود، وغيرهما وتوفي سنة (٥٣٨هـ).
راجع: معجم الأدباء: ١٢٦/١٩، ووفيات الأعيان: ٢٥٤/٤، والمنتظم: ١١٢/١٠، وإنباه الرواة: ٢٦٥/٣، وطبقات المفسرين للداودي: ٣٤١/٢، وبغية الوعاة: ٢٧٩/٢.

(٣) راجع: الكشاف: ١١٢/٤.

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي». راجع تشنيف المسامع: ق(٢٨/ب).

(٥) رد العبادي على اعتراض الشارح بأن مراد الزركشي من كلامه الحصر المشهور الذي هو الإثبات والنفي، ثم وجه كلامه على ذلك، وليس مراده الحصر الذي هو الإحصاء والإحاطة كما فهمه الشارح هنا. راجع: الآيات البينات: ٤٣/٢.

ولا يشك عاقل في صحة قولنا: رحمة الله منحصرة في المؤمنين، أي في الآخرة لا تتجاوزهم إلى الكفار، وإن كانت رحمته لا يحاط بها كمّاً، ولا كيفاً، وإنما نتعرض لهذه المباحث نصحاً للمستفيدين الطالبين للحق، وإلا فسقوطها في غاية الجلاء، والله الموفق.

قوله: «مسألة إنما».

أقول: قد سبق أن [من][1] المفاهيم مفهوم إنما، ولما كان فيه أبحاث وتدقيق جعله مسألة مفردة.

واعلم أنهم قد اختلفوا في إفادة كلمة «إنما»، معنى الحصر، وهو إثبات الحكم المذكور، ونفيه عما عداه.

فقالت طائفة: لا تفيد؛ لأن «إن» لتأكيد مضمون الجملة، و«ما» الكافة لا نفي فيها فلا حصر[2].

ثم القائلون: بأنها تفيد فرقتان: فرقة تقول بأنها تفيده نطقاً[3]، والأخرى تفيده فهماً[4].

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بالهامش.

(٢) وهذا مذهب أكثر الحنفية، واختاره الآمدي، وأبو حيان، والطوفي، وغيرهم، بل هي - عندهم - لتأكيد الإثبات فقط.

(٣) وبه قال بعض الحنفية، وبعض الشافعية كالإمام الغزالي، والقاضي، والرازي، والبيضاوي، وقد أشار المصنف في الإبهاج إلى تأييده، وصرح به في رفع الحاجب، وذكر أنه مذهب الجمهور، وأن شذوذاً من الناس قال: إنه من قبيل المفهوم.

(٤) واختاره بعض الشافعية، ونسب إلى أبي إسحاق الشيرازي، وجماعة، ورجحه القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، والحلواني من الحنابلة، وهذا هو اختيار الشارح. =

والحق: أنه يفيد الحصر، ويفيده فهماً: أما الأول: فلأنه قد استعمله الفصحاء في مواضع الحصر، وأثبته أئمة النحو في كتبهم، وأئمة التفسير مجمعون على ذلك، وبه فسروا كلام الله تعالى، ومثله ثبت بدون ذلك، فكيف وقد تطابق عليه هؤلاء الجماهير من كل طائفة؟

وأما أن ذلك مفهوم لا منطوق، فلأنه إنما يدل على الإثبات في الجزء الأخير، والنفي عما يقابله، والنفي فيه ليس بصريح لا منطوق، ويدل على ذلك - أيضاً - جواز: إنما زيد قائم لا قاعد، مع عدم جواز: ما زيد إلا قائم لا قاعد.

ومما يجب التنبه له: أن النفي والاستثناء إنما يستعملان إذا كان المخاطب مصرّاً على الإنكار بخلاف إنما، فإنه يستعمل فيما إذا لم يكن مصرّاً.

= وأما إمام الحرمين، وابن الحاجب، فقد توقفا فيها، ولم يرجحا لا المنطوق، ولا المفهوم.

راجع: اللمع: ص/٢٦، والتبصرة: ص/٢٤٩، والعدة: ٤٧٩/٢، والإشارات للباجي: ص/٩٢، والبرهان: ٥٥١/١، والإيضاح شرح المفصل: ٢٢٨/٢، والمستصفى: ٢٠٦/٢، والمحصول: ١/ق/٥٣٥/١، والروضة: ص/٢٤٢، والإحكام للآمدي: ٢٣٢/٢، والمسودة: ص/٣٥٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٥٧، ومختصر ابن الحاجب: ١٨٢/٢، ورفع الحاجب: (٢/ق/٨١/ب - ٨٢/أ)، والإبهاج: ٣٥٩/١، ومختصر الطوفي: ص/١٢٥، وفواتح الرحموت: ٤٣٤/١، وتيسير التحرير: ١٣٢/١، المحلي على جمع الجوامع: ٢٥٨/١، وتشنيف المسامع: ق(٢٨/ب)، وهمع الهوامع: ص/٨٠-٨١.

فإن قلت: على ما ذكرت من إفادة «إنما» الحصر يشكل قوله ﷺ: «إنما الربا في النسيئة»[١]، و: «إنما الولاء لمن أعتق»[٢]، ونظائرهما، إذ ربا الفضل رباً إجماعاً، والولاء لغير المعتق ثابت عند عدم المعتق.

قلت: قد قدمنا أن المفاهيم أمور ظاهرة تعتبر عند عدم معارض أقوى، وإذا عارض مفهوم «إنما» الإجماع - كما في المثالين المذكورين - سقط الاستدلال به، وليكن هذا على ذكر منك ينفعك في كثير من المواضع.

ولفظ الْكِيا[٣] في المتن بكسر [الكاف][٤] وفتح همزة الوصل، إذ اللام فيه للتعريف، ولفظ كيا مجرداً عن اللام اسم جنس لطائفة

---

(١) رواه البخاري، ومسلم عن أسامة، وفي لفظ: «لا ربا إلا في النسيئة».
راجع: صحيح البخاري: ٣/٩٣، وصحيح مسلم: ٣/٤٩.

(٢) الحديث رواه البخاري من حديث عائشة في قصة بريرة. راجع: صحيحه: ٣/٩١.

(٣) الكيا - بفتح همزة الوصل، وكسرها، وسكون اللام، وكسر الكاف، وفتح الياء المثناة من تحتها، وبعدها ألف -: وهو باللغة الفارسية بمعنى الكبير القدر، المقدم بين الناس، والمراد به هنا هو علي بن محمد بن علي أبو الحسن عماد الدين الطبري المعروف بالكيا الهراس أحد فحول العلماء، فقهاً، وأصولاً، وجدلاً، وحفظاً للحديث تتلمذ على إمام الحرمين، أثنى عليه الكثير حتى إن بعضهم قدمه على الإمام الغزالي، له كتاب في أصول الفقه، وكتاب في الجدل سماه: شفاء المسترشدين وتوفي سنة (٥٠٤هـ).
راجع: المنتظم: ٩/١٦٧، وتبيين كذب المفتري: ص/٢٨٨، ووفيات الأعيان: ٢/٤٤٨، ومرآة الزمان: ٨/٣٧، والبداية والنهاية: ١٢/١٧٢، وطبقات السبكي: ٧/٢٣١، والكامل لابن الأثير: ١٠/٤٨٤، والنجوم الزاهرة: ٥/٢٠١، وشذرات الذهب: ٤/٨.

(٤) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

من[١] / ق(٣٢/ب من ب) ملوك العجم كتُبَّع لملوك حمير، وقيصر لملوك الروم، وكسر الهمزة على ما في بعض الشروح[٢] سهو ظاهر[٣].

وأما كلمة «أنما» بفتح الهمزة ذكر المصنف أنها فرع المكسورة، والفرع تابع للأصل، وأيده بالنقل عن الزمخشري أنها تفيد الحصر.

وفي بعض الشروح[٤] هنا كلام غريب، وهو أنه نقل عن الزمخشري أنه قال بالحصر في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الأنبياء: ١٠٨]، ثم نقل أنه اعترض - عليه: بأن / ق(٣٢/أ من أ) الحصر فيه باطل؛ لاقتضائه أنه لم يوح إليه شيء سوى التوحيد، ثم قال: وهذا الاعتراض عجيب؛ لأن الزمخشري يلتزم ذلك بناء على مذهبه الفاسد في نفي الصفات، بل لعل هذا هو مأخذه في دعواه الفاسدة[٥].

---

(١) آخر الورقة (٣٢/ب من ب).

(٢) يعني به شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: ١/٢٥٨.

(٣) قلت: لا داعي للرد على المحلي في هذا، فقد روى الكسر كما روى الفتح وإن كان الفتح أشهر، بل بعضهم اقتصر على الكسر كالأسنوي، وغيره.
راجع: طبقات السبكي: ٧/٢٣١، وطبقات الأسنوي: ٢/٥٢٢، والآيات البينات: ٢/٤٣-٤٤.

(٤) يعني به تشنيف المسامع للزركشي: ق(٢٨/ب - ٢٩/أ).

(٥) راجع: الكشاف: ٢/٥٨٦، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٦٠، وهمع الهوامع: ص/٨١.

وأنــا أقول: إذا اعترض بأن هذا الحصر يفيد حصر الوحي في التوحيد وهــو باطــل؛ لأن الوحي مشتمل على أحكام الدنيا والآخرة والقصص والإخبار عن المغيبات.

فيجاب: بأن الزمخشري ملتزم ذلك بناء على نفيه الصفات القديمة، [فهل هذا الجواب أبعد من السؤال، أم الضب من النون؟][1].

وإذا تأملــت ذلك، فالجواب عن الاعتراض: هو أن القصر في مثله إضــافي إذ المــشركون كانوا يعتقدون الشركة في الألوهية، فرد الشركة بالحصر المذكور في الواحد القديم، تعالى وتقدس، فالحصر إنما هو بالنظر إلى ما يقابل التوحيد لا إلى سائر الأحكام وغيرها مما أُوحي إليه، كما إذا تــنازع طائفة في أن زيداً فاضل، أم عمرو، واعتقدوا الشركة، قلت: لا فاضــل إلا زيد لم تنف الفضل عن كل من في الدنيا، بل إنما نفيت عمن وقع النــزاع فيه، وهذا مما لا يُشك فيه، وعليه إطباق البلغاء، والله أعلم.

* * *

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب)، وأثبت بهامشها، ومراده: كما أن السؤال بعيد عن الموضوع، فالجواب مثله في ذلك.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

أ – فهرس القسم الدراسي

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

ب - فهرس القسم التحقيقي

الموضوع	الصفحة

الكلام على المقدمات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الكتاب الأول: في الكتاب ومباحث الأقوال

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
عمادة البحث العلمي
رقم الإصدار (٩٧)



الدرر اللوامع

في شرح جمع الجوامع

للإمام
شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني
٨١٣ - ٨٩٣ هـ

تحقيق
د/ سعيد بن غالب كامل المجيدي

الجزء الثاني

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرر اللوامع

في

شرح جمع الجوامع

٢

ح الجامعة الإسلامية ، ١٤٢٨هـ.

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

المجيدي ، سعيد بن غالب كامل

الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع للكوراني /

سعيد بن غالب كامل المجيدي – المدينة المنورة ،

١٤٢٨هـ.

٢٨٨٠ ص ؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٢-٠٨٠-٠٢-٩٩٦٠

١- أصول الفقه أ- العنوان

ديوي ٢٥١ ١٤٢٨/٣٦٢٠

رقم الإيداع : ١٤٢٨/٣٦٢٠

ردمك : ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

باب مبدأ اللغات وطرق معرفتها

قوله: ((من الألطاف حدوث الموضوعات اللغوية)).

أقول: الألطاف جمع لطف[1]، وهو فعل من الله تعالى يُقَرِّب به العبد من الطاعة، ويُبْعِده من المعصية، واللام فيه عوض عن المضاف إليه، والحدوث: حصول الشيء بعد عدمه، وكان المناسب للطف لفظ الإحداث، كما وقع لابن الحاجب[2]، وكأن المصنف توهم - على ما يفهم من بعض الشروح[3] - أن ذلك مختص بمذهب التوقيف، والحدوث يشمل المذاهب كلها. وليس بشيء: لأن حدوثه لا بد له من محدث، وهو الله تعالى: لأنه خالق العباد، وأفعالهم[4]، بل لو قيل: وجه العدول أن الإحداث لما كان من نعم الله تعالى،

---

(١) يقال: تلطفت بالشيء إذا ترفقت به. راجع: المصباح المنير: ٢/٥٥٣، ومختار الصحاح: ص/٥٩٨.

(٢) راجع: المختصر وعليه العضد: ١/١١٥، والمحلي: ١/٢٦١.

(٣) يعنى به تشنيف المسامع للزركشي: ق (٢٩/أ).

(٤) رد العلامة العبادي على اعتراض الشارح: بأن المراد بالألطاف الأمور الملطوف بالناس فيها، وعلى هذا، فيكون استقامة التعبير بالحدوث، ومناسبته في غاية الظهور. راجع: الآيات البينات: ٢/٤٨.

فالحدوث أولى: لأنه متفرع عليه، وأقرب إلى العباد منه لكان - في الجملة - وجهاً.

ثم نقول: لما كان الإنسان مدنياً - بالطبع - لا بد له في أمر المعاش، والمعاد من مشاركة، مع بني نوعه تعليماً، وتعلّماً في المعاملات، والعبادات - أقدره الله بلطفه على الصوت، وتقطيعه ليدل بني نوعه على ما في ضميره بأسهل ما يكون، وهو خروج النفس الضروري الذي لا يحتاج فيه إلى مؤنة، ومشقة، مع عموم الفائدة لتناوله الموجود، والمعدوم، والمحسوس، والمعقول، ووجوده لدى الحاجة، وانتفائه لدى انقضائها، ولما كان التفكر في هذا من أفضل العبادات - مع أن الحاجة داعية إليه في هذا الفن - صدر البحث بأنه من لطف الله تعالى، وأشار إلى أنه أفْيد، وأيسر من الكتابة، والإشارة كما قدمناه.

وأخذ في تعريف الموضوعات، فقال: هي الألفاظ الدالة على المعاني، فخرج - بقيد / ق(٣٣/أ من ب) الألفاظ -: الدوال الأربع، وهي: الخطوط، والعقود، والإشارة [والنصب][1] أو بالدلالة على المعنى المهمل، فإنه لفظ: لأن اللفظ صوت يعتمد على المخرج حرفاً، فصاعداً، مهملاً كان، أو مستعملاً، وشمل المفرد، والمركب، وسيأتي تحقيق معنى الوضع في المركب إن شاء الله تعالى.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

ثم طريق الثبوت النقل - عن أئمة اللغة: كالأصمعي[١]، والخليل[٢]، والأخفش - إما تواتراً: كالسماء، والأرض، والفرس، والإنسان، وإما آحاداً: كأكثر اللغات المسطرة في كتب اللغة.

أو النقل، مع العقل كما[٣] / ق(٣٢/ب من أ) إذا نقل: أن الجمع المحلّى باللام يفيد العموم، ونقل أن الاستثناء: هو الإخراج بعد الدخول.

فإذا قلت: الرجال - في قولنا: جاءني الرجال -: جمع محلّى باللام، وكل جمع محلى باللام يدخله الاستثناء، فهذا الجمع يدخله الاستثناء

---

(١) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن أصمع البصري، أبو سعيد إمام اللغة والأخبار، له مؤلفات منها: غريب القرآن، وغريب الحديث، والاشتقاق، والأمثال، وغيرها، توفي سنة (٢١٦هـ)، وقيل: غير ذلك.
راجع: طبقات النحويين للزبيدي: ص/١٦٧، والمعارف: ص/٥٤٣، ووفيات الأعيان: ٢/٣٤٤، وإنباه الرواة: ٢/١٩٧، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢/٢٧٣، وطبقات المفسرين للداودي: ١/٣٥٤، وبغية الوعاة: ٢/١١٢، وشذرات الذهب: ٢/٣٦.

(٢) هو الخليل بن أحمد الأزدي الفراهيدي البصري، أبو عبد الرحمن إمام العربية، ومستنبط علم العروض له كتاب العين، والعروض، والشواهد، وتوفي سنة (١٧٠هـ)، وقيل: غير ذلك.
راجع: طبقات النحويين للزبيدي: ص/٤٧، والمعارف: ص/٤١، ومعجم الأدباء: ١١/٧٢، ووفيات الأعيان: ٢/١٥، ونور القبس: ص/٥٦، وإنباه الرواة: ١/٣٤١، وتهذيب الأسماء واللغات: ١/١٧٧.

(٣) آخر الورقة (٣٢/ب من أ).

[فالمـــادة][(١)] نقلية، والصورة عقلية[(٢)]، وأما العقل المجرد، فلا دخل له في وضع اللغات[(٣)].

قوله: «ومدلول اللفظ».

أقـــول: مدلول اللفظ إما معنى أو غيره، والمراد بالمعنى - هنا - ما يقابل اللفظ لا ما يرادف العَرَض.

والمعـــنى: إما كلي، أو جزئي: لأنه إما أن يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة، أو لا، فالأول: جزئي كزيد، والثاني: كلي كإنسان، والمثلث[(٤)].

وغير المعنى أعني اللفظ: إما مفرد مستعمل: كمدلول الكلمة، فإن الكلمة لفظ وضع للاسم، والفعل، والحرف، وكل من الثلاثة لفظ مفرد، مستعمل.

أو مهمـــل: كأسمـــاء حروف الهجاء، أي: كمدلولاتها، فإن مدلول الألف - أ -، ومدلول الباء - ب -، وهذه المدلولات لم توضع بإزاء شيء.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: المحصول: ١/ق/١/٢٧٦، والإحكام للآمدي: ١/٦٠، والمسودة: ص/٥٦٤، ونهاية السول: ٢/٢٨، والمزهر: ١/٥٧، ١١٣، ١٢٠.

(٣) وذكر السيوطي طريقاً ثالثاً، وهو القرائن. ونقل عن ابن جني قوله: «من قال: إن اللغة لا تعرف إلا نقلاً، فقد أخطأ، فإنها تعرف بالقرائن أيضاً، فإن الرجل إذا سمع قول الشاعر:

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم   طـــاروا إليه زرافات ووحدانا

علم أن زرافات بمعنى جماعات» المزهر: ١/٥٩، وانظر نسبة البيت، وشرحه ديوان الحماسة: ١/٥، ٩.

(٤) جاء في هامش (ب): «المثلث عند أهل الهيئة شكل أحاط به ثلاثة أضلع متساوية، وإنما التزم بالمثالين ليكون أحدهما من الجواهر، والآخر من الأعراض».

أو لفظ مركب مستعمل: كمدلول لفظ الخبر نحو زيد قائم، وأمثاله، أو مهمل: كمدلول لفظ الهذيان، وهذا بعيد: لأن وجود مركب إسنادي لا يكون له معنى في غاية البعد.

قوله: «والوضع جَعلُ اللفظ دليلاً على المعنى».

أقول: إطلاق المصنف الوضع يشمل الوضع الشخصي: كما في أكثر الألفاظ، والنوعي: كما في المجاز على ما سنحققه عن قريب إن شاء الله تعالى.

وإذا كان الوضع: عبارة عن جعل اللفظ بإزاء المعنى[1]، فإرادة الجاعل كافية في تخصيص الألفاظ بالمعاني.

ولا يشترط مناسبة بين المدلول، واللفظ الدال، خلافاً لعباد بن سليمان[2] الصيمري، وبعض المعتزلة، وأهل التكسير[3]، وهم الذين

---

(1) وعرف الحكماء الوضع: بأنه هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين: نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه.
راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢٦٤/١، والتعريفات: ص/٢٥٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٠، والمزهر: ٣٨/١-٣٩، ٤٦.

(2) هو عباد بن سليمان بن علي أبو سهل معتزلي من أهل البصرة من أصحاب هشام بن عمرو، خالف المعتزلة في أمور انفرد بها، عاش في القرن الثالث الهجري، و لم تعرف وفاته بالتحديد.
راجع: الفهرست: ص/٢٦٥، وطبقات المعتزلة: ص/٨٣، والتبصير في الدين: ص/٧٦، وانظر آراءه الكلامية: مقالات الإسلاميين: ص/٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٣، ٢٥٥، والبرهان للسكسكي: ص/٣٤، والتنبيه والرد للملطي: ص/٤٤، وحاشية البناني على المحلي: ٢٦٥/١.

(3) راجع: المحصول: ١/ق/٢٤٤/١، والإحكام للآمدي: ٥٦/١، والنفائس للقرافي: (١/ق/٩٧/ب) والمسودة: ص/٥٦٣، والعضد على المختصر: ١٩٢/١، وتشنيف المسامع: ق (٢٩/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٦٥/١، وهمع الهوامع: ص/٨٣، والمزهر: ٤٧/١.

يـــزعمون أن الحـــروف المبسوطة إذا اجتمعت على صيغ مخصوصة كان لها خـــواص، وتـــأثيرات، ونقل المصنف: أن المنقول - عنهم - مختلف فيه، فإن كان الذي قالوا به: هو المعنى الأول، وهو أن بين المعنى، واللفظ مناسبة مرعية - عند الواضع في وضع الألفاظ - باعثة له على اختصاص بعض الألفاظ ببعض المعاني دون بعض، فله وجه في الجملة، أشار إليه بعض أئمة العربية[1].

مـــثل: القـــصم بالقاف للكسر، مع الإبانة، والفصم بالفاء للكسر بـــدون الإبانـــة: لأن القاف من الحروف الشديدة دون الفاء، فروعي في معـــناه الزيادة، وكما ذكره الصرفيون[2] في عدم إعلال[3] حَيَدَى[4] بفتح الياء، وهو الحمار البطر الذي يفر من ظل نفسه.

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): صاحب «المفتاح». قلت: هو يوسف بن أبي بكر بن محمد ابن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي، أبو يعقوب سراج الدين كان علامة، بارعاً في فنون عديدة خصوصاً منها علم المعاني، والبيان، وله كتاب «مفتاح العلوم» جمع فيه اثني عشر علماً من علوم العربية، وتوفي سنة (٦٢٦هـ).
راجع: الجواهر المضيئة: ٢/٢٢٥، والفوائد البهية: ص/٢٣١، بغية الوعاة: ٢/٤٦٣، وشذرات الذهب: ٥/١٢٢، ومفتاح السعادة: ١/١٦٣.

(٢) الصرفيون: نسبة إلى الصرف، أو التصريف، وهو لغة التغيير، ومنه تصريف الرياح. واصطلاحاً: علم بأصول يعرف بها أحوال أبنية الكلمة التي ليست بإعراب ولا بناء. ولا يتعلق إلا بالأسماء المتمكنة، والأفعال المتصرفة.
راجع: شرح ابن عقيل: ٢/٥٢٩، وشذا العرف في فن الصرف: ص/٣.

(٣) جاء في هامش (ب): (فائدة ينتفع في كتابتها) مشيراً بها إلى قوله: وكما ذكره الصرفيون إلخ...

(٤) لأن عين الكلمة إذا كانت واواً متحركة، مفتوحاً ما قبلها، أو ياء متحركة مفتوحاً ما قبلها - كالمثال المذكور في الشرح - وكان في آخـــرها زيادة تخص الاسم لم يجـــز =

قالوا: إنما لم يعل لتدل حركة الحرف على حركة المعنى، وكذلك الحيوان، وهذا وإن لم يجر في جميع الكلمات إلا أنه يصلح شبهة.

وإن كان هو المعنى الثاني، فلا حجة له قطعاً: لأن اللفظ الموضوع[1] / ق(٣٣/ب من ب) لأحد الضدين كالجون، الموضوع للأسود مثلاً، لو كان له مناسبة ذاتية - على ما زعموا - لم يجز وضعه لضده الذي لم يناسبه اللفظ، وإلا يلزم تخلف ما بالذات إذ في هذا الاصطلاح لا دلالة على ذلك الضد.

هكـــذا ينبغي أن يفهم، ولا يلتفت إلى ما مثلوا به من أنه لو كان كما ذكروه لما صح وضع اللفظ للضدين، أو النقيضين إذ عليه منع[2] ظاهر لا يخفى.

قوله: «واللفظ موضوع للمعنى الخارجي / ق(٣٣/أ من أ)».

أقول: اللفظ لا يستلزم المعنى لذاته، كما تقدم، بل معناه إنما يتعين بتعـــيين الواضع، فذلك المعنى الموضوع له - لغة - هل هو أمر ذهني، أو موجود خارجي؟ فيه خلاف.

= قلبها ألفاً، بل يجب تصحيحها، وذلك نحو: جولان، وهيمان، وشذّ ماهان، وداران، والأصل فيهما: موهان، ودوران، قال العلامة ابن مالك:

وعـــين مـــا آخـــره قد زيد ما　　　　يخـــص الاسم واجب أن يسلما

راجع: ألفية ابن مالك: ص/٦٤، وشرح ابن عقيل: ٢/٥٧٠، وشذا العرف في فن الصرف: ص/١٢٥.

(١) آخر الورقة (٣٣/ب من ب).

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «وذلك المنع أنه يجوز أن يناسب الضدين، أو النقيضين بجهتين مختلفتين منه هـــ».

ذهـــب المصنف: إلى أنه خارجي، ونسب عكسه إلى الإمام، ونقل عن والده: أن الموضوع له هو المعنى من حيث هو، ومحل الخلاف - كما صرح به المصنف - هو الاسم النكرة لا المعرفة[1].

إذا تقرر هذا، فنقول: نقل المحققون من أئمة العربية أن الاسم النكرة موضوع للحقيقة من حيث هي.

وقيل: لمفرد مفسر متناول لجميع الأفراد على سبيل البدل[2]، وعلى كلا التقديرين، فالمدلول كلي، وإذا كان كلياً لا بد وأن يكون في الذهن إذ كل موجود خارجي جزئي حقيقي.

واعلم أنا قد قدمنا: أن للأشياء وجودات مختلفة، وجود في الكتابة، ووجود في العبارة، ووجود في الذهن، ووجود في الخارج.

وقد اتفق المحققون[3] - في مباحث الألفاظ -: على أن الكتابة تدل على العبارة، والعبارة تدل على ما في النفس، وما في النفس يدل على ما في الخارج.

---

(١) راجـــع: المحصول: ١/ق/١/٢٦٩-٢٧٠، ونهاية السول: ٢/١٦، وتشنيف المسامع: ق (٣٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٦٦، والمزهر: ١/٤٢، وهـــمع الهوامع: ص/٨٤، والآيات البينات: ٢/٥٧، وإرشاد الفحول: ص/١٤.

(٢) راجع: شرح المفصل لابن يعيش: ١/٢٦، وشرح ابن عقيل: ١/٨٦، وأوضح المسالك لابن هشام: ١/٦٠.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «منهم القطب في شرح المطالع، وتبعه أفضل المتأخرين الشريف رحمهما الله تعالى هـــ».

والفــرق بين هذه الدلالات: أن الأخيرة، أي: دلالة الصور الذهنية على الأمور الخارجية دلالة طبيعية لا يختلف فيها الدال، ولا المدلول، وفي الباقيــتين وضعية، تختلف باختلاف الأوضاع إلا أن العلاقة بين العبارة، والصور الذهنية أشد من العلاقة بين الكتابة، والعبارة.

ومنشؤه كثرة الاحتياج: إذ النفس تعودت باستفادة المعنى من اللفظ حــتى إن المفكر في المعنى وحده يجري اللفظ الذي يريد تصور معناه على لسانه كأنه يناجي نفسه.

فقــد ثبت: أن الصور الذهنية هي مدلولات الألفاظ، وهي منطبقة على ما في الخارج إن كان للمتصور خارج.

والذي يحسم مادة الشبهة: أن الإنسان لفظ موضوع بإزاء الحيوان الــناطق، ودلالــته على المجموع مطابقة، وعلى كل واحد من الأجزاء تضمن، والمطابقة مفسرة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له.

ولاشك: أن الحيوان، والناطق صورتان ذهنيتان، والأمور الخارجية[1]، - زيــد، وعمــرو، وبكر - ليس للفظ الإنسان عليها دلالة، بل الصور الذهنية منطبقة عليها، فقد تحقق أن الموضوع له اللفظ هي الصور الذهنية لا المعاني الخارجية، كما اختاره المصنف، ولا المعنى من حيث هو على ما ذهب إليه والده، ويجيء لهذا زيادة بسط في بحث المجاز إن شاء الله تعالى.

---

(١) جاء في هامش (أ): «دلالة» أشار إلى أن محلها بعد الخارجية.

ولـــيس كـــل معنى له لفظ وضع له - لغة - بل كثير من المعاني كالروائح، إنما يعبر عنها بالإضافة كروائح المسك وسائر المشمومات، أو بالصفة، مثل رائحة طيبة وخبيثة، بل إنما وضع اللفظ لكل معنى محتاج إلى اللفـــظ، أي: شديد الحاجة إليه، صرح به الإمام[١]، وإن لم يكن شديد الحاجة إما أن يوضع له، أو يعبر عنه بالإضافة، أو بالوصف[٢].

قوله: «والمحكم المتضح المعنى».

أقـــول: المحكـــم - عند الشافعية — ما حفظ عبارته عن الإجمال، فيشمل النص والظاهر.

والمتشابه: ماتفرد الله به، أي: / ق(٣٤/أ من ب) بعلمه، وربما أطلع بعـــض خواصه على بعض المغيبات[٣]، يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦-٢٧].

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/١/٢٦٦-٢٦٧.

(٢) حاصل هذا أربعة أقسام:

الأول: ما احتاجه الناس، واضطروا إليه، فهذا لا بد لهم من وضعه.

الثاني: ما لا يحتاج إليه البتة يجوز خلوها عنه.

الثالث: ما كثرت الحاجة إليه الأظهر عدم خلوها، بل هو كالمقطوع به.

الرابع: ما قلّت الحاجة إليه يجوز خلوها عنه، وليس بممتنع. راجع: شرح الكوكب المنير: ١/١٠٣.

(٣) راجع تعريفات المحكم والمتشابه: الروضة: ص/٣٥، والإحكام للآمدي: ١/١٢٥، والمسودة: ص/١٦٢، ومناهل العرفان: ٢/١٦٨، والإتقان: ٣/٢، وشرح الكوكب المنير: ٢/١٤١، وإرشاد الفحول: ص/٣٢.

هذا شرح كلام المصنف، وفيه نظر: لأن المتشابه فيه مذهبان كما قدمنا:

مذهب السلف: أن الله منفرد بذلك لا يطلع عليه غيره كمدة بقاء الدنيا، ووقت قيام الساعة.

ومذهب الخلف: أن المتشابه ما فيه إجمال، وغموض لا يتضح[١] / ق(٣٣/ب من أ) المقصود منه إلا بعد فحص شديد.

والحكمة - في ذلك - رفع درجات الراسخين، ونيل ما لا يناله غيرهم لأداءات قرائحهم، والمصنف مزج أحد المذهبين بالآخر.

قال الإمام: «اللفظ المشهور المتداول بين الناس لا يجوز أن يكون له معنى خفي يختص به بعض الأذكياء كما يقول - مثبتو الأحوال[٢] -: الحركة: معنى يوجب كون الذات متحركة»[٣]، والعلم: معنى يوجب لمن قام به العالمية، فكون الذات متحركة، وكون الشيء عالماً - عندهم - أمر وراء الحركة، والعلم.

---

(١) آخر الورقة (٣٣/ب من أ).

(٢) المراد بالحال هنا: هو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وقد أثبته القاضي أبو بكر، وأبو هاشم المعتزلي، وإمام الحرمين أولاً، ثم رجع عنه. والجمهور منعوا ذلك إذ بطلانه بدهي؛ لأن الموجود ماله تحقق، والمعدوم ما ليس له تحقق، ولا واسطة بين النفي، والإثبات ضرورة، واتفاقاً.

راجع: المحصل للإمام: ص/٨٥-٩٠، والمواقف: ص/٥٧-٥٩، والنفائس للقرافي: (١/ق/١٠٨-١٠٩/أ). و٤/٣٧٧ من هذا الكتاب.

(٣) نقله بتصرف راجع: المحصول: ١/ق/١/٢٧١-٢٧٢.

والجمهور: لا يقولون بذلك، بل ليس وراء العلم، والحركة في العالم، والمتحرك شيء، وقد عرفوا الحال: بأنه صفة لا موجودة، ولا معدومة قائمة بموجود[1]، والمسألة قليلة الجدوى في هذا المقام لا وجه لذكرها: لأن الكلام في الموضوعات اللغوية، وهذا أمر اصطلاحي، من أراد معرفته، فليتبع اصطلاحهم، وكذلك نظائره، وتبع المصنف الإمام في ذلك، وأوردها في إثر المتشابه لكونه مشتملاً على الخفاء، فناسب ذكره معه.

قوله: «مسألة: قال ابن فورك[2]، والجمهور: اللغات توقيفية».

أقول: لما بطل قول الصيمري: إن دلالة الألفاظ ذاتية، فثبت أنها وضعية إذ لا قائل بالفصل، وإذا كانت وضعية، فالواضع إما هو الله تعالى، وإليه ذهب الشيخ الأشعري، وتبعه الجمهور.

وإذا كان الواضع هو الله، فطريقة التوقيف منه إما بالوحي إلى آدم مثلاً، أو بأن يخلق الله الأصوات، والحروف التي هي الألفاظ الدالة، الموضوعة للمعاني، ثم يسمعها الواحد، أو الجماعة إسماع قاصد للدلالة على المعاني، أو بخلق علم ضروري في واحد، أو جماعة بأن هذه الألفاظ تدل على هذه المعاني.

---

(١) راجع: المحصل: ص/٨٥، والمواقف: ص/٥٧.

(٢) هو محمد بن الحسن أبو بكر الأنصاري، الأصبهاني الشافعي الفقيه الأصولي، النحوي، المتكلم صاحب التصانيف النافعة توفي سنة (٤٠٦هـ)، وفورك بضم الفاء، وفتح الراء كفوفل.
راجع: وفيات الأعيان: ٤٠٢/٣، وطبقات السبكي: ١٢٧/٤، وطبقات الأسنوي: ٢٦٦/٢، وإنباه الرواة: ١١٠/٣، وشذرات الذهب: ١٨١/٣، وتاج العروس: ١٦٧/٧ في شهرته.

وذهـــب الآمدي: إلى أن خلق الأصوات، والعلم الضروري طريق واحد[1].

وذهب أكثر المعتزلة: إلى أنها اصطلاحية، وضعها البشر، والتعريف حـــصل بالإشارة، والقرائن: كالطفل، فإنه يتعلم اللغة بالتكرار مرة بعد أخرى، مع قرينة الإشارة، وغيرها.

وقال الأستاذ: القدر المحتاج إليه توقيفي، والباقي محتمل[2].

وقـــيل: عكسه، أي: القدر المحتاج إليه اصطلاحي، والباقي محتمل للاصطلاح والتوقيف.

وتوقـــف كثير من العلماء عن القول بشيء من هذه المذاهب لعدم تمام أدلتها[3].

---

(١) راجع: الإحكام له: ١/٦٠.

(٢) فيكون مذهب الأستاذ مركباً من الوقف والتوقيف.

(٣) لأن جميع ذلك ممكن — عدا قول عباد، فإنهم جزموا ببطلانه — والأدلة متعارضة، وعزاه في المحصول: للقاضي، وجمهور المحققين، وتبعه البيضاوي، وغيره ممن اختصر المحصول، وهو اختيار الغزالي.

راجع: الخصائص: ١/٤٠، والصاحبي: ص/٦-٩، والمزهر: ١/٨، وما بعدها، والمستصفى: ١/٣١٨، والمنخول: ص/٧٠، والمحصول: ١/ق/١/٢٤٣-٢٤٥، والإحكام للآمدي: ١/ ٥٦، والمسودة: ص/٦٢، وشرح العضد: ١/١٩٤، ونهاية السول: ٢/٢٢، والتمهيد: ص/ ١٣٨، وتشنيف المسامع: ق (٣٠/أ — ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٦٩، وهمع الهوامع: ص/٨٦، وفواتح الرحموت: ١/١٨٣، وشرح الكوكب المنير: ١/٢٨٥، وإرشاد الفحول: ص/١٢.

والمذهب المختار - عند المصنف، وعليه المحققون - عدم القطع[١] / ق(٣٤/ب من ب) بشيء من المذاهب المذكورة لانتفاء موجبه.

والظاهر: مذهب الشيخ، وأتباعه[٢]، هذا ضبط المذاهب المعتبرة[٣]، ونحن نشير إلى أدلة المذاهب على وجه الاقتصار، مع أجوبتها.

دليل الأشعري قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] وكذلك الأفعال، والحروف لعدم القائل بالفصل.

قالوا: ألهمه بأن يضع الألفاظ للمعاني، قلنا: خلاف الظاهر، وكذلك قولهم: علمه باصطلاح سابق، الجواب هو الجواب.

قالوا: علم الحقائق بدليل ﴿عَرَضَهُمْ﴾. قلنا: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾[٤] يدفعه إذ هو ظاهر في أن التعليم لها، فيرجع الضمير إلى المسميات.

---

(١) آخر الورقة (٣٤/ب من ب).

(٢) يعني: أنهم لا يقطعون بواحد من هذه الاحتمالات، ولكن، مع ترجيح مذهب الأشعري بغلبة الظن. وقال الآمدي: «إن كان المطلوب اليقين، فالحق قول القاضي، وإن كان المطلوب الظن - وهو الحق - فالقول قول الأشعري لظهور أدلته».
واختاره ابن الحاجب، وابن دقيق العيد، والمحلي، والشارح تبعاً للمصنف.
راجع: الإحكام للآمدي: ١/٥٧، ومنتهى الوصول: ص/٢٨، ورفع الحاجب: (١/ق/٤٤/أ) والإبهاج: ١/١٩٧، وتشنيف المسامع: ق (٣٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٧١، وهمع الهوامع: ص/٨٧.

(٣) قال ابن السمعاني: «المختار تجويز كل ذلك، مع ظهور مذهب الأستاذ». ويعتبر هذا مذهباً سابعاً في المسألة.
راجع: قواطع الأدلة: (١/ق/٨٦/أ)، وتشنيف المسامع: ق (٣٠/ب).

(٤) الآية: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾.

والاستدلال بقوله: ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ﴾ [الروم: ٢٢] ضعيف إذ الإقدار على الوضع والتعليم سيان في كون كل منهما آية.

المعتزلة: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبــراهيم: ٤] يدل على سبق اللغة، وإلا يلزم الدور. قلنا: إذا علم آدم، فلا دور.

والأستاذ: إن لم يكن المحتاج / ق(٣٤/أ من أ) إليه توقيفاً يلزم الدور.

قلنا: يعلم بالترداد، كما في الأطفال، فلا دور، والجواب عن عكس مذهبه هو الجواب.

قوله: «مسألة: قال القاضي، وإمام الحرمين....» إلى آخره.

أقــول: قــد اخــتلف في أن اللغة هل تثبت قياساً، أم لا؟، اختار المحققون: عدم ثبوتها.

ومحل النــزاع - على ما صرح به الشيخ ابن الحاجب - ما يثبت عمومه عن أهل اللغة:

كرفع الفاعل، ولفظ رجل، والضارب، والمتكلم[1].

---

(١) اتفق الكل على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام: لأنها غير معقولة المعنى، والقياس فرع المعنى، فهي كحكم تعبدي لا يعقل معناه، وإنما الخلاف فيما ذكره الشارح، فالجمهور على المنع، بما فيهم الحنفية، واختاره القاضي، وإمام الحرمين، والصيرفي، والغزالي، والآمدي من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية، وأبو الخطاب من الحنابلة، واختار الجواز الإسفراييني أبو إسحاق، والشيرازي أبو إسحــاق، وابن فورك، وذكر بأنه الظاهر =

وتحقيق ذلك: أن واضع اللغة، قد يضع اللفظ الخاص للمعنى الخاص كالخمر لماء العنب إذا اشتد، وقذف بالزبد، والضرب، والقتل، ونظائرهما.

وقد يضع قاعدة كلية منطبقة على جزئيات كثيرة: كالمصغر، والمنسوب، والأسماء المشتقة، والمضاف، والمضاف إليه، فلا يلزم سماع ما صدقاتها من الوضع، بل يكفي سماع القاعدة منه.

والاستعمال مفوض إلى المتكلم بشرط أن لا يتجاوز ذلك القانون اللغوي، ومثل هذا يسمى وضعاً نوعياً، وكذلك المركبات، وجميع المجازات من هذا القبيل، إنما الكلام في القسم الأول: مثل الخمر، فإن الواضع اعتبر فيه معنى المخامرة، فحيث وجد المعنى هل يطلق عليه الخمر، أم لا؟ فيه الخلاف المذكور:

الجمهور: على عدم الجواز[1].

= من مذهب الشافعي، فإنه قال: الشريك جارٍ قياساً على تسمية امرأة الرجل جارة، ورجحه ابن سريج، والرازي، والأستاذ أبو منصور، وهو قول كثير من الفقهاء، وأهل العربية، ونقله الآمدي وابن الحاجب عن القاضي أيضاً في قوله الآخر، والمشهور عنه ما تقدم.

راجع: مختلف الحديث للشافعي هامش الأم: ٢٦٣/٧، واللمع: ص/٥، والبرهان: ١٧٢/١-١٧٣، والمستصفى: ٣٣٢/١-٣٣٤، والمنخول: ص/٧٠-٧٢، والمحصول: ٢/ق/٤٥٧/٢، والإحكام للآمدي: ٤٣/١، والمسودة: ص/١٧٣، تخريج الفروع على الأصول: ص/٢٣٧، وقواطع الأدلة للسمعاني: (١/ق/٨٦/أ - ب) ومنتهى الوصول: ص/٢٦، وفواتح الرحموت: ١٨٥/١، وتشنيف المسامع: ق (٣٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٧١/١، وهمع الهوامع: ص/٨٧-٨٨.

(١) انظر التعليق السابق.

وفرقت طائفة بين الحقيقة، والمجاز، فجوزت في الأول، ولم تجوز في الثاني لكونه فرعاً لا يعتد به.

لنا - على المذهب المختار، وهو عدم الجواز -: أنه كما يحتمل أن يكون ملحقاً به، يحتمل أن يكون الواضع صرح بالمنع من طرد اللفظ على كل ما وجد فيه ذلك المعنى؛ لأن وجود المعنى في الأسماء المجردة علة للترجيح لا للإطلاق بخلاف الصفة، والوضع النوعي كما قدمنا.

ألا ترى: أنه قد منع طرد القارورة[1]، والأبلق، والأجدل، والأخيل، مع وجود المعنى في الغير، وإذا قام الاحتمال، فالإلحاق تحكم.

قالوا: دار الاسم مع الوصف إذ قبل تخمره، ووصف الإسكار ليس بخمر، فإذا طرأ المعنى سمي به، وإذا زال، زال الاسم، والدوران مظنة العلية.

قلنا: كما دار مع الوصف دار مع المحل، فالوصف جزء العلة، أي: علة التسمية / ق(٣٥/أ من ب) كونه ماء عنب مع الوصف.

قالوا: قلتم: بالقياس شرعاً، فيجوز لغة بالطريق الأولى.

قلنا: هناك الإجماع انعقد على حجيته بخلاف هنا.

قالوا: قال به الشافعي، وهو الإمام المقدم في اللغة حيث قاس النباش على السارق، فأوجب القطع، وقاس النبيذ على الخمر، فأوجب الحد.

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «القارورة مخصوصة بالزجاج، والأبلق بالفرس، والأجدل من الجدل، وهو القوة خص بالصقر لغة، والأخيل من الخيلان خص بنوع طير هـــ».

قلنا: قاس شرعاً إذ زوال العقل، وأخذ مال الغير، وصف مناسب للحكم: لأنه قاس وصف النباش، ووصف النبيذ على وصف السارق، ووصف الخمر[١].

قوله: ((مسألة: واللفظ والمعنى)).

أقول: هذا تقسيم اللفظ - بالنظر إلى المعنى - وهو أربعة أقسام:

الأول: أن يتحد اللفظ والمعنى، والمراد باتحادهما أن يكون اللفظ الواحد دالاً على المعنى الواحد: كالإنسان، والفرس، وزيد، وعمرو، فإن مَنَعَ نفسُ تصور ذلك المعنى وقوعَ الشَّرِكَة، فالمعنى جزئي، ويطلق على اللفظ الدال عليه مجازاً.

وإن لم يمنع، فكلي، سواء كان موجوداً كالإنسان، أو لم يوجد شيء من أفراده، مع إمكانه كالعنقاء، أو مع امتناعه كشريك الباري تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وبعض الشراح[٢] رجح تعريف المصنف - بمنع نفس التصور عن الشركة في الجزئي، وعدمه في الكلي - على تعريف الشيخ ابن الحاجب

---

(١) الفائدة من هذا الخلاف في هذه المسألة: هو أن من أثبت القياس في اللغة يستغني عن القياس الشرعي، فيكون إيجاب الحد على شارب النبيذ، والقطع على النباش عندهم بالنص، ومن أنكر القياس - في اللغة - جعل ثبوت ذلك بالقياس الشرعي.

راجع: أصول السرخسي: ١٥٦/٢، وشفاء الغليل: ص/٦٠٠، والمحصول: ٢/ق/٢/٤٥٧ وبيان المختصر: ٢٥٧/١-٢٥٨، وتخريج الفروع على الأصول: ص/٣٤٥-٣٤٦، والتمهيد: ص/٤٦٩، والتلويح على التوضيح: ٥٧/٢-٥٨، وفواتح الرحموت: ١٨٥/١.

(٢) هو الزركشي في تشنيف المسامع: ق (٣١/أ).

بقوله: فإن اشترك في مفهومه[١] / ق(٣٤/ب من أ) كثيرون، فكلي، وإن لم يشترك، فجزئي، بأن تعريف ابن الحاجب يوهم شرطية الاشتراك، وهو ليس بشرط[٢]، وكأنه نظر إلى الوجود الخارجي، ولم يعتبر الأفراد الذهنية، وقد علمتَ أن الاشتراك وعدمه، إنما هو بالنظر إلى الأفراد الذهنية، والذهن هو مناط الكلية والجزئية. والأفراد الخارجية - وإن كانت موجودة - لا التفات إليها.

وتعريف الشيخ في غاية الحسن، ونهاية الكمال، مع أنه يصلح أن يكون شرحاً لكلام المصنف: لأن منع نفس تصور الشيء عن وقوع الشركة معلل بانتفاء الشركة، وعدمه بالاشتراك.

وذلك الكلي: إن استوت أفراده، فمتواطئ: كتساوي زيد وعمرو في الإنسانية.

والتواطؤ: التوافق سمي به لتوافق الأفراد فيه.

ومُشكِّك: إن تخالف بالشدة والضعف[٣]: كالبياض، فإنه في الثلج أشد منه في العاج، أو التقدم والتأخر: كوجود العلة، مع وجود المعلول،

---

(١) آخر الورقة (٣٤/ب من أ).

(٢) راجع: المنتهى: ص/١٧.

(٣) راجع: الإحكام للآمدي: ١٤/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٠، ومختصر ابن الحاجب: ١٢٦/١، وتحرير القواعد المنطقية: ص/٣٩، وحاشية عليش: ص/٤١، وحاشية العطار: ص/٧٢، تشنيف المسامع: ق (٣١/أ - ب)، فتح الرحمن: ص/٥٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٧٤/١، وهمع الهوامع: ص/٨٩، وإرشاد الفحول: ص/١٧.

أو الإمكان والوجوب كوجود الواجب، والممكن[١]، وإنما سمي مشككاً: لأنه إن نظر إلى اشتراك المعنى يوهم التواطؤ، وإن نظر إلى التفاوت يوهم عدمه.

وإن تعدد اللفظ، والمعنى، فالمعاني متباينة حقيقة، والألفاظ - أيضاً - توصف بالتباين.

وإن اتحد المعنى دون اللفظ، فالألفاظ مترادفة: كالليث، والأسد[٢].

وعكس هذا، وهو أن يتحد اللفظ، ويختلف المعنى إن كان ذلك اللفظ حقيقة فيهما: كالجون، والقرء، للأبيض، والأسود، والطهر، والحيض[٣]، فاللفظ مشترك[٤].

وإن لم يوضع لهما، ففي الموضوع له حقيقة، وفي المنقول إليه مجازاً إن لم يشتهر في الثاني، وإن اشتهر، ففي الثاني يكون حقيقة أيضاً، ويعبر عن الأول بالمنقول عنه، وعن الثاني بالمنقول إليه: كالصلاة، فإنها - لغة - هو الدعاء نقل

---

(١) لأن الوجود الواجب لا يقبل التغير، ولا الفناء، ولا العدم، ولا الزوال، والوجود الممكن بخلاف ذلك. راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٣٠.

(٢) راجع في تعريف المترادف: الإحكام للآمدي: ١/١٥، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٧٥، والمزهر: ١/٤٠٢.

(٣) هذا التركيب في الكلام يعرف في البلاغة باللف والنشر، فالأبيض، والأسود يرجع إلى الجون، والطهر، والحيض يرجع إلى القرء.

(٤) راجع: العضد على المختصر: ١/١٢٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٩، والمزهر: ١/٣٦٩.

في الشرع إلى الأركان المفتتحة بالتكبير، المختتمة بالتسليم، وصار عند أهل الشرع[1] / ق(٣٥/ب من ب) حقيقة في المعنى الثاني فبالنظر إلى وضع اللغة استعماله في الأركان المذكورة مجاز، وبالنظر إلى وضع الشرع بالعكس[2].

قوله: «والعَلَم: ما وضع لمعين».

أقول: الجزئي إنما يذكر في العلوم في مقابل الكلي لا استقلالاً، فإن الجزئي قليل الجدوى في إفادة الأحكام.

والمصنف - بعد أن ذكر الجزئي في مقابلة الكلي - أفرد قسماً منه بالذكر ليبين أقسامه، وهو العلم، وعرفه: بأنه اللفظ الذي وضع لمعين لا يتناول غيره[3].

فبقوله: «وضع لمعين»، خرج النكرات، وبقوله: «لا يتناول غيره»، خرج سائر المعارف.

وكان يجب عليه زيادة قولهم: بوضع واحد: لئلا تخرج الأعلام المشتركة، فإنها وإن كانت متناولة غيرها، لكن لا بوضع واحد، بل بأوضاع متعددة[4].

---

(١) آخر الورقة (٣٥/ب من ب).

(٢) يعني يطلق عليها حقيقة شرعية؛ لأن الشارع هو الذي وضعها.

(٣) راجع تعريف العَلَم: تسهيل الفوائد: ص/٣٠، وشرح ابن عقيل: ١/١١٨، وأوضح المسالك: ١/٨٨.

(٤) اعتمد الشارح في اعتراضه على المصنف بظاهر تعريف ابن الحاجب في الكافية، مع أنه صرح في أماليه بعدم الحاجة إلى ذكر القيد الذي ذكره الشارح لأن قوله: «لا يتناول غيره»، =

ثم التعين إن كان خارجياً، فالعَلَم شخصي، وإن كان ذهنياً، فالعلَم جنسي.

فالأول: كزيد، والثاني: كأسامة، فإنه موضوع للحقيقة من حيث هي ملحوظاً حضورها في الذهن.

وإن وضع اللفظ للماهية من غير ملاحظة الحضور الذهني، فذلك اللفظ اسم الجنس[1].

وهنا مواضع بحث لا بد من تحقيقها: الأول: قوله: لمعين يتناول جميع المعارف عليه عول أكثر العربية[2]، وفي كون غير العلَم موضوعاً لمعين إشكال: لأن ضمير الخطاب: كـ«أنتَ» مثلاً مستعمل في كل مخاطب، وكذلك اسم الإشارة مثل: «هذا» مستعمل في كل مشار إليه قريب، ومثله: ذاك، وذلك في المتوسط، والبعيد، وكذا حال الموصول / ق(٣٥/أ من أ) ولا فارق بين هذه الأقسام،

= عدم تناوله من حيث ذلك الوضع، والألفاظ يجب حملها على المتبادر منها حيث لا مانع، ولهذا قال المحلي: «لا يتناول غيره من حيث الوضع له» وهو إشارة إلى قيد الحيثية.

راجع: الكافية: ١٣١/٢، والأمالي: ق (٢٦ب – ٢٧/أ)، والمختصر على تلخيص المفتاح: ٢٩٢/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٧٨/١، والآيات البينات: ٧٣/٢.

(١) راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٣٢، وتشنيف المسامع: ق (٣١/ب – ٣٢/أ) وهمع الهوامع: ص/٨٩-٩٠.

(٢) راجع: شرح المفصل لابن يعيش: ٢٧/١، وأوضح المسالك: ٨٨/١، وشرح ابن عقيل: ١١٨/١.

وبين النكرة بحسب المعنى إذ الرجل مثلاً موضوع لمفهوم كلي، وهو ذكر من بني آدم، مجاوز حد الصغر، فهو مستعمل في كل ما صدق عليه هذا المفهوم.

ولما استشعر هذا الإشكال بعض الفضلاء[١] غير التعريف، وقال: «المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه، أي: وإن لم يكن الموضوع له معيناً، لكن الموضوع مستعمل في معين بخلاف النكرة، فإن استعماله ليس في معين»[٢].

وليس بشيء إذ على ذلك التقدير يكون اللفظ دائماً مستعملاً في غير موضوع له، لأن الوضع عنده إنما هو للمفهوم الكلي، والاستعمال في الجزئيات، ولم يقلبه أحد.

الثاني: أن المصنف جعل عَلَم الجنس، واسم الجنس كلاً منهما موضوعاً للماهية من حيث هي، فلم يفرق بينهما، مع ثبوت الفرق قطعاً.

الثالث: أنه قيد التعيين في الأول بالخارجي، ويفهم منه أن التعيين في الثاني ذهني، وليس كذلك إذ التعيين فعل الواضع، فهو خارجي، وإن كان المعين موجوداً ذهنياً.

والجواب - عن الأول - ما ذكره أفضل المتأخرين[٣]، وهو أن وضع اللفظ للمعنى عقلاً لا يتجاوز عن أربعة أقسام:

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «التفتازاني».

(٢) راجع: المختصر شرح تلخيص المفتاح: ١/٢٨٩-٢٩١، والتتمة لعبد القاهر: ص/٩٠.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «الشريف الجرجاني».

الأول: أن يكـــون الوضع عاماً، وكذا الموضوع له كالنكرات، أو يكون الوضع خاصاً، والموضوع له كذلك مثل الأعلام، أو يكون الوضع عامـــاً، والموضوع له خاصاً كسائر المعارف، فكأن الواضع قال: عينت لفـــظ «هذا» لكل مشار إليه، ولفظ «أنت» لكل مخاطب، فالوضع واحد عام، والموضوع له كل واحد من الأفراد بخصوصه، فامتازت عن النكرات إذ هناك لم يعتبر الأفراد المخصوصة، بل إما وضع اللفظ للماهية الصادقة على الأفراد، أو لفرد منتشر على المذهبين كما قدمنا.

وأما كون الوضع خاصاً، والموضوع له عاماً، فغير معقول، فالقسم الأخـــير / ق(٣٦/أ مـــن ب) من الأقسام الأربعة ليس موجوداً، والثلاثة الأول موجودة.

وبهذا التحرير زال الإشكال بحذافيره، وهذا البحث هو الذي أشرنا إليه بأنه سيأتي.

وأما الجواب - عن الثاني -: وهو الفرق بين عَلَم الجنس، واسمه هو أن في اســـم الجنس النكرة مذهبين: أحدهما: أنه موضوع للفرد المنتشر، وعلى هذا لا إشكال: لأن عَلَم الجنس ليس موضوعاً لفرد، بل للحقيقة.

وثانيهما: أنه موضوع للماهية، وحينئذ يحصل الإشكال.

والجـــواب: أن في عَلَـــم الجنس يلاحظ الحضور الذهني، وفي اسم الجنس لم يلاحظ. .

فـــإن قلت: [الواضع][١] إذا وضع لفظة بإزاء معنى، لا بد وأن يلاحظ [المعنى][٢]، وكذلك القائل: جاءني رجل، لا بد وأن يلاحظ معناه.

قلت: قولنا: لم يلاحظ فيه. الجواب: لأن الحضور الذهني، وإن كان حاصـــلاً لم يلاحـــظ في النكرة بخلاف المعرفة، فإن الملاحظة واجبة فيه، وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه[٣]، فتأمل!.

قوله: «مسألة: الاشتقاق ردّ لفظ إلى آخر».

أقول: الاشتقاق - لغة -: الاقتطاع مأخوذ من الشق، وهو القطع، واصطلاحاً: ما ذكره المصنف[٤]، وهو على ثلاثة أقسام[٥]:

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) أيّد العبادي اعتراض الشارح على المصنف في تفرقته بين عَلَم الجنس واسمه، وقال: «وهذا فرق لا غبار عليه، ولا خلل يتطرق إليه». الآيات البينات: ٢/٧٥.

(٤) وقيل: هو نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنىً وتركيباً، ومغايرتهما صفة. راجع: المحصول: ١/ق/١/٣٢٥، والإبهاج: ١/٢٢٢، ونهاية السول: ٢/٦٧، والتعريفات: ص/٢٧، والمزهر: ١/٣٤٦.

(٥) اختلف في الاشتقاق في اللغة إلى أقوال: فذهب الخليل، وسيبويه، والأصمعي، وأبو عبيد، وقطرب إلى أن اللفظ ينقسم إلى: مشتق، وجامد، وهذا هو الذي عليه العمل. وذهب الزجاج، وابن درستويه، وغيرهما إلى أن الألفاظ كلها مشتقة حتى إن ابن جني قال بوقوعه في الحرف، فنعم حرف جواب، والنعم، والنعيم، والنعماء مشتق منه عنده، وذهب نفطويه إلى أن الألفاظ كلها جامدة موضوعة.
راجع: الخصائص لابن جني: ٢/٣٤-٣٧، وشرح الكوكب المنير: ١/٢٠٥.

صغير: وهو ما إذا وافق الأصل الفرع في الحروف، والترتيب نحو خرج من الخروج.

وكبير: إن وافق في الحروف دون الترتيب، نحو: جبذ من الجذب.

وأكبر: إن لم توجد حروف الأصل، بل ما يناسبها نحو: نعق، ونهق[١].

وقد ذكر صاحب المفتاح: أن علم الاشتقاق علم مستقل حيث قال - في خاتمة كتابه -: «أين هم عن علم الاشتقاق؟ أين هم عن علم الصرف ؟»[٢].

[وإنما نبهنا عليه، وإن لم يكن مقصوداً هنا: لأن بعض الأفاضل جعله جزءاً من علم الصرف][٣].

قوله: «ولو مجازاً»، يريد تعميم الاشتقاق في الحقيقة، والمجاز تعريضاً بمن[٤] / ق(٣٥/ب من أ) منعه في المجاز كالقاضي، والغزالي[٥]، فإن

---

(١) راجع: العضد على المختصر: ١/١٧٤، وتشنيف المسامع: ق (٣٢/أ)، والخصائص: ٢/١٣٣، والمزهر: ١/٣٤٦، والمحلي على جمع الجوامع: ١/١٨٢، وهمع الهوامع: ص/٩١.

(٢) راجع مفتاح العلوم للسكاكي: ص/٧٧.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٤) آخر الورقة (٣٥/ب من أ).

(٥) واختاره الْكِيَا الهراس، وغيره.

راجع: المستصفى: ١/٣٤٣، وتشنيف المسامع: ق(٣٢/أ) والمحلي على جمع الجوامع: ١ /٢٨٢، وهمع الهوامع: ص/٩١.

الغزالي ذكر أن أمر فرعون في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧] بمعنى الشأن مجازاً، فلا يشتق منه أمر، ولا مأمور.

والدليل على الاشتقاق من المجاز قولهم: نطقت الحال بكذا، أي: دلت: لأن النطق مستعمل في الدلالة، أولاً، ثم اشتق منه اسم الفاعل على ما هو القاعدة في الاستعارة التبعية في المشتقات[١]، وقيد الحروف بالأصلية: لأن الحروف المزيدة لا اعتداد بها.

قوله: «ولا بد من تغيير» تصريح بما علم ضمناً إذ رد لفظ إلى آخر لا يمكن إلا بعد التغير الأولي في العبارة، التغير بياء واحدة، والتغير إما أن يكون لفظاً أو تقديراً، إذ الفتحة في طلب ماضياً، غيرها في طلب مصدراً، وكذلك سكون اللام في فلك مفرداً، غيره في فلك جمعاً، وقد ضبط أقسام التغيير بعض الفضلاء[٢]، فارتقت إلى خمسة عشر قسماً[٣]، وحظ الأصولي من الاشتقاق: أن اللفظ المشتق إذا وقع في لفظ الشارع كيف

---

(١) راجع: الإيضاح: ٤٢٩/٢، وأسرار البلاغة: ص/٣٩، وجواهر البلاغة: ص/٣١٠، والبلاغة الواضحة: ص/٨٤.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «هو البيضاوي» وراجع: الإبهاج: ٢٢٤/١-٢٢٦، ونهاية السول: ٦٩/٢-٧٠.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «وعند الإمام تسعة أقسام» راجع المحصول: ١/ق/٣٢٦/١، وشرح العضد على المختصر: ١٧٣/١، مع حاشية السيد، والتفتازاني، والهروي، وتشنيف المسامع: ق (٣٢/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٨٣/١، وهمع الهوامع: ص/٩٢.

يستدل به على الحكم؟ ولا شك أن المشتق من حيث إنه مشتق لا يعلم بدون معرفة الاشتقاق، فلذلك صدر البحث به».

قوله:[1] «/ ق(٣٦/ب من ب) وقد يطرد المشتق كاسم الفاعل، وقد يختص كالقارورة». وقد تبين لك - قبل هذا - أن مناط الإطراد هو عموم اللفظ: لأن الواضع قد وضع لفظ ضرب لكل من قام به الضرب بخلاف القارورة، فإنه وضع مقيداً بالزجاج، فالقارورة: ما استقر فيه الشيء بقيد كونه زجاجاً، فالمعنى في الأول يصحح الإطلاق، وفي الثاني مرجح.

قوله: «ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يُشتق منه اسم».

أقول: المدعَى - في هذه المسألة -: أنه لا يجوز أن يشتق لفظ الصفة لشيء، والمعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق قائم بغيره[2]، فلا يجوز أن يقال: زيد ضارب إلا إذا قصد أن الضرب قائم به سواء صدقت القضية، أو كذبت إذ المقصود بيان طريق اللغة، والقانون في إجراء الصفات على الموصوفات.

---

(١) آخر الورقة (٣٦/ب من ب).

(٢) هذه المسألة، وإن كانت واضحة لكن الأصوليين ذكروها للرد على المعتزلة في نفيهم صفات الله الذاتية، مع اعترافهم بثبوت الأسماء له.

راجع: الإحكام للآمدي: ٤٠/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٨، وشرح العضد على المختصر مع حواشيه: ١٨١/١، وتشنيف المسامع: ق (٣٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٨٦/١، وهمع الهوامع: ص/٩٢، وفواتح الرحموت: ١٩٢/١، وشرح الكوكب المنير: ٢٢١/١.

وجوزت المعتزلة: حيث جوزوا إطلاق المتكلم على الله تعالى بمعنى أنه خالق الكلام في الغير: كالشجرة التي أوجد فيها الكلام حين سمع موسى الكلام منها، ولهم في إثبات صفات الله - تعالى - اضطراب، وسنحققه في علم الكلام إن شاء الله تعالى[١].

لنا - على إثبات المدعى - الاستقراء التام، وذلك يفيد القطع.

قالوا: القتل، والضرب أثر، وهو قائم بالمفعول.

قلنا: ممنوع، بل هو التأثير، وهو قائم بالفاعل.

قالوا: يطلق على الله الخالق، والخلق غير المخلوق.

والجواب: ليس محل النزاع، إذ محل النزاع فعل قائم بالغير، وهذا مجموع قائم بنفسه، وإن كان بعضه قائماً ببعضه إذ على تقدير تسليم أن الخلق نفس المخلوق[٢] مفهومه يصدق على جميع الحوادث، والحوادث بعضها جواهر قائمة بنفسها، وبعضها أعراض قائمة بالجواهر، والمجموع ليس قائماً بغيره.

---

(١) سيأتي في آخر الكتاب.

(٢) ذكر شيخ الإسلام أن الخلق فعل الله تعالى القائم به، والمخلوقات المنفصلة عنه، وحكاه البغوي عن أهل السنة، ونقله البخاري عن العلماء مطلقاً حيث قال: «قال علماء السلف: إن خلق الرب تعالى للعالم ليس هو المخلوق، بل فعله القائم به غير مخلوق». وهذا قول الكرامية وكثير من المعتزلة.

وذهب الأشعرية، وأكثر المعتزلة، والقاضي أبو يعلى - أولاً - وابن عقيل، وابن الزاغوني إلى أن الخلق هو المخلوق. =

قوله: «ومن بنائهم - على التجويز المذكور - أنهم يسمون إبراهيم ذابحاً، ولهم خلاف في أن إسماعيل مذبوح، أو لا».

واعلم أن ابتناء هذه المسألة على أصل المعتزلة في غاية البعد، إذ هذه المسألة مستقلة لا تعلق لها بذلك الأصل؛ لأن الخلاف هنا بيننا وبينهم، إنما هو في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سيأتي[1].

فعندنا يجوز أن ينسخ الحكم قبل التمكن من الفعل، والدليل على ذلك قصة إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه إذ أمر بالذبح، ونسخ / ق(٣٦/أ من أ) قبل التمكن من الفعل، وهم منعوا ذلك.

وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بأنه لم يؤمر إلا بمقدمات الذبح، وقد أتى بها، وتارة يقولون: بل أتى بالذبح، ويروون في ذلك خبراً موضوعاً، وهو أنه ذُبح، ولكنْ التأم موضع الذبح، فإنه كان كلما قُطِع جزء التأم مكانه.

= قال شيخ الإسلام: «ذهب هؤلاء إلى أن الله تعالى ليس له صفة ذاتية من أفعاله، وإنما الخلق هو المخلوق، أو مجرد نسبة أو إضافة، وعند هؤلاء حال الذات التي تخلق، وترزق، ولا تخلق، ولا ترزق سواء».

راجع: خلق أفعال العباد: ص/٧٤، ومجموع الفتاوى: ١٢/٤٣٦، والرد على المنطقيين: ص/٢٢٩.

(١) في باب النسخ، وقد رد العبادي بأن حصر الشارح الخلاف في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل ممنوع، بل وقع الخلاف في غير ذلك، ثم ذكر أمثلة على ذلك راجع: الآيات البينات: ٢/٨٧.

وبالجملة: ذُبح، أو لم يُذبح، الذبح قائم بالذابح، وإن ذهبوا إلى ما نقل عنهم من أن الضرب قائم بالمضروب، كما قدمنا، فلا وجه لقول المصنف: اتفاقهم على أن إبراهيم ذابح بناء على الأصل المذكور، فتأمل!

قوله: «وإن قام به» أي بالشيء «ماله اسم» كالكلام مثلاً، وجب / ق(٣٧/أ من ب) أن يشتق له، أي: لمن قام به، اسم كالمتكلم.

وأما المعاني التي لا أسماء لها كأنواع الروائح والآلام، فلا يشتق لمن قامت به اسم للاستغناء بالإضافة كما تقدم[١].

قوله: «الجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة».

أقول: قد اختلف في أن بقاء المعنى شرط في كون المشتق حقيقة، أم لا؟ فيه مذاهب[٢]: أحدها: اشتراطه، وثانيهما: نفيه. وثالثها: شرط إن

---

(١) وهذا هو اختيار الإمام الرازي، ومن تبعه. راجع: المحصول: ١/ق/١/٣٤١، وتشنيف المسامع: ق (٣٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٨٦/١، وهمع الهوامع: ص/٩٤.

(٢) وقد اتفقوا على أن إطلاق اسم المشتق باعتبار المستقبل مجاز، وباعتبار الحال حقيقة كقولهم لمن يضرب حال وجود الضرب منه: ضارب حقيقة، وإنما الخلاف في إطلاقه بعد انقضائه باعتبار الماضي كإطلاق الضارب بعد انقضاء الضرب، هل هو حقيقة أو مجاز؟ فالجمهور اشترطوا بقاء المعنى، ونفاه الجبائي، وابنه من المعتزلة، وابن سينا من الفلاسفة، واختاره أبو الطيب من الشافعية، وبعض الحنفية، وابن حمدان من الحنابلة، والقول الثالث نسبه المصنف إلى الجمهور، واختاره أبو الخطاب، والقاضي أبو يعلى في قول له من الحنابلة. =

كـــان البقاء ممكناً[١]، وإلا [فآخر جزء][٢]، ونسب المصنف إلى الجمهور [أنهم يشترطون البقاء إن أمكن، وإلا فآخر جزء بقاؤه كاف][٣].

المشترطون مطلقاً قالوا: بعد انقضاء المعنى يجوز نفيه، وهو أمارة المجاز.

قلـــنا: نفيه مطلقاً، أو في الحال؟ الأول: ممنوع، والثاني: مسلم، ولا يفيدكم إذ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام، نوضحه: أن الثبوت في الحال أخص من الثبوت مطلقاً.

وقـــد يجاب - عن هذا -: بأن المراد النفي المقيد بالحال[٤] لا نفي المقيد بالحال، والسلب المطلق لازم للسلب المقيد.

= راجع: المحصول: ١/ق/١/٣٢٩، والإحكام للآمدي: ١/٤١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٨، والمسودة: ص/٥٦٧، والعضد على المختصر: ١/١٧٦، والقواعد لابن اللحام ص/١٢٧، والإبهاج: ١/٢٢٧، والتمهيد: ص/١٥٣، ونهاية السول: ٢/٧٢، وتشنيف المسامع: ق (٣٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٢٧، وهمع الهوامع: ص/٩٤، وفواتح الرحموت: ١/١٩٣.

(١) كالقيام، وإن لم يكن ممكناً كالأعراض السيالة التي لا يمكن اجتماع أجزائها دفعة واحدة كالتكلم، وغيره، فآخر جزء بقاؤه كاف.
راجع: تشنيف المسامع: ق (٣٣/أ)، وهمع الهوامع: ص/٩٤.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب)، وأثبت بهامشها.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب)، ولم يذكره في محله، ولكنه ذكره بعد ذلك في غير محله كما ستأتي الإشارة إليه.

(٤) على أن يكون في الحال ظرفاً للنفي لا أن يكون في الحال ظرفاً للمنفي كما هو الأخير قال التفتازاني، «إن كان ظرفاً للنفـــي بمعنى أنه يصدق في الحـــال أنه ليس =

قالوا: - ثانياً - لو لم يشترط بقاء المعنى، وصح إطلاقه حقيقة على الماضي يصح إطلاقه على المستقبل كذلك، واللازم منتف.

أجيب: بأنه لا يلزم من عدم اعتبار قيد كونه حالاً - نظراً إلى الماضي - عدم اعتباره مطلقاً، إذ ربما كان المشترك بين الماضي والحال مشروطاً، وهو كون الضرب حاصلاً في الجملة.

النافون لاشتراط بقاء المعنى قالوا: أجمع أهل اللغة على صحة ضارب أمس، وأنه اسم فاعل، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

الجواب: مجاز بدليل إجماعهم على صحة ضارب غداً، وهو مجاز اتفاقاً.

قالوا - ثانياً -: لو اشترط لم يصح مؤمن لنائم إذ معنى الإيمان، وهو التصديق ليس بقائم به [والحالة هذه][1].

الجواب: مؤمن عرفاً استصحاباً للحكم، وإن لم يصدق لغة، وأجاب عنه بعض الأفاضل[2]: بأنه غير محل النزاع، إذ النزاع إنما هو فيما يدل عل الحدوث من الصفات لا ما يدل على الثبوت منها: لأن

= بضارب فهذا عين النزاع، وإن كان ظرفاً للمنفي كضارب مثلاً بمعنى أنه يصدق أنه ليس بضارب في الحال، فهذا لا يستلزم صدق أنه ليس بضارب مطلقاً لأن الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقاً، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم» حاشية العلامة التفتازاني مع شرح العضد على المختصر: ١/١٧٧.

(١) ما بين المعكوفتين زيادة من هامش (أ، ب).

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «هو التفتازاني رحمه الله».

الاتصاف هنا كاف في صحة الإطلاق ما لم يطرأ عليه مناف[١]، ومحصله ما ذكرناه في الجواب من الاستصحاب.

واعلم أن قول المصنف: الجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة، وإلا فآخر جزء، يشعر بأن هذا مذهب رابع غير الثلاثة التي قدمنا ذكرها، وليس كذلك، بل مذهب من يشترط بقاء المعنى.

ولما أورد عليه: بأن البقاء لو كان شرطاً لما كان مثل: متكلم، ومخبر حقيقة، ولو حين المباشرة، واللازم باطل اتفاقاً.

ووجه الملازمة: أن [حصول][٢] هذه الأفعال إنما يمكن بتقصي أجزائها شيئاً فشيئاً، فلا تجتمع الأجزاء في حين من الأحيان قط، فقبل الحصول لا تحقق، وبعد الحصول قد انقضى.

أجاب: بأن اللغة مبنية على المساهلة[٣] / ق(٣٦/ب من أ) وإلا لخرجت أكثر الأفعال التي هي من الأصول كيضرب ويمشي، ضرورة أنها تحصل تدريجياً، فالبقاء في جزء كاف، أي: ما دام مباشراً لجزء منه، فهو حقيقة، وعند انقضاء الأجزاء بأسرها يصير مجازاً، نعم لما كانت الدلائل لا تفيد قطعاً مال بعض المحققين[٤] إلى التوقف، وإنما لم نذكر أدلة من

---

(١) راجع: حاشيته على المختصر مع شرح العضد: ١/١٧٧-١٧٨.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (أ).

(٣) آخر الورقة (٣٦/ب من أ).

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «هو الشيخ ابن الحاجب رحمه الله»، وراجع: المختصر مع شرح العضد ١/١٧٦.

اشـــترط البقاء إن أمكن: لأنها علمت من أدلة المشترط مطلقاً، غايته أن المشترط مطلقاً اعتد ببقاء جزء مَّا، وهذا لم يعتد به[1]، والله أعلم.

قـــوله: «ومـــن[2] ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال، أي: حال التلُّبس خلافاً للقرافي[3]».

أقول: هذا تفريع على مذهب الجمهور، وهو اشتراط البقاء، وعبارة المـــصنف غير سديدة[4]، وكان الأولى أن يقول: لم يكن اسم الفاعل[5] / ق(٣٧/ب مـــن ب) حقيقة إلا في حال التلبس، وكان الأولى - أيضاً - تقديم مذهب الوقف ليظهر تفرعه على مذهب الجمهور.

---

(١) قال شيخ الإسلام: «وهذه مسألة النبوة لا تزول بالموت، وبسببها جرت المحنة على الأشعرية في زمن ملك خراسان سبكتكين، والقاضي، وسائر أهل السنة أنكروا عليهم هذا حتى صنف البيهقي حياة الأنبياء - صلوات الله عليهم - في قبورهم» المسودة: ص/٥٦٨-٥٦٩.

(٢) أي: من أجل ما اشترط سابقاً.

(٣) هو أحمد بن إدريس شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي المالكي المشهور بالقرافي، كان إماماً، بارعاً في الفقه، والأصول، والعلوم العقلية، وله معرفة في التفسير، وله مؤلفات منها: الذخيرة، في الفقه، والنفائس شرح المحصول، وتنقيح الفصول، وشرحه، في الأصول، والفروق، وغيرها، توفي سنة (٦٨٤هـ).
راجع: الديباج المذهب: ص/٦٢، وشجرة النور الزكية: ص/١٨٨، والمنهل الصافي: ١/ ١٥، والفتح المبين: ٢/٨٢، والأعلام: ١/٩٠.

(٤) جاء في هامش (ب): «بلغ مقابلة على خط مؤلفه أمتع الله بحياته».

(٥) آخر الورقة (٣٧/ب من ب)، وجاء في بداية (٣٨/أ) منها الهامش: «الخامس» يعني الجزء الخامس بتجزئة الناسخ.

ثم الحال المعتبرة في كون اسم الفاعل حقيقة هو حال التلبس بالفعل كما قدمنا من التكلم، والإخبار مثلاً، لا حال النطق، كما توهمه بعضهم، وبنى على ذلك إشكالاً بالزاني، والسارق، إذ الزاني، والسارق في زماننا بعد انقطاع الوحي يجلد، ويقطع، مع أنه لم يكن حال الخطاب موجوداً.

وأجاب عن هذا الإشكال: بأن النزاع في اسم الفاعل، واشتراط البقاء فيه إنما هو فيما إذا كان محكوماً به، وأما إذا كان محكوماً عليه كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ﴾ [النور: ٢]، فهو حقيقة مطلقاً[1]، وهذا كلام من لا تحقيق عنده.

[أما أولاً: فلأن][2] الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للإطلاق حقيقة، أم لا؟

ولا ريب في أن كون اللفظ محكوماً عليه، أو محكوماً به لا دخل له في هذا لا نفياً، ولا إثباتاً.

وأما ثانياً: فلأن وجوب الحكم في مسألة الزاني والسارق، ليس مبنياً على أن الصفة في النصين المذكورين وقع محكوماً عليه، وأنه حقيقة مطلقاً، بل لأن الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية، فحيث وجد

---

(١) هو الإمام القرافي في شرح تنقيح الفصول: ص/٤٩-٥٠.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

الوصف وجد الحكم، كما رتب الزكاة على السوم في قوله: «في السائمة زكاة»، مع أن القول: بأن اسم الفاعل حقيقة في المستقبل مخالف للإجماع[١].

وأما قوله: الخلاف إنما هو فيما إذا كان محكوماً به كقولنا: زيد زانٍ، أو زيد سارق[٢]، مع أنه كلام مخترع لم يقل به أحد لم يجد نفعاً: لأنه إذا قامت البنية عند الحاكم بأن زيداً سارق في الزمان الماضي تقطع يده عند القائل بأنه مجاز في الماضي، فأي فائدة شرعية يعتد بها في هذه التفرقة؟

وقد حققنا لك المقام بما لا مزيد عليه، فاعتمده، والله الموفق.

وقد توهم بعضهم[٣] - أيضاً - أن الخلاف إنما هو في المشتق الذي زال [معنى][٤] المشتق منه، ولم يتصف المحل بضد آخر، أما إذا اتصف المحل بضد آخر كالأبيض الذي زال بياضه، واتصف المحل بالسواد، فإن أطلق عليه الأبيض لا يكون ذلك إلا مجازاً، وكل هذا عدول عن الصواب، بل ليس الخلاف إلا في بقاء المعنى كما تقدم في صدر البحث.

وأما أن المحل - بعد زواله - هل اتصف بالضد أو بغيره، فلا التفات إليه.

---

(١) لأنهم أجمعوا على أن إطلاق ذلك مجاز كما ذكرته سابقاً في بداية المسألة.

(٢) راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٥٠.

(٣) هو الإمام الآمدي في الإحكام: ١/٤٢، وانظر: المحصول: ١/ق/١/٣٣٠، وتشنيف المسامع: ق (٣٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٨٩، وهمع الهوامع: ص/٩٥.

(٤) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

قوله: «وليس في المشتق إشعار بخصوصية الذات»، يريد أن الوصف أعني المشتق على ما ذكره النحاة في باب منع الصرف [مُعرَّف][١] بأنه الذي وضع لذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود[٢]، وإذا كان / ق(٣٧/أ من أ) لدى الوضع قيد الإبهام معتبراً، فلا إشعار بالخصوصية[٣].

فـإذا قلت: الأسود جسم يكون مفيداً لعدم إشعار الأسود بالجسم بخلاف / ق(٣٨/أ من ب) ما إذا قلت: الإنسان حيوان، وإن صح الحمل، ولكن لا فائدة فيه[٤].

وخرج - أيضاً - أسماء الزمان، والمكان، والآلة عن تعريف المشتق لدلالتها على شيء معين، وهو المكان، والزمان، والآلة، والمراد هو التعين النوعي كما لا يخفى.

---

(١) في (ب): «معترف» والصواب المثبت لأنه من التعريف لا من الاعتراف.

(٢) راجع: شرح المفصل لابن يعيش: ٦٢/١، وأوضح المسالك: ١٤٢/٣، وشرح ابن عقيل: ٣٢٤/٢، وحاشية التفتازاني على العضد: ١٨٣/١، وتشنيف المسامع: ق (٣٣/ب)، وهمع الهوامع: ص/٩٦، وحاشية البناني على المحلي: ٢٨٩/١.

(٣) أي: بخصوصية الذات، فالأسود مثلاً ذات لها سواد، ولا يدل على حيوان، ولا غيره، والحيوان ذات لها حياة لا خصوص إنسان، ولا غيره، ثم إن علم منه بشيء، فهو على طريق الالتزام لا باعتبار كونه جزءاً من مسماه، وعلى هذا يحمل نفي المصنف الإشعار على المطابقة، والتضمن خاصة. راجع: تشنيف المسامع: ق (٣٣/ب).

(٤) للزوم التكرار بدون فائدة، راجع: شرح العضد: ١٨٢/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٨٩/١، وفواتح الرحموت: ١٩٦/١.

قوله: «مسألة: المترادف واقع خلافاً لثعلب[١]، وابن فارس[٢]».

أقــول: قد علمت فيما سبق أن الألفاظ المترادفة هي التي وضعت لمعنى واحد، وهل هي واقعة، أم لا؟

الـــصحيح وقــوعها: للتواتــر في بعض الألفاظ كليث، وأسد في الأجسام، وحَبَسَ ومَنَعَ في المعاني[٣].

---

(١) هو أحمد بن يحيى الشيباني مولاهم الكوفي المعروف بثعلب أبو العباس، النحوي اللغوي، من مؤلفاته: المصون في النحو، واختلاف النحويين، ومعاني القرآن، ومعاني الشعر، وما ينصرف، وما لا ينصرف، وتوفي ببغداد سنة (٢٩١هـ).
راجع: الفهرست: ص/١١٠، وطبقات النحويين للزبيدي: ص/١٤١، وتاريخ بغداد: ٢٠٤/٥، ومروج الذهب: ٤٩٦/٢، والمنتظم: ٤٤/٦، ومعجم الأدباء: ١٠٢/٥، والبلغة: ص/٣٤.

(٢) هو أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين الإمام اللغوي المفسر صاحب جامع التأويل في تفسير القرآن، ومعجم مقاييس اللغة، والمجمل في اللغة، وسيرة النبي ﷺ، وغريب القرآن، ومتخير الألفاظ، وحلية الفقهاء، وتوفي سنة (٣٩٥هـ).
راجع: وفيات الأعيان: ١٠٠/١، ومعجم الأدباء: ٨٠/٤، وإنباه الرواة: ٩٢/١، وطبقات المفسرين: ٥٩/١، وترتيب المدارك: ٦١٠/٤، وبغية الوعاة: ٣٥٢/١، وشذرات الذهب: ١٣٢/٣.

(٣) وهذا هو مذهب الجمهور: لأن لغة العرب طافحة بذلك.

راجع: المحصول: ١/ق/٣٤٩/١، والإحكام للآمدي: ١٨/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣١، وشرح العضد على المختصر: ١٣٤/١، والإبهاج: ١٤١/١، ورفع الحاجب: (١/ق/٢٤/ب - ٢٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٩٠/١، وتشنيف المسامع: ق (٣٣/ب)، وهمع الهوامع: ص/٩٦.

قالوا: لو وقع لعري عن الفائدة إذ أحد اللفظين كاف.

قلـــنا: ممنوع إذ الفائدة لا تنحصر في الدلالة على الموضوع له، بل فائدته التوسعة في اللغة، وربما كان أحدهما صالحاً للروي[١] دون الآخر، أو للتجنيس[٢].

قالوا – ثانياً –: تعريف للمعَرَّف، وهو باطل.

قلـــنا: لكـــل منهما علامة، وتوارد العلامات جائز، ثم النافون لَمَّا مـــنعوا وقوع الترادف قالوا: وما يُظن أنه من الترادف، فهو من اختلاف الـــذات، والصفة: كالإنسان، والناطق، أو اختلاف الصفات كالمنشئ، والكاتب، أو الصفة، وصفة الصفة كالمتكلم، والفصيح، أو الذات، وصفة الصفة كالإنسان، والفصيح، وكل هذا عدول عن الصواب.

واعلـــم أن الواضـــع إذا كان واحداً، فالفائدة في الترادف ما ذكرنا، وأما إذا كان الواضع متعدداً، فالأمر فيه واضح: لأنه ربما كان

(١) يعني القافية لوزن الشعر. راجع: التعريفات: ص/١١٣.

(٢) الجناس: تشابه اللفظين في النطق، واختلافهما في المعنى، وهو نوعان:

تام: وهو ما اتفق فيه اللفظان في أمور أربعة هي نوع الحروف، وشكلها، وعددها، وترتيبها كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا۟ غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ [الروم: ٥٥].

غير تام: وهو ما اختلف فيه اللفظان في واحد من الأمور الأربعة المتقدمة كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝٩ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى:٩ – ١٠].

راجع: الإيضاح في علوم البلاغة: ٢/٥٣٥، والبلاغة الواضحة: ص/٢٦٥.

أحد الواضعين في الشرق، والآخر في الغرب، ولا علم لأحدهما بوضع الآخر[١].

ومن ذهب: إلى أنه لم يقع في الأسماء الشرعية إنما أخبر عن وجدانه، يدل على هذا عبارة الإمام - في «المحصول» في آخر بحث الحقيقة الشرعية -: «الأظهر أنه لم يوجد، فيقدر بقدره»[٢].

ومـــن رد علـــيه بالفرض، والواجب[٣]، فقد اشتبه عليه اصطلاح الفقهـــاء[٤]، بالحقيقة الشرعية، إذ المراد بها: ما وضع الشارع كالصلاة، والحج، والزكاة على ما سيأتي تحقيقه.

---

(١) قسم العلامة ابن القيم الأسماء الدالة على مسمى واحد إلى قسمين:
ما دل عليه باعتبار الذات فقط، وهذا هو المترادف ترادفاً محضاً: كالحنطة، والبر، والقمح، واللقب إذا لم يكن فيه مدح ولا ذم.
والثاني: ما دل على ذات واحدة باعتبار تباين صفاتها كأسماء الرب، وأسماء كلامه، ولعل من أنكر الترادف في اللغة أراد هذا المعنى، وهذا صحيح إذا كان الواضع واحداً: لأن ما من اسمين لمسمى واحد إلا وبينهما فرق في صفة أو نسبة، أو إضافة سواء علمت لنا، أو لم تعلم. أما لو كان الترادف باعتبار واضعين، وهو كثير، فلا يسلم لهم إنكاره.
راجع: روضة المحبين: ص/٥٧.

(٢) نقله بتصرف. راجع: المحصول: ١/ق/١/٤٣٩.

(٣) جاء في هامش (أ): «المصنف، والقرافي». راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٣١، والإبهاج: ١/٢٨٦.

(٤) لأن الفرض، والواجب، ونحوهما أسماء اصطلاحية عند الفقهاء، ولم يضعها الشارع كغيرها من الأمور التي ذكرها الشارح.
راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٢٩٠، وهمع الهوامع: ص/٩٦.

وأما الحد، مع المحدود: كالحيوان الناطق، مع الإنسان، فليس من الترادف في شيء إذ الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلاً، والمحدود[١] / ق(٣٨/ب من ب) يدل عليها إجمالاً، أي: الحد يدل على الأجزاء بأوضاع متعددة، والمحدود يدل بوضع واحد، وكذلك نحو حسن، وبسن، وعطشان، ونطشان، ليس من قبيل المترادفين: لأن [هذه التوابع][٢] لا تفرد، ولو أفردت لم تفد، وإذا اجتمعت مع المتبوع، أفادت نوع تقوية لوقوعها في كلام البلغاء، فيبعد عراؤها عن الفائدة[٣].

قوله: «ووقوع كل من الرديفين مكان الآخر»، عطف على قوله: «إفادةٌ»[٤] ولو قدم هذه المسألة على مسألة التابع كان أولى، كما لا يخفى[٥].

---

(١) آخر الورقة (٣٨/ب من ب).

(٢) في (ب): «لأن نبذة التوابع» والصواب المثبت من (أ).

(٣) يرى الإمام أن التابع يفيد بشرط تقدم الأول عليه، وذكر الآمدي أن التابع قد لا يفيد معنى أصلاً كقولهم، حسن بسن، وشيطان ليطان، وحُكي عن ابن دريد أنه سأل أبا حاتم عن معنى بسن، فقال: ما أدري ما هو. وأكد المصنف بأن التابع يفيد التقوية، وأن العرب لا تضعه سدى، وعدم معرفة أبي حاتم بمعناه لا يضر، أما الإمام البيضاوي، فيرى أن التابع لا يفيد.

راجع: المحصول: ١/ق/١/٣٤٨، والإحكام للآمدي: ١/٢٠، والإبهاج: ١/٢٣٩-٢٤٠، ورفع الحاجب: (١/ق/٢٥/أ - ب)، وتشنيف المسامع: ق(٣٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٩١، وهمع الهوامع: ص/٩٧.

(٤) وعبارته في «جمع الجوامع»: ص/٢٨: «والحق إفادةُ التابع التقوية، ووقوعُ كل من الرديفين مكان الآخر...».

(٥) وذلك ليتصل كلامه على المترادف بدون فاصل من غيره. =

والحـــق - في هذه المسألة -: أنه لما كان كل من اللفظين دالاً على المعنى الواحد بلا تفاوت، فيما يرجع إلى الوضع، والدلالة، فلا مانـــع من استعمال أحدهما في موضع الآخر، أي: بدلاً عنه[1]، وما ذكـــره الإمـــام - من أن: من الابتدائية معناها بالفارسية: أز، بفتح الهمـــزة، وســـكون الزاي المعجمة، فلا يجوز استعمال أحدهما مكان الآخـــر، وإلا يكون ضم مهمل إلى مستعمل، وإذا جاز هذا في لغتين يتأتى في لغة أيضاً[2] - كلام ساقط: إذ عدم جوازه في اللغتين ممنوع.

ولو سلم، فالفرق واضح، إذ ثم اختلاط اللغتين بخلاف هنا[3]. / ق(٣٧/ب من أ).

= قلت: يمكن الاعتذار للمصنف: أنه لما كان التابع فيه شبه بالمترادف حتى ظن البعض أن التابع من قبيل المترادف، ذكره المصنف ضمن المترادف بياناً بأنه يفيد التقوية لا الترادف، ولهذه المناسبة صح ذكره معه، وإن كان بينهما فرق إذ التابع يفيد التقوية فقط عند اجتماعه بالمتبوع عند من قال بذلك، فلو انفرد لا يفيد شيئاً، أما المترادفان، فيفيد كل واحد منهما على انفراده.

راجع: المزهر: ١/٤١٤-٤٢٥، والإبهاج: ١/٢٣٩، ونهاية السول: ٢/١١٠، والإحكام للآمدي: ١/٢٠.

(١) وهو مذهب الجمهور، ورجحه الأصفهاني، وابن الحاجب، وغيرهما.

راجع: الكاشف عن المحصول: (١/ق/١٠٨/ب)، والمختصر مع شرح العضد: ١/١٣٧، والإبهاج: ١/٢٤٣-٢٤٤، ورفع الحاجب: (١/٢٥/ب)، ونهاية السول: ٢/١١٢، وتشنيف المسامع: ق (٣٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٩٢، وهمع الهوامع: ص/٩٧.

(٢) راجع: المحصول: ١/ق/١/٣٥٢-٣٥٣.

(٣) آخر الورقة (٢٧/ب من أ).

ثم قول المصنف: ((إن لم يكن تَعَبُّدٌ بلفظه))، إشارة إلى ما اختاره الشافعي رضي الله عنه من عدم جواز تبديل لفظ التكبير بمرادفه[١]، وقد أشار إليه الشيخ ابن الحاجب حيث قال: ((لو صح لصح خداي أكبر))[٢]، وأجيب بالتزامه، ولما لم يكن مذهب المصنف احترز عنه[٣].

وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول البيضاوي، والهندي[٤] أيضاً حيث منعا اللغتين[٥].

قوله: ((مسألة: المشترك واقع)).

أقول: الاشتراك اللفظي: هو وضع اللفظ الواحد لمعنيين فأكثر، بتعدد الوضع[٦].

---

(١) راجع: الأم ٨٧/١.

(٢) راجع: مختصر ابن الحاجب مع العضد ١٣٧/١، وخداي: لفظ فارسي معناه: (الله).

(٣) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢٩٢/١، وهمع الهوامع: ص/٩٧.

(٤) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد، أبو عبد الله، الملقب بصفي الدين الهندي الأرموي الفقيه، الشافعي، الأصولي، ولد بالهند سنة (٦٤٤هـ) وقدم اليمن، والحجاز، ومصر، وسورية، واستقر فيها للتدريس، والفتوى، وكان قوي الحجة، ناظر الإمام ابن تيمية في دمشق، وله مؤلفات منها: الزبدة في علم الكلام، ونهاية الوصول إلى علم الأصول، والفائق في التوحيد، وتوفي سنة (٧١٥هـ) بدمشق.
راجع: طبقات السبكي: ١٦٢/٩، والدرر الكامنة: ١٣٢/٤، وشذرات الذهب: ٦/ ٣٧، والبدر الطالع: ١٨٧/٢، والفتح المبين: ١١٦/٢.

(٥) راجع: الإبهاج: ٢٤٣/١، وتشنيف المسامع: ق (٣٤/أ).

(٦) راجع: أصول الشاشي ص/٣٦، وأصول الفقه لأبي النور زهير: ٣٥/٢، وأبرز القواعد الأصولية لشيخنا الدكتور عمر عبد العزيز حفظه الله: ص/٥٥.

وفيه خلاف، والصحيح أنه ممكن، بل واقع، وقيل: واجب الوقوع، وقيل: ممتنع الوقوع، وقيل: بين النقيضين فقط، وقيل: في القرآن، وقيل: والحديث[١].

لنا - على المختار، وهو وقوعه مطلقاً -: إجماع أهل اللغة على أن القرء للطهر والحيض معاً على البدل، والجون للأبيض والأسود كذلك من غير ترجيح.

فقولـــنا: معاً احتراز عما إذا كان لواحد بعينه. وقولنا: على البدل احتراز عن المتواطئ: لأنه للقدر المشترك. وقولنا: من غير ترجيح احتراز عن الحقيقة والمجاز.

المـــوجب: لـــو لم يكـــن المشترك واقعاً لخلت أكثر المسميات. بيان الملازمـــة: بأن المسميات / ق(٣٩/أ من ب) غير متناهية، والألفاظ متناهية، أما تناهي الألفاظ، فلأنها مركبة من حروف التهجي، وهي متناهية، والمركب من المتناهي متناهٍ قطعاً. وأما أن المسميات غير متناهية. فظاهر.

---

(١) في هذه المسألة سبعة أقوال بإضافة أن من منع، منهم من منعه عقلاً، ومنهم من منعه لغة، فالجمهور من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، قالوا بإمكانه، ووقوعه لغة في الأسماء، والأفعال، والحروف، والمنع لغة هو قول ثعلب، والأبهري، والبلخي، واختار الرازي المنع بين النقيضين، وداود الظاهري في القرآن.

راجع: المحصول: ١/ق/١/٣٥٩-٣٦٠، والإحكام للآمدي: ١/١٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٩، والإبهاج: ١/٢٤٨، ورفع الحاجب: (٢/٢٣/أ-٢٤/ب)، وشرح العضد على المختصر: ١/١٢٧، ونهاية السول: ٢/١١٤، وتشنيف المسامع: ق (٣٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٩٣، والمزهر: ١/٣٦٩، وهمع الهوامع: ص/٩٧.

الجواب: بمنع المقدمتين إذ لا نسلم [أن][(١)] المركب من المتناهي متناه، وسند المنع أسماء العدد، فإن المبدأ متناه، والمركب غير متناه إذ لا حد منه ينقطع سلسلة العدد، وأيضاً: لا نسلم أن المعاني غير متناهية: لأن محل النزاع هي المعاني المتضادة، والمختلفة لا المتواطئ، فإن لفظ الإنسان مثلاً يدل على جزئيات غير متناهية، ولو سلم ذلك كله لا يستلزم وجوب الاشتراك لجواز الامتياز بالإضافة، فلا يتم التعريف.

المانع مطلقاً: إنما وضعت الألفاظ للإفادة والإفهام، والاشتراك مخل بذلك.

قلنا: [مع][(٢)] القرينة لا اختلال، ولئن سلم لا يدل على الامتناع إذ ربما يكون المراد الإيهام والإجمال، كما في الأجناس.

وذهب الإمام - في «المحصول» -: إلى أن وضع اللفظ - مشتركاً - بين وجود الشيء، وعدمه [لا يجوز][(٣)]، واستدل: بأن اللفظ إنما وضع ليفيد شيئاً وإلا كان عبثاً، والمشترك بين النفي والإثبات، لا يفيد شيئاً سوى التردد، وهذا معلوم لكل[(٤)].

والجواب - عنه -: هو الجواب عن المنع مطلقاً، أي: بدون القرينة مسلم، ويرتفع ذلك، مع القرينة.

(١) غير موجودة في (أ، ب) وزيدت لوضوح المعنى وسلامة التركيب.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) راجع: المحصول: ١/ق/١/٣٦٨.

ومن منع وقوعه: في القرآن، والحديث يعلم جوابه من الأجوبة السابقة، مع أن في القرآن: ثلاثة قروء[١]، وعسعس[٢]، أي: أقبل، وأدبر، وفي الحديث: «دعي الصلاة أيام أقرائك»[٣].

قالوا: إن وقع غير مبين لا يفيد، أو مبيناً، فيطول[٤].

الجواب: غير مبين، وربما كان المراد: الإجمال، وإن سلم كونه مفصلاً، فائدته الاستعداد للامتثال وقت البيان.

قوله: «مسألة: يصح إطلاقه على معنييه مجازاً».

أقول: هذه مسألة [استعمال][٥] المشترك في معنييه، وأكثر، وتحرير محل النزاع: أنه هل يصح أن يراد [بإطلاق][٦] واحد من المشترك معانيه؟ أي: كل واحد أفراداً لا المجموع من حيث هو المجموع - بأن

---

(١) في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾ [التكوير: ١٧].

(٣) رواه مالك، والبخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والبيهقي من حديث عائشة، وعروة بن الزبير، وعدي بن ثابت، والحديث ورد في قصة فاطمة بنت أبي حبيش، وحمنة بنت جحش بألفاظ مختلفة.

راجع: الموطأ: ص/٦٢، وصحيح البخاري: ١/٨٤، وصحيح مسلم: ١/١٨٠، وسنن أبي داود: ١/٦٣-٦٤، ومسند أحمد: ٦/٢٠٤، وسنن الترمذي: ١/٢٢٠، وسنن النسائي: ١/١١٨، وسنن ابن ماجه: ١/٢١٤، والسنن الكبرى: ١/٣٢٣، وشرح مسلم: ٤/١٦-٢٦، والفتح الرباني: ٢/١٧٠، وفتح الباري: ١/٤٠٩، وجامع الأصول: ٧/٣٦٠-٣٦٨.

(٤) أي: الكلام من غير فائدة، راجع: رفع الحاجب: (١/٢٤/ب).

(٥) سقط من (ب)، وأثبت بهامشها.

(٦) في (ب): «إطلاق».

يقال: رأيت العين، ويراد بها الجارية، [والباصرة، وفي الدار الجون، أي: / ق(٣٨/أ من أ) الأسود والأبيض، وأقرأت هند، أي: حاضت، وطهرت- قيل: لا يجوز] [١].

وقيل: يجوز في النفي دون الإثبات[٢]، وإليه ذهب صاحب[٣] الهداية من الحنفية، صرح بذلك في باب الوصية[٤].

وقيل: يجوز مطلقاً[٥].

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) فمثلاً لو قلت: لا عين عندي، يجوز أن تريد به الباصرة، والذهب، بخلاف ما لو قلت: عندي عين، فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد، وزيادة النفي على الإثبات معهودة كما في عموم النكرة المنفية دون المثبتة.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢٩٧/١.

(٣) هو الإمام شيخ الإسلام برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، الفرغاني المرغيناني الحنفي، كان فقيهاً، محدثاً، حافظاً، مفسراً، فرضياً، مشاركاً في أنواع من العلوم، وله مؤلفات منها: الهداية شرح بداية المبتدي، وكفاية المنتهي، ومختار الفتاوى، وشرح الجامع الكبير، وكلها في فروع الفقه الحنفي، وتوفي سنة (٥٩٣هـ).

راجع: الجواهر المضيئة: ٦٢٧/٢، والفوائد البهية: ص/١٤١، وتاج التراجم: ص/٣١، وطبقات الفقهاء لطاش كبرى: ص/١٠١.

(٤) حيث قال: «ومن أوصى لمواليه، وله موال أعتقهم، وموال أعتقوه، فالوصية باطلة... لأن أحدهما سمي مولى النعمة، والآخر منعم عليه، فصار مشتركاً، فلا يتضمنهما لفظ واحد في موضع الإثبات، بخلاف ما إذا حلف لا يكلم مولى فلان، حيث يتناول الأعلى، والأسفل لأنه مقام النفي، ولا تنافي فيه» الهداية شرح بداية المبتدي: ٢٥١/٤.

(٥) وحكي هذا عن الأكثر، وأما المانعون، وهو المذهب الأول، فمذهب جمهور الأحناف، =

ولا يخفى أن محل الخلاف هو ما إذا أمكن الجمع في القصد كما تقدم من الأمثلة، وأما ورود صيغة الأمر - مثلاً - من الشارع يراد به الوجوب والإباحة، فلا قائل بجوازه، وعن الشافعي: أنه يجب الحمل على المعنيين عند التجرد عن القرائن[1]، وهذا معنى[2] / ق(٣٩/ب من ب) عموم المشترك الذي قال به الشافعي خلافاً لأبي حنيفة[3].

= وأهل اللغة، وأبي هاشم، وأبي عبد الله البصري من المعتزلة، وإمام الحرمين، والرازي من الشافعية، وأبي الخطاب، وأبي يعلى، وابن القيم من الحنابلة المنع لغة، وإرادة، ونقله القرافي عن مالك وأبي حنيفة، وقال الغزالي، وأبو الحسين البصري بالمنع لغة لا إرادة.

وذهب السرخسي من الأحناف: إلى التوقف حتى يظهر المراد بالبيان.

واختار صدر الشريعة منهم: أنه لا يجوز عقلاً. راجع: الإبهاج: ٢٥٦/١، وجلاء الأفهام: ص/٥٣-٨٥، والمعتمد: ٣٠٠/١-٣٠١، وأصول السرخسي: ١٢٦/١، ١٦٢، وأصول الشاشي: ص/٣٩، والبرهان: ٣٤٣/١-٣٤٥، والتبصرة: ص/١٨٤، والمستصفى: ٧١/٢-٧٣، والمنخول ص/١٤٧، والمحصول: ١/ق/٣٧١/١، والإحكام للآمدي: ٨٧/٢، والمسودة: ص/١٦٦-١٦٨، وشرح العضد على ابن الحاجب: ١١٢/٢، وكشف الأسرار: ٤٠/١، ومختصر البعلي: ص/١١٠-١١١، والتمهيد: ص/١٧٦، وتيسير التحرير ٢٣٥/١، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية: ص/٢٣٠-٢٣٢، والمغني للخبازي: ص/١٢٢، والتوضيح: ٦٨/١-٦٩.

(١) أما إذا وجدت القرائن المعينة لأحدهما، فلا إشكال.

راجع: أصول السرخسي: ١٢٦/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٩٧/١.

(٢) آخر الورقة (٣٩/ب من ب).

(٣) راجع: كشف الأسرار: ٣٦/١.

وإذا استعمل في المعنيين هل هو حقيقة فيهما، أم مجاز؟ فيه خلاف:

ذهـــب الشافعي، وتبعه القاضي إلى أنه حقيقة[١]، وقال بذلك القاضي عبد الجبار[٢]، والجبائي من المعتزلة.

ومن قال بالامتناع، لم يفرق بين الجمع والمفرد، وهو المختار.

قال الإمام - في «المحصول» -: «بعض من أنكر جوازه في المفرد جوز في الجمع، ثم قال: والحق أنه لا يجوز»[٣]، وهو كما قاله؛ لعدم فرق يُعتد به.

وشـــبهة القائل به: أن لفظ الجمع يدل على الأفراد، فيجوز أن يراد به أفراد مختلفة الحقيقة، وليس بشيء، إذ الذي يمنع إرادة المعنيين في المفرد لا يصح منه دعوى الاختلاف في الجمع، وهو واضح، إذ الجمع إنما يدل على أضعاف ما يدل عليه المفرد، والغرض أن المفرد لم يرد به سوى معنى واحد.

---

(١) راجع: المعتمد: ٣٠١/١، والبرهان: ٣٤٣/١، والمستصفى: ٧١/٢، والمنخول: ص/١٤٧، والإحكام للآمدي: ٨٧/٢.

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن خليل الهمذاني الأسدي الأبادي أبو الحسن القاضي، إمام المعتزلة في زمانه، ويعتبر من غلاقم، درس الحديث، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والتوحيد على طريقة الاعتزال، وكان شافعياً في الفروع، وله مؤلفات منها: المغني في أصول الدين، والعمد في أصول الفقه، ومتشابه القرآن، وشرح الأصول الخمسة التي قام عليها مذهب الاعتزال وتوفي سنة (٤٢٥هـ).

راجع: تاريخ بغداد: ١١٣/١١، وطبقات السبكي: ٩٧/٥، وميزان الاعتدال: ٥١١/٢، وطبقات المفسرين: ١٦/٢، وشذرات الذهب: ٢٠٢/٣.

(٣) راجع: المحصول: ١/ق١/٣٧٨، والمسودة: ص/١٦٨، ومختصر البعلي: ص/١١١.

[وتصدير][(١)] المصنف البحث بقوله: يصح إطلاقه على معنييه مجاز - ثم ذكر الشافعي، ونسبة كونه حقيقة إليه - صريح في أن المختار عنده كونه مجازاً، وإليه ذهب إمام الحرمين، والشيخ ابن الحاجب[(٢)]، وهذا ليس بشيء إذ قد قدمنا: أن محل النزاع هو إرادة كل من المعنيين، ولا شك أن اللفظ موضوع للمعنيين بوضعين مختلفين، ولم يخرج اللفظ - بالاستعمال في المعنيين - عن كونه حقيقة لكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له، نعم لو أريد المجموع من حيث هو المجموع كان مجازاً إذ اللفظ لم يوضع للمجموع.

والفرق بين الكل الأفرادي والمجموعي، واضح يظهر ذلك في قولنا: كل الرجال يحمل هذه الصخرة، وكل الرجال يشبعه هذا الرغيف[(٣)]، فالحق الذي لا محيد عنه: هو ما ذهب إليه إمام الأئمة الشافعي عليه من الله الرحمة متواصلة إلى يوم الدين.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بالهامش.

(٢) راجع: البرهان: ١/٣٤٤-٣٤٥، والمختصر مع العضد: ٢/١١١، والإبهاج: ١/٢٥٦، وتشنيف المسامع: ق (٣٤/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٩٤، وهمع الهوامع: ص/٩٩.

(٣) المثال الأول: للكل المجموعي، فلا يصح أن يقال: كل واحد يحمل هذه الصخرة بالمعنى الأفرادي دون المجموعي إذ إن الشخص لا يستطيع حملها بانفراده، بل مع غيره.
والمثال الثاني: للكل الأفرادي إذ هو جزء من المجموعي، ومن ثم يصح كل واحد يشبعه رغيف بالمعنى الأفرادي، دون المجموعي لأن رغيفاً واحداً لا يشبع مجموعة من الرجال عادة.

ثم القاضي أبو بكر الباقلاني - وإن قال بكونه حقيقة - لم يقل بكونه ظاهراً فيهما، بل قال: إنه مجمل يتوقف على البيان[١] لا يعمل به بدونه قياساً، ولكن يحمل على المعنيين احتياطاً[٢]، وهذا كلام قليل الجدوى.

وقد نقل المصنف عن الغزالي: أنه يصح أن يراد بالمشترك المعنيان لا لغة، وفي شروحه، أي: لا حقيقة، ولا مجازاً[٣].

وكلام الغزالي - في «المستصفى» - لا يدل على شيء من ذلك، وهو أنه، أورد قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحج: ١٨] إلى آخر الآية، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] إلى آخر الآية، ثم قال: «هذا يعضد الشافعي، ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر، فإن طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة، ولكن الأظهر - عندنا -: أن هذا إنما أطلق على

---

(١) ولهذا قال الزركشي: «واعلم أن هذا النقل عن القاضي تابع فيه المصنف «المحصول»، وغيره، وليس كذلك، فقد صرح القاضي في كتاب «التقريب» بأنه: لا يجوز حمله عليهما، ولا على واحد منهما إلا بقرينة» تشنيف المسامع: ق (٣٤/ب)، وانظر المحصول: ١/ق/١/٣٧١.

(٢) فهذا هو الفرق بين قول الشافعي والقاضي؛ لأن الشافعي جعله من باب عموم المشترك كما تقدم في الشرح لا الاحتياط.

(٣) راجع: الإبهاج: ١/٢٥٦، والمحلي: ١/٢٩٦.

معـــنى واحد مشترك بين المعنيين، وهو العناية بأمر النبي لشرفه، وحرمته، والعناية من الله مغفرة، ومن الملائكة استغفار، ومن المؤمنين دعاء، وصلاة عليه، وكذلك العذر[١] عن السجود»[٢].

وليس في هذا الكلام شيء مما قاله المصنف[٣] / ق(٣٨/ب من أ)، ولا أنـــه لا حقيقة ولا مجاز، بل صرح بأنه من عموم المجاز[٤]: لأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازياً يشمل المعاني المرادة من اللفظ، كما سنحققه في بـــاب المجاز إن شاء الله تعالى، بل نقول: لا يجوز - عقلاً - أن يستعمل لفظ على قانون اللغة استعمالاً صحيحاً، ولا يكون مجازاً، ولا حقيقة.

وقيل: يجوز في النفي، مثاله: لا عين عندي، ولا جون في الدار؛ لأن النفي يفيد العموم بخلاف الإثبات.

---

(١) في (أ): «العقد» والأولى المثبت من (ب) لأنه الموافق لما في المستصفى.

(٢) راجع: المستصفى: ٢/٧٦-٧٧.

(٣) آخر الورقة (٣٨/ب من أ).

(٤) قلت: لعل المصنف في نقله اعتمد على قول الغزالي - بعد ذكره مذهب القاضي -: «فنقول: إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرة الواحدة، فهذا ممكن، لكن يكون قد خالف الوضع» ولذا فإن الزركشي، والمحلي، والأشموني، والعبادي، أيدوا المصنف في نقله عن الغزالي، بل إن العبادي رد على الشارح اعتراضه على المصنف بأسلوب شديد القسوة.

راجع: المستصفى: ١/٧٣، وشرح العضد: ٢/١١٢، وتشنيف المسامع: ق (٣٤/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٩٦، وهمع الهوامع: ص/٩٩، والآيات البينات: ٢/١٠٥-١٠٦.

الجواب: أن المدعى الظهور، وهو حاصل في الإثبات أيضاً.

ومـــا ذهب إليه بعض[1] الحنفية من أن المراد بالسجود في الآية هو الانقياد ليس بشيء إذ لو كان المراد الانقياد والتسخيـــر، لم يكن لقوله: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ١٨] فائدة إذ جميع الناس/ ق(٤٠/أ من ب) بـــل جميع الكائنات مسخرة لأمره. وكذا كون المراد من الصلاة غير ما وضع له، وهو إرادة التعظيم بعيد.

قوله: «والأكثر أن جمعه باعتبار معنييه مبني عليه».

أقـــول: ذهب قوم من العلماء إلى الفرق بين الجمع، والمفرد، أي: جَـــوَّزَ في الجمع دون المفرد، مستدلاً: بأن الجمع له مدلولات متعددة هي مدلولات المفردات، فيجوز أن يراد به المعاني باعتبار المفردات، وليس بشيء: لأن آحاد الجمع يجب أن يكون من جنس واحد، فما أريد بالمفرد هو الذي يـــراد أضعافه في الجمع كما تقدم، وإليه أشار المصنف بقوله: «مبني عليه»، أي: مـــن يُجَوِّز في المفرد الإطلاق على ما فوق الواحد يُجَوِّز في الجمع، ومن لا، فلا[2].

---

(١) جاء في هامش (ب): «يعني صدر الشريعة». راجع: التوضيح: ١/٦٨-٦٩.
وانظر: كشف الأسرار: ١/٤٠-٤١، وتيسير التحرير: ١/٢٤٠-٢٤١، والتقرير والتحبير: ١/٢١٧.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي ٢/٨٨، وشرح العضد: ٢/١١٢، وتشنيف المسامع: ق (٣٤/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٢٩٧، وهمع الهوامع: ص/١٠٠.

والخلاف - في الإطلاق على الحقيقي، والمجازي - هو الخلاف في الإشتراك غير أن القاضي خالف أصله قائلاً: بأن [المجاز][1] غير ما وضع له اللفظ بخلاف المشترك، فإنه موضوع لكل من المعنيين[2]، وفرقه ضعيف بلا خفاء[3].

وادعى الغزالي: أن هذا أقرب من استعمال اللفظ المشترك، و لم يبين القــرب بـــوجه كلي جار في جميع الصور، بل مَثَّل بالنكاح الذي وضع للوطء، واستعمل في العقد مجازاً: لأن العقد مقدمة الوطء[4].

والظاهر: أن وجه القرب هو أن بين المعنى المجازي، والحقيقي لا بد من علاقة بخلاف معاني الاسم المشترك إذ لا يلزم أن يكون هناك علاقة، بـــل ربمـــا كانت المعاني في غاية البعد، فيظهر بذلك قرب المجاز في سائر المجازات لوجود العلاقة في الكل.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) يرى الزركشي أن البعض قد اختلط عليه مسألة الحمل بمسألة الاستعمال فغلط في النقل عن القاضي، فإن أراد المصنف بمخالفة القاضي هنا في الاستعمال فهو موافق لا مخالف، وإن أراد الحمل، فهاهنا يحيل، وهناك يجوز مع القرينة، راجع: تشنيف المسامع: ق (٣٥/أ)، والعدة: ٧٠٣/٢، والمسودة: ص/١٦٦، وشرح العضد: ١١٣/٢.

(٣) لأنه خارج عن محل النـــزاع، إذ محل النـــزاع، فيما إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرة في الاستعمال، ونحوه، فإن خلا المجاز من ذلك امتنع الحمل مطلقاً؛ لأن المجاز لا يعلم تناول اللفظ له إلا بتقييد، والحقيقة تعلم بالإطلاق.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١٩٩/١، وهمع الهوامع: ص/١٠٠.

(٤) راجع: المستصفى: ٧٤/٢-٧٥.

قوله: «ومن ثم»، تفريع على المذهب الصحيح، وهو أن اللفظ يحمل على معناه الحقيقي، والمجازي معاً عند القرينة الدالة على جواز إرادتهما نحو قوله تعالى: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧]، حيث حمل صيغة أفعل على الوجوب الذي هو معناه الحقيقي، وعلى الندب الذي هو معناه المجازي بقرينة لفظ الخير[1] الذي تعلق به الصيغة.

والظاهر: أن المراد النوافل: إذ قوله: ﴿وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ﴾ [الحج: ٧٧] معناه: بما تعبدتم به من الفرائض، وافعلوا سائر الخيرات التي ما تعبدتم بها، خلافاً لمن لم يجوز الجمع، فإنه مستعمل عنده إما في الوجوب، أو في الندب، وكذلك من يقول: بأنه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب، والندب، وهو الرجحان، وسيأتي أنه ضعيف.

قوله: «والمجازان»، أي: الخلاف في أنه هل يجوز أن يراد من لفظ واحد معنياه المجازيان، أم لا؟ هو الخلاف في المشترك، والبحث هو البحث سؤالاً، وجواباً[2]، والله أعلم.

قوله: «الحقيقة لفظ مستعمل».

---

(١) جاء في هامش (أ): «إنما قيد بقوله: لفظ الخير: لأنه قد تقدم أنه لا يمكن وروده من الشارع في شيء واحد هـ».

(٢) راجع: البرهان: ١/٣٤٥، والمحصول: ١/ق/١/٣٨٩-٣٩١، والإحكام للآمدي: ٢/١٧٢، والكاشف عن المحصول (١/١٢٩/أ)، وشرح العضد: ٢/١٥٨، وتشنيف المسامع: ق (٣٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٠٠، وهمع الهوامع: ص/١٠١.

أقول: الحقيقة - لغة - فعيل بمعنى الفاعل من حَقَّ الشيء / ق(٣٩/أ من أ) إذا ثبت، والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية.

واصطلاحاً: ذات الشيء[1]، ولما كان اللفظ - بالنسبة إلى المعنى الموضوع له - ثانياً - له بحسب الوضع، فكأنه ذات المعنى، وبالنسبة إلى المعنى المجازي كالعارض له سمي حقيقة جرياً على الاصطلاح.

قوله: «لفظ» جنس يشمل الحقيقة، وغيرها، وقوله: «مستعمل»، يخرج اللفظ قبل الاستعمال: لأنه ليس بحقيقة، كما أنه ليس بمجاز، وقوله: [«فيما»][2] وضع له، يخرج المجاز، والغلط كقولك: خذا هذا الفرس مشيراً إلى كتاب.

قوله: «ابتداء»، يشمل الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية، كالأسد، والدابة، والصلاة، أما اللغوية[3] / ق(٤٠/ب من ب) [فظاهرة][4] وأما

---

(١) راجع: الصاحبي: ص/١٩٦، والمفردات: ص/١٢٥، والإيضاح: للقزويني: ٣٩٢/٢، والتلخيص له: ص/٢٩٢، والمصباح المنير: ١٤٤/١، والطراز: ٤٦/١-٥٩، والمزهر: ٣٥٥/١، والمعتمد: ١١/١، والعدة: ١٧٢/١، والواضح: ١٦٤/١، والحدود: ص/٥١، وأسرار البلاغة: ص/٣٠٣، والمستصفى: ٣٤١/١، والمحصول: ١/ق/٣٩٥/١، والإحكام للآمدي: ٢١/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢، وشرح العضد على المختصر: ١٣٨/١، والتوضيح: ٦٩/١، ومفتاح الوصول: ص/٩، وفواتح الرحموت: ٢٠٣/١، وإرشاد الفحول: ص/٢١.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) آخر الورقة (٤٠/ب من ب).

(٤) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

العـــرفية، والشرعية، فلأن الدابة وإن كانت - لغة - لكل ما يدب على الأرض، لكن عرفاً خصت بالفرس، وقيل: بذوات القوائم الأربع، فبالنظر إلى العـــرف وضـــع ابتداء، ولا ينافي كون اللغة ابتداء أيضاً، وقس عليه الصلاة - مثلاً - فإنها - في اللغة - وضعت للدعاء، وفي الشرع للأركان المخصوصة، ويصدق أن اللفظ وضع لكل منهما ابتداء كما عرفت[1].

وعبارة المصنف أولى من عبارة الشيخ ابن الحاجب: «الحقيقة اللفظ المـــستعمل في وضع أول»[2]: لأنه يشكل بالحقيقة التي لا مجاز لها[3]، ولا اشتراك فلا وضع آخر، اللهم إلا أن يقال: يُكتفَى بالفرض والتقدير، وهو بعيد.

وزاد جمهـــور المحققـــين[4]: اصطلاح التخاطب، ورأوا الحد بدونه مخـــتلاً: لأنه إذا كان اصطلاح التخاطب لغة مثلاً، واستعمل لفظ الصلاة

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/١/٤٠٩-٤١٤، والإحكام للآمدي: ١/٢٢، وتشنيف المسامع: ق (٣٥/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٠١، وهمع الهوامع: ص/١٠٢، وشرح الكوكب المنير: ١/١٥٠، ونزهة الخاطر: ٢/٩-١٢.

(٢) راجع: المختصر مع شرح العضد: ١/١٣٨.

(٣) لأنه يلزم من ذلك: أن الحقيقة تستلزم المجاز، ولا قائل بذلك.

(٤) كالقرافي، والآمدي، واعتبره جامعاً، مانعاً، وكذا البيضاوي، وأبي الحسين البصري، وابن عبد الشكور، وغيرهم.

راجع: المعتمد: ١/١٤، والإحكام: ١/٢٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢، والإبهاج: ١/٢٧١، ونهاية السول: ٢/١٤٥، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت: ١/٢٠٣.

في الأركــــان المخصوصة يكون مجازاً؛ لأنه وإن كان لفظ الصلاة يصدق علـــيه أنـــه موضوع للأركان ابتداء، ولكن ليس في اصطلاح التخاطب، وكــذلك إذا كان اصطلاح التخاطب هو الشرع يكون عكس القضية، وقـــس عليه العرف، وترك المصنف ذلك القيد: لأن ترتيب الحكم على المـــشتق يشعر بعلية المشتق منه، فكأنه قيل: لفظ مستعمل فيما وضع له ابـــتداء مـــن حيث إنه موضوع له. ولا شك أن استعمال اللغوي لفظ الـــصلاة في الأركان ليس من حيث إنه موضوع له، بل لعلاقة بينه وبين الموضوع له، كما سيأتي في المجاز إن شاء الله تعالى.

هذا، ولكن يتوجه على الكل إيراد آخر أقوى منه، وهو أنه إما أن يراد بالوضع الشخصي، أو النوعي، وكلاهما غير مستقيم.

أما الأول: فلأنه يخرج كثير من الحقائق: لأنا قد قدمنا أن المنسوب، والمصغر، وجميع المركبات، وبالجملة كل ما يكون دلالته بحسب الهيئة لا المادة، موضوع بالنوعي، مع أنها حقائق اتفاقاً.

وإن أريـــد أعم من الشخصي، والنوعي دخل المجاز لأنه موضوع بالنوع أيضاً.

والجـــواب: أن المـــراد بالوضع، أعم من الشخصي، والنوعي، ولا يـــدخل المجـــاز، تحقـــيق ذلك: أن الواضع إما أن يعين لفظاً بإزاء معنى كالفرس، والرجل، ولا ريب في أن هذا من الحقيقة.

وإمـــا أن يعـــين اللفظ للمعنى في ضمن قاعدة كلية مثل أن يقول: المنـــسوب كـــل لفظ ألحق بآخره ياء مشددة، واسم الفاعل من الثلاثي يكـــون على فاعل، فمثل هذا يكون حقيقة: لأن اللفظ يدل على المعنى الموضوع له المعين بلا قرينة.

وقـــد يكون الوضع النوعي بقاعدة من واضع اللغة بأن يقول: إذا وضع اللفـــظ بإزاء [معنى][1] معين، ثم منع من إرادته مانع من قرينة صارفة، كما إذا قـــيل: رأيت أسداً[2] / ق(٣٩/ب من أ) على المنبر يخطب، فذلك اللفظ مستعمل فيما يتعلق بالموضوع له تعلقاً خاصاً، ومثل هذا مجاز.

والحاصل: أن الوضع - عند الإطلاق - يراد به اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ بعينه للمعنى بالتعيين، أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين إذ لا يحتاج في كليهما إلى القرينة، وانتفاء القرينة الصارفة دليل الحقيقة.

فإذا قلت: رأيت الأسود على السروج من حيث إن المراد بها الشجعان بقرينة السروج، فاللفظ مجاز من حيث إنه جمع محلّى باللام، وقد ثبت عن الواضع أن كل محلّى باللام للعموم، فهذا الجمع للعموم / ق(٤١/أ من ب) حقيقة، فتدبر، والله أعلم.

قوله: «ووقعَ الأُوليان».

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) آخر الورقة (٣٩/ب من أ).

أقـــول: الحقيقة اللغوية [والعرفية][1] - كالأسد للحيوان المفترس، والدابة لذوات القوائم الأربع - لم يخالف في [إمكانها، بل وقوعها.

[وأما الشرعية][2] أصلية كانت، أو فرعية، ففيها خلاف.

قال شرذمة لا يعتد بهم بعدم][3] إمكانها مطلقاً[4]، ويشبه أن يكون القائـــل بهذا هو القائل بأن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية، ومع سقوطه بديهـــة، وبمـــا قدمـــنا من الدليل على بطلانه يرد عليهم العرفية لقولهم: بجوازها، مع أن علة المنع مطردة.

ثم الجمهـــور علـــى وقـــوع الشرعية، الفرعية كالصلاة للأركان المقصودة المخصوصة.

لنا - على مختار الجمهور -: أن الصلاة، والزكاة، والحج - لغة - الـــدعاء، والنماء، والقصد مطلقاً، ولا شك أن الشارع لم يوجب تلك

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) قوله: «وأما الشرعية» سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٤) وهم قوم من المرجئة شذوا في هذا، وقد حكى الإمام، والآمدي الإجماع على إمكانها.

راجع: المعتمد ١٨/١، والمحصول: ١/ق/٤١٤/١، والإحكام للآمدي: ٢٧/١، وتشنيف المسامع: ق (٣٥/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٣٠١/١، وهمع الهوامع: ص/١٠٢.

المعـــاني، بل أوجب غيرها بتلك الألفاظ من غير قرينة، فتكون حقائق في عرفه، و لم يعن بالشرعي إلا ذلك[1].

قالـــوا: مـــستعمل في اللغة، والقيود المذكورة، والزيادات المعتبرة شروط لوقوع الفعل على المطلوب شرعاً إذا الصلاة الواجبة هي الدعاء، ولكن شُرِط مع الدعاء الركوع والسجود، وكذلك ما يتوهم من الحقائق الشرعية على هذا النمط.

الجواب: النقض بالأخرس المنفرد إذ هو مُصَلٍّ إجماعاً من غير دعاء، ولا اتباع لداع.

قالـــوا - ثانياً -: مجازات، قلنا - لغة -: ممنوع إذ لم يَعْرِف أهل اللغة هذه المعاني، وشرعاً هو المدعَى، وأيضاً من علامات الحقيقة السبق إلى الفهم.

ولا شك: أن لفظ الصلاة إذا أطلق يتبادر الفهم إلى تلك الأركان، و لم يخطر الدعاء بالخاطر.

قالـــوا - ثالـــثاً -: لو كان كذلك لفهَّمها الشارع المكلفين، وإلا يكون تكليفاً بالمحال، ولو فهَّمها لنقل إلينا: لأنا مكلفون مثلهم، والآحاد في مثله لا يفيد، ولا تواتر.

قلنا: يعلم بالتكرار، والقرائن كما في تعلُّم الأطفال اللغات.

---

(١) راجع: التبصرة: ص/١٩٥، والبرهان: ١/١٧٧، والمحصول: ١/ق/١/٤١٥، وشرح العضد على المختصر: ١/١٦٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٠٣.

قالـــوا - رابعـــاً -: لو وقعت لوقع في القرآن بعضها لا محالة، و لم يكـــن القرآن عربياً: لأن المدعَى أن العرب لم تفهم معناها، ولا هي من موضوعات العرب.

الجـــواب: عربية [بوضع][1] الشارع، ولا تنافي، ولو سلم لم يخرج القـــرآن بذلك [عن كونه][2] عربياً إذ ما غالبه عربى، فهو عربى كشِعْر غالبه عربي، أو المراد بكون القرآن عربياً عربي أسلوبه.

وذهبت المعتزلة: إلى وقوعها مطلقاً فرعية - كما ذكرنا - أو أصلية كالإيمان، والكفر[3].

واستدلوا: بأن الإيمان - لغة - التصديق، وشرعاً هو العبادات: لأنها الـــدين المعتبر لقوله تعالى: ﴿ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾ [البينة: ٥]مشيراً إلى فعل العبادات، والدين: الإسلام، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمـــران: ١٩] والإسلام هو الإيمان / ق(٤٠/أ من أ) لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمـــران: ٨٥]، وعـــورض بقوله: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤].

قالوا: لو كان الفاسق مؤمناً لم يكن مخزياً بدليل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [التحريم: ٨].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) راجع: المعتمد: ١٨/١، والإحكام للآمدي: ٢٧/١، ومنتهى الوصول: ص/٢١.

الجواب: أنه مخصوص بالصحابة، أو كلام مستأنف، وسيأتي تحقيق هذا في علم الكلام في هذا الكتاب على وجه أبسط إن شاء الله تعالى.

وتوقف الآمدي في المسألة، فلم يجزم بشيء[1].

وقول المصنف: «[ومعنى الشرعي: ما لم يُستفد اسمُه إلا من الشرع، وقد يطلق على المندوب، والمباح»][2] - بعد أن قدم أن الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء، وأن الحد شامل للشرعية - كلام قليل الجدوى إذ قد علم ذلك، مع أن قوله: «وقد يطلق على المندوب والمباح»-، خارج عن البحث[3]: لأن قولهم: المباح مشروع معناه: فعل تعلق [به حكم الشارع: لا أن الشارع وضع بإزائه لفظاً كالصلاة، والزكاة، فتأمل][4].

[قوله: «والمجاز][5]: اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة».

---

(١) حيث قال: «فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين، وأما ترجيح الواقع منهما، فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه». الإحكام: ١/٣٣.
وراجع: اللمع: ص/٦، وشرحها ١/١٧٣، ١٨٣، والتبصرة: ص/١٦٥، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٠٣، وهمع الهوامع: ص/١٠٢-١٠٣.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) اعتذر العبادي للمصنف أنه لما ذكر معنى الشرعي، ناسب بيان بقية معانيه، وإن كانت خارجة عن المبحث لكن لها به غاية التعلق، والمناسبة.
راجع: الآيات البينات: ٢/١١٩.

(٤) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٥) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

أقـــول: عـــرف المجاز بأنه اللفظ المستعمل[١] فخرج المهمل، وما لم يستعمل.

وقوله: «بوضع ثان»، أخرج الحقيقة مطلقاً[٢] لما سبق من الاستعمال فيها بوضع أول.

وقوله: «لعلاقة» أخرج الغلط [من الألفاظ][٣] وما نقل من الأعلام لغير علاقة، كأسد وكلب.

واعلم: أن الحقيقة، والمجاز[٤] / ق(٤١/ب من ب) من الألفاظ المشتركة بـــين العقلـــي، واللغوي، فالحقيقة العقلية: إسناد الفعل، أو شبهه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر، والمجاز العقلي: إسناد الفعل أو شبهه إلى غير ما هو له لملابسة بين الفعل، وبينه كقولك: سرتني رؤيتك، وأنبت الربيع البقل.

واختـــيار السكاكي: أن ما يتوهم كونه مجازاً عقلياً داخل في سلك الاستعارة بالكناية، وليس قسماً على حدة[٥].

---

(١) راجع: تعريف المجاز والكلام عليه: الخصائص: ٤٤٢/٢، والصاحبي: ص/١٩٧، والحدود: ص/٥٢، وأسرار البلاغة: ص/٣٠٤، والإشارة إلى الإيجاز: ص/٢٨، والمزهر: ٣٥٥/١، والطراز: ٦٤/١، والمعتمد: ١١/١، والمستصفى: ٣٤١/١، والمحصول: ١/ق/٣٩٧/١، والإحكام للآمدي: ٢٢/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤، والعضد على المختصر: ١٤١/١، وفواتح الرحموت: ٢٠٣/١، وإرشاد الفحول: ص/٢١.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «عرفية، وشرعية، ولغوية».

(٣) ما بين المعكوفتين من هامش (ب).

(٤) آخر الورقة (٤١/ب من ب).

(٥) راجع: مفتاح العلوم: ص/١٨٩.

والشيخ ابن الحاجب أنكره رأساً قال: «وقول عبد القاهر - في نحو أحياني اكتحالي بطلعتك -: إن المجاز في الإسناد بعيد».

قال المولى المحقق - في شرحه -: «لاتحاد الجهة، فإنه لا فرق في اللغة بين قولنا: سرني رؤيتك، وبين ضرب زيد، ومات عمرو»[(١)].

والحاصل: أن يجعل الفعل مجازاً عن التسبب العادي، فإذا قلت: صام نهاره معناه: نسبت نهاره للصوم، وإذا قلت: أنبت الربيع البقل: نسبت الربيع لحصول الفعل، وهذا تعسف ظاهر لا حاجة إليه، مع أنه مخالف لعلماء العربية، ولا يستقيم في مثل جَدَّ جِدُّ إذ لا معنى للتسبب هنا.

وإن شئت ضبط الكلام في هذا المقام، قلت: لا شك أن إسناد الفعل إلى شيء يقتضي قيامه به، وإذا أسند إلى غير ما هو له من المصدر، والزمان، والمكان، فلا بد من صرفه عن ظاهره بتأويل إما في المعنى، أو في اللفظ، واللفظ إما المسند، أو المسند إليه، أو الهيئة التركيبية الدالة على الإسناد.

الأول: مذهب الشيخ عبد القاهر، وعليه أطبق علماء البيان[(٢)]، فالمجاز - عندهم - بحسب الفعل حيث أسند الفعل إلى غير ما يقتضي [الفعل][(٣)] إسناده إليه بتأويل.

---

(١) راجع: المختصر مع شرح العضد: ١/١٥٤، والإيضاح: ١/١٠٧.

(٢) راجع: أسرار البلاغة: ص/٣٢٢، والإيضاح: ١/٩٩، والمحصول: ١/ق/١/٤٥٨-٤٥٩.

(٣) هكذا في (أ، ب) ولعل الأظهر: «العقل».

الثاني: أن المسند مجاز عن المعنى الذي يصح إسناده إلى المسند إليه المذكور، وهو معنى التسبب الذي أشرنا إليه، وإليه ذهب الشيخ ابن الحاجب[١].

الثالث: أن المسند إليه استعارة بالكناية عما يصح الإسناد إليه حقيقة، والإسناد قرينة الاستعارة [وهو مختار السكاكي][٢].

الرابع: إن شُبِّه تلبُّس غير الفاعل[٣] / ق(٤٠/ب من أ) بتلبسه، فيكون تشبيه حالة بأخرى، كقولك: أراك أيها الفتى تقدم رِجلاً، وتؤخر أخرى، فيكون استعارة تمثيلية، وهذا لم يذهب إليه أحد، وإنما أبداه احتمالاً بعض الأفاضل[٤].

---

(١) راجع: المختصر، وشرح العضد عليه، مع الحواشي: ١/١٥٥.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بالهامش، وبعد تقسيمه للمجاز، وكلامه عليه قال: «هذا كله تقرير الكلام في هذا الفصل بحسب رأي الأصحاب من تقسيمه إلى لغوي، وعقلي، وإلا فالذي عندي هو نظم هذا النوع في سلك الاستعارة بالكناية بجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بواسطة المبالغة في التشبيه على ما عليه مبنى الاستعارة...» إلخ. مفتاح العلوم: ص/١٨٩.

(٣) آخر الورقة (٤٠/ب من أ).

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «العلامة التفتازاني». حيث قال - بعد ذكره الاحتمال الذي نقله الشارح عنه -: «وهذا ليس قولاً لعبد القاهر، ولا لغيره من علماء البيان لكنه ليس ببعيد» حاشيته على المختصر وعليه شرح العضد: ١/١٥٦.

هـــذا، وقـــد علمت: أن اللفظ بعد الوضع، وقبل الاستعمال ليس بحقـــيقة، ولا مجـــاز، ويعلـــم ضرورة: أن قبل الوضع لا يعقل مجاز، ولا حقـــيقة[١]، وأمـــا وجود الحقيقة بدون المجاز: بأن يوضع لفظ لمعنى، ولا يستعمل في غيره متفق على جوازه[٢].

وعكـــسه: وهو أن يوجد لفظ لم يستعمل في معناه الحقيقي أصلاً مختلف فيه[٣].

---

(١) قال الزركشي: «المصنف فرق هنا بين الوضع، والاستعمال، وهذا هو الصواب، وفي كلام القرافي ما يخالفه، فإنه لما تكلم على أن الوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى قال: ويطلق على غلبة الاستعمال، وعلى أصل الاستعمال من غير غلبة». تشنيف المسامع: ق (٣٦/ب)، وراجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٢٠.

(٢) راجع: المعتمد ٢٨/١، والمحصول: ١/ق/٤٧٩/١، ورفع الحاجب: (٢٨/١/أ)، وهمع الهوامع: ص/١٠٤، وشرح الكوكب المنير: ١٨٩/١.

وقال الغزالي - بعد ذكره هذه المسألة -: «ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز الأول: أسماء الأعلام، والثاني: الأسماء التي لا أعم منها ولا أبعد: كالمعلوم، والمجهول، والمدلول، والمذكور». المستصفى: ٣٤٤/١.

(٣) اختلفوا في هل المجاز يستلزم الحقيقة بمعنى أن استعمال اللفظ في غير وضع أول هل يكون مشروطاً باستعماله في وضع أول قبل هذا الاستعمال، أو لا؟

بل يجوز أن يستعمل في الوضع الثاني، ولو لم يستعمل فيما وضع له أولاً.

المختار عند الآمدي، والمصنف عدم الاستلزام، وذهب أبو الحسين البصري وابن السمعاني، والرازي إلى الاستلزام. راجع: المعتمد: ٢٨/١، والمحصول: ١/ق/٤٧٩/١، والمستصفى: ٣٤٤/١، والإحكام للآمدي: ٢٧/١، ورفع الحاجب: (٢٨/١أ - ب)، =

احتج القائل - بعدم الجواز -: بأن الوضع إنما يكون لإفادة الألفاظ معانيها، وإذا لم يستعمل [في الموضوع له][1] انتفت فائدته.

الجـــواب: لا نسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم / ق(٤٢/أ من ب): لأن استعماله في المجاز لاتصاله بالموضوع له فائدة جليلة.

والحق الذي لا محيد عنه: أن المجاز إن كان لغوياً، فلا بد له من معنى حقيقـــي إذا استعمل فيه اللفظ يكون حقيقة، وذلك: لأن الاستعمال في غير الموضوع له لا يعقل بدون تحقق الموضوع له.

وإن كان المجـــاز عقليـــاً، فلا بد من شيء إذا أسند إليه كان حقيقة:

لأن الإسناد إلى غير ما هو له فرع لتحقق ما هو له، [هذا ما اختاره الإمام، والسكاكي[2]، خلافاً للشيخ عبد القاهر، مستدلاً بقولهم: أقدمني بلدك حق لي عليك، فإنه لا يوجد فاعل حقيقي لو أسند إليه الفعل كان حقيقة][3].

= وتشنيف المسامع: ق (٣٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٠٦/١، وهمع الهوامع: ص/١٠٤، وشرح الكوكب المنير: ١٨٩/١.

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: المحصول: ١/ق/٤٥٩/١-٤٦١، ٤٧٩، ومفتاح العلوم: ص/١٨٧-١٨٨.

(٣) ما بين المعكوفتين حصل تقديمه على ما قبله من الكلام في (ب) ثم ألغاه الناسخ، وصححه بالهامش منها.

وأما تحقق الاستعمال، فلا تدعو إليه ضرورة، وكذا وجود الإسناد إلى ما هو له مما لا يحتاج إليه.

وأما تفصيل المصنف بقوله: «والأصح لما عدا المصدر»، ومعناه – على ما نقل[1] عنه –: أن لفظ المشتق كالرحمن مثلاً، وإن لم يستعمل حقيقة قط إذ لا يستعمل في غير الله، واستعماله فيه حقيقة محال[2]، وهذا

---

(١) الناقل هو الجلال المحلي، راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٣٠٦-٣٠٧، ورفع الحاجب (١/٢٩/أ – ب).

(٢) بناء على أن لفظ الرحمن مشتق من الرحمة التي هي رقة القلب وانعطافه، وهي لا تتصور في حقه سبحانه وتعالى، ومع هذا لا يستعمل في معناه الحقيقي، أي: في المخلوق الحادث، وأما قولهم: رحمان اليمامة، وقول شاعرهم: وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا. فهذا مُنكّر، والأول مُعَرَّف بالإضافة، ولم يستعملوا المعرف بالألف واللام، أو يعتبر ذلك من تعنتهم في كفرهم، وهو مردود لغة، وعرفاً، وشرعاً، مع أنهم لم يريدوا منه الانعطاف، ورقة القلب.

قلت: هذا بناء على مذهب الأشاعرة الذين يؤولون مثل هذه الصفة.

والقول الذي لا مرية فيه: أن لفظ «الرحمن» اسم كريم من أسماء الله الحسنى دال على اتصافه تعالى بصفة الرحمة، وهي صفة حقيقية تليق بجلاله، فكما أن ذاته سبحانه لا تشبه الذوات، فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، فنؤمن بما أخبر به عن نفسه، ذاتاً، وصفة حقيقة لا مجازاً بدون تأويل ولا تشبيه، ولا تمثيل، ولا تعطيل كما قال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

راجع: شرح العقيدة الواسطية: ص/٢٠-٢١، ومجموع الفتاوى: ٥/٢٥٠، وشرح العضد وحواشيه: ١/١٥٥، وهمع الهوامع: ص/١٠٤.

المجاز لا بد وأن يستعمل مصدره المشتق منه حقيقة، كالرحمة - فشيء لا يساعده عقل، ولا نقل.

أما الأول: فلأن المشتق موضوع بوضع مغاير للمشتق منه بلا ريب، وإذا كان كذلك، فأي لزوم في أن اللفظ المشتق إذ كان مجازاً يكون مصدره مستعملاً في معناه الموضوع له ليصير حقيقة؟

[وإن جنح][1] إلى الاستقراء، والتتبع لكلام البلغاء، واستعمالاتهم، وأنَّى يتم له ذلك!؟ وكيف السبيل إلى الإحاطة بجزئيات المشتق بأسرها؟

وإن نظر إلى لفظ الرحمن، وأن مصدره مستعمل في معناه الحقيقي، فذلك لم يخالف فيه أحد، ولكن لا يجدي نفعاً.

وأما الثاني: فلأن علماء البيان، والأصول مطبقون على ما ذكرنا من عدم التفرقة، وإن خالف فيه أحد، فلا يلتفت إليه لمخالفته العقل والنقل.

والعجب: كيف يخفى عليه فساد مثل هذا حتى لم يرض بذكره احتمالاً بل اتخذه مذهباً[2]؟.

وتحرير هذه المباحث على هذا الوجه لا تجده في غير كلامنا، والله الموفق.

قوله: «وهو واقع خلافاً للأستاذ».

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) أيد العبادي اعتراض الشارح هنا، ورد بعض فقراته، راجع: الآيات البينات: ١٢٣/٢.

أقــول: المجــاز واقع في كلام العرب[١]، خلافاً للشيخ أبي إسحاق الإسفراييني، وأبي عليّ الفارسي[٢]، مطلقاً، أي: في شيء من كلام العرب[٣]، وليس لهم دليل سوى الاستبعاد[٤].

---

(١) وهذا هو مذهب جمهور اللغويين، والأصوليين، والفقهاء، وغيرهم.
راجع: اللمع: ص/٥، والمعتمد: ٢٤/١، والخصائص: ٤٤٧/٢، والتلخيص لإمام الحرمين: ق (١١/ب)، والمنخول: ص/٧٥، والمزهر: ٣٦٤/١، والمحصول: ١/ق/٤٦٢/١، والإحكام للآمدي: ٣٥/١، والمسودة: ص/٥٦٤، وشرح العضد على المختصر: ١٦٧/١، وفواتح الرحموت: ٢١١/١، وإرشاد الفحول: ص/٢٢.

(٢) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو علي الفارسي النحوي، إمام عصره في علوم العربية، أشهر مصنفاته: الإيضاح في النحو، والتذكرة، والمقصور، والممدود، والحجة في القراءات، وتوفي سنة (٣٧٧هـ)، راجع: معجم الأدباء: ١٣٢/٧، وإنباه الرواة: ٢٧٣/١، والمنتظم: ١٣٨/٧، ووفيات الأعيان: ٣٦١/١، وبغية الوعاة: ٤٩٦/١، وشذرات الذهب: ٨٨/٣.

(٣) قلت: هذا هو المشهور عن الأستاذ، وأبي عليّ الفارسي، ولكني وجدت إمام الحرمين، وتلميذه حجة الإسلام ذكرا أن الظن بالأستاذ عدم صحة هذا النقل عنه، وإن صح، فلعله أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقة.
وكذا النقل عن أبي علي - وإن اشتهر - ففيه نظر: لأن تلميذه أبا الفتح أعرف بمذهبه، وقد نقل عنه في كتاب «الخصائص» عكس المشهور عنه، وهو أن المجاز غالب على اللغات.
راجع: الخصائص لابن جني: ٤٤٧/٢، والتلخيص للجويني: ق (١١/ب)، والمنخول: ص/٧٥، وتشنيف المسامع: ق (٣٦/ب).

(٤) قلت: بل استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة، فقد ذكرها شيخ الإسلام لأنه اختار المنع، وأطنب في ذكرها العلامة ابن القيــم لأنه منعه، وسماه طاغوتاً حيث قال: «هــذا =

والحـــق: أن فساد هذا المذهب، أظهر من أن يحتاج إلى الاشتغال / ق(٤١/أ من أ) به. وهو واقع في القرآن، والحديث، خلافاً للظاهرية[1].

= الطاغوت - يعني المجاز - لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطلون...» ثم أبطله من خمسين وجهاً، أما الكتاب الذي نسب إليه باسم: (الفوائد المشوق إلى علوم القرآن) وذكر فيه المجاز، وعرفه، وقسمه، ومثل له من الكتاب العزيز، فهذه النسبة لا تصح له، بل الكتاب لغيره، ونسب إليه لأمر، وغرض مراد.

راجع: مجموع الفتاوى: ٢٠/٤٠٠، ومختصر الصواعق المرسلة: ٢/٢، وما بعدها.

(١) هذا مذهب داود بن علي الأصبهاني، وابنه أبي بكر، وأخذ به محمد بن خويز منداد البصري المالكي، وأبو العباس بن القاص الشافعي، ومنذر بن سعيد البوطي ورواية عن الإمام أحمد، ونقله ابن الحاجب عن الباقلاني، أما ابن حزم، فقد ذكر الخلاف، ثم قال: «والذي نقول به: أن الاسم إذا تيقنا بدليل بنص، أو إجماع، أو طبيعة أنه منقول عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر وجب الوقف عنده... وأما ما دمنا لا نجد دليلاً على نقل الاسم عن موضوعه في اللغة فلا يحل لمسلم أن يقول: إنه منقول...» الإحكام: ٤/٤١٢.

وللعلامة الشيخ الشنقيطي - رحمه الله - كلام في هذا الباب أحببت ذكره هنا حيث قال: «والذي ندين الله به، ويلزم قبوله كل منصف، محقق أنه لا يجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقاً على كلا القولين، أما على القول الأول بأنه لا مجاز في اللغة أصلاً، فعدم المجاز في القرآن واضح، وأما على القول الثاني، وهو الوقوع في اللغة العربية، فلا يجوز القول به: لأنه عن طريق المجاز توصل المعطلون إلى نفي صفات الله تعالى، فلهذا كان المنع من وقوعه في القرآن، وهو الحق».

منع جواز المجاز في الـــمُنْـــزَل للتعبد والإعجاز ٩/٧، في آخر تفسير أضواء البيان.

وراجع: المعتمد: ١/٢٤، والإحكام للآمدي: ١/٣٣، والكاشف عن المحصول: (١/٦٠/أ)، وشرح العضد على المختصر: ١/١٤١، والتمهيد: ص/١٨٥، والمحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار: ١/٤٠٢، وطبقات العبادي: ص/٧٤.

لنا - على وقوعه في القرآن -: «قوله تعالى: ﴿ وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهل القرية، فهو مجاز بالنقصان: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠] إذ ليس الواقع جزاء سيئة حقيقة، وقوله: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ [مريم: ٤]، وقوله: ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ ﴾ [الإسراء: ٢٤]».

قالوا - أولاً -: لو وقع يلزم الكذب: لأنه يصدق نفيه، فلا يصدق هو، وإلا يلزم الإثبات، والنفي معاً.

قلنا: محل الحكم مختلِف إذ النفي للحقيقة، والإثبات للمجاز، فلا محذور.

قالوا - ثانياً -: يكون الباري متجوزاً، ولا يطلق(١) / ق(٤٢/ب من ب) عليه.

قلنا: عدم الإطلاق: لعدم الإذن لا لعدم الصحة لغة، والكلام فيه. ولما كانت الحقيقة أصلاً، والمجاز فرعاً، فلا يعدل من الأصل إلى الفرع إلا لنكتة يعتد بها، وهي: إما كون الحقيقة أثقل على اللسان من لفظ المجاز كالخنفقيق للداهية، أو كون لفظ الحقيقة كريهاً في السمع، فيعدل إلى المجاز، كالغائط أصله المكان [المنخفض](٢) أطلق مجازاً على قضاء الحاجة،

---

(١) آخر الورقة (٤٢/ب من ب).

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

أو كون المتكلم، أو المخاطب جاهلاً بلفظ الحقيقة، أو كون المجاز أشهر، أو للوزن، أو للقافية، أو للسجع[1].

والمجـــاز - في الكلام، وإن كان كثيراً - فليس بغالب خلافاً لابن جني[2] من أئمة العربية.

وشـــبهته: أنك إذا قلت: رأيت زيداً، أو ضربته قلماً، يكون رأيت جمـــيع أجزائه، أو وقع ضربك عليها[3]، وهو مردود إذ الألفاظ المذكورة قـــد استعملت في الموضوع لها، وأما أن المرئي بعض، أو كل لا دخل له في كون اللفظ حقيقة، بل لو لم ير من زيد شيئاً، وقال: رأيت زيداً يكون حقيقة، غايته: أن القضية تكون كاذبة.

قوله: ((ولا معتمداً حيث يستحيل المعنى))، يريد أن المجاز خلَف يعدل إليه الصارف عن إرادة المعنى الحقيقي، فيستدعي إمكان المعنى الحقيقي.

---

(١) راجع: الخصائص ٢/٤٤٢-٤٤٧، والطراز ١/٨٠، والمحصول: ١/ق/١/٤٦٤-٤٦٧، وشرح العضد على المختصر: ١/١٥٨، وتشنيف المسامع: ق (٣٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٠٩، وهمع الهوامع: ص/١٠٥، وشرح الكوكب المنير: ١/١٥٥.

(٢) هو عثمان بن جني أبو الفتح الموصلي، النحوي، اللغوي من أحذق أهل الأدب، وأعلمهم بالنحو، والتصريف، أشهر كتبه: الخصائص في النحو، وسر الصناعة، وشرح تصريف المازني، واللمع، وغيرها، وتوفي سنة (٣٩٢هـ).

راجع: وفيات الأعيان: ٢/٤١٠، والمنتظم: ٧/٢٢٠، ومعجم الأدباء: ١٢/٨١، وإنباه الرواة: ٢/٣٣٥، وشذرات الذهب: ٣/١٤٠.

(٣) راجع: الخصائص: ٢/٤٤٧، والمحصول: ١/ق/١/٤٦٨، وتشنيف المسامع: ق (٣٧/أ) والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣١٠، وهمع الهوامع: ص/١٠٥.

خلافاً للإمام أبي حنيفة، حيث لم يشترط الإمكان حتى لو قال - لعبد معروف النسب، وهو أكبر سناً منه -: هذا ابني، يعتق عنده، وعند صاحبيه - وفاقاً للجمهور - لا يعتق، ويكون هذا لغواً من الكلام[١].

دليل الجمهور: أن الأصالة، والخلفية إنما يعتبران في الحكم الذي هو المقصود من الكلام.

وله: أن الحقيقة، والمجاز من أوصاف اللفظ، فالأصالة، والخلفية في التكلم الذي هو إخراج اللفظ من العدم إلى الوجود لا في الحكم.

والحق: أن إمكان المعنى الحقيقي على ما ذهب إليه الجمهور مشكل: لأن كثيراً من المجازات الواقعة في كلام العرب، بل في كلام الله تعالى مما لا إمكان لمعانيها الحقيقية مثل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥][٢]،

---

(١) راجع: شرح فتح القدير: ٤/٤٣٧، ٤٣٩، والمغني لابن قدامة: ٩/٣٣٢، والتلويح على التوضيح: ١/٨٢، وفواتح الرحموت: ١/٢١٣، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣١١.

(٢) قلت: وما قاله الشارح - رحمه الله - بناء على مذهب الأشاعرة في تأويلهم لاستوى بمعنى استولى، أو يجعلون على بمعنى إلى، واستوى بمعنى قصد، مع أن استوى في اللغة إذا عُدِّي بعلى لا يمكن أن يفهم منه إلا العلو، والارتفاع، ولهذا لم تخرج تفسيرات السلف لهذا اللفظ - لغة - عن أربع عبارات: استقر، وعلا، وارتفع، وصعد، وقد جمعها العلامة ابن القيم في نونيته. والله سبحانه قد أخبرنا في سبع مواضع من كتابه بأنه استوى على عرشه، وذلك قطعي الثبوت، وصريح في بابه، ولا يحتمل التأويل، فيجب أن نؤمن بأنه مستو على عرشه، بائن من خلقه بالكيفية التي يعلمها هو جل شأنه، كما قال الإمام مالك، وغيره: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». =

و: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الفتح: ١٠] [1]، وأما إذا كان المعنى الحقيقي ممكناً، كما إذا قال للأصغر سناً - منه بحيث يولد مثله لمثله - فالمذهب عندنا، وعندهم حصول العتق، وإن كان معروف النسب[2]، إطلاقاً للملزوم وإرادة اللازم، فيكون مجازاً مرسلاً، والعلاقة اللزوم.

قوله: «وهو والنقل خلاف الأصل».

= راجع: الإبانة عن أصول الديانة: ص/١١٩-١٢٧، ودرء تعارض العقل والنقل: ١/١٤-١٥، ومجموع الفتاوى: ٥/٥١٨-٥٢٧، والنونية لابن القيم: ص/٦٧، وشرح الطحاوية: ص/١٢٨، والفتوى الحموية: ص/٥٦، والتدمرية: ص/٢٩-٣١، ٣٥.

(١) وهي كسابقتها في التأويل بمعنى أن الأشاعرة يقولون: يد الله: نعمته، فيؤولونها كغيرها، ومذهب السلف أن لله يدين كما أخبر تعالى عن نفسه في عدة آيات من كتابه، وأخبر عنه رسوله محمد ﷺ في أحاديثه.

قال الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله: «فإن سئلنا: أتقولون: إن لله يدين؟ قيل: نقول ذلك، وقد دل عليه قوله عز وجل: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾، وقوله عز وجل: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ثم استطرد في ذكر الأدلة من الكتاب، والسنة إلى أن قال: ويقال - لأهل البدع-: لم زعمتم أن معنى قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ نعمتي، أزعمتم ذلك إجماعاً، أو لغة، فلا يجدون ذلك في الإجماع، ولا في اللغة» الإبانة: ص/١٣١-١٣٣. وراجع: درء تعارض العقل والنقل: ١/١٥، والفتوى الحموية: ص/٥٧، والرسالة التدمرية: ص/٢٧.

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٣١٢، وهمع الهوامع: ص/١٠٦.

أقول: قد تقدم: أن الأصل يطلق، ويراد به الراجح تارة، وهو المراد هـنا، يعني إذا وقع لفظ في أي استعمال كان، وله معنى حقيقي، ومعنى مجـازي، فالحمل على الحقيقي واجب: لكونه راجحاً، والعمل بالراجح واجب، ولا يجوز الحمل على المجاز إلا بعد قيام قرينة صارفة، وكذا المنقول عنه أصل، بالنظر إلى المنقول إليه، والعلة ما ذكرناه في الحقيقة والمجاز[١].

قوله[٢]: / ق(٤١/ب من أ) «وأولى من الاشتراك».

أقول: / ق(٤٣/أ من ب) يريد بيان تعارض ما يخل بالفهم، وهو ما يكون خلاف الأصل.

فقال: المجاز، والنقل أولى من الاشتراك، أما المجاز، فلأن لفظ النكاح مثلاً يحتمل أن يكون حقيقة في الوطء، مجازاً في العقد، وأن يكون مشتركاً.

المختـار – عند الجمهور –: أن المجاز أولى لكثرة مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز.

أمـا مفاسد الاشتراك [فمنها: أن يخل بالتفاهم عند خفاء القرائن دون المجاز إذ حينئذ يحمل على الحقيقة.

---

(١) راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/١١٢، والمحصول: ١/ق/١/٤٧١، وروضة الناظر مع شرحها لبدران: ٢/٢١، والمحلي: ١/٣١٢، وشرح الكوكب المنيـر: ١/٢٩٤.

(٢) آخر الورقة (٤١/ب من أ).

ومـــنها:][1] أنه ربما يؤدي إلى خلاف المراد، كما إذا قال: طلق في القرء، فربما يفهم منه جواز الطلاق في الحيض، وهو نقيض المراد، وذلك من آفة الاشتراك.

ومـــنها: أنـــه يحتاج إلى القرينة لكل معنى وضع بخلاف المجاز، فإنه يستغني بقرينة.

وأما فوائد المجاز: فمنها أنه أغلب في كلام العرب بخلاف الاشتراك، فيلحق المتنازع فيه بالأعم الأغلب.

ومـــنها: أنـــه أبلغ بإطباق البلغاء: لأنه كالدعوى، مع البينة نحو: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: ٤]، أين هذا من قولك: شاب رأسي؟!

ومـــنها: أنه يكون أوفق بحسب المقام لعذوبة فيه، أو لثقل الحقيقة هكذا قيل[2]، وفيه نظر: لأن العذوبة، والثقل من أوصاف اللفظ.

والفـــرض: أن اللفظ واحد دائر بين كونه مشتركاً بين المعنيين، أو حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر، فلا يتأتى ما ذكره.

ومنها: أنـــه يتوصل بحمله على المجاز إلى أنواع من محاسن البديع[3]،

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «قائله المولى المحقق عضد الملة والدين»، وراجع: شرح العضد على المختصر: ١/١٥٩.

(٣) البديع: هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال، ووضوح الدلالة.

راجع: الإيضاح في علوم البلاغة: ٢/٤٧٧، وجواهر البلاغة: ص/٣٦٠.

كالسجع[١] نحو: حمار ثرثار، والمقابلة[٢]: نحو صنعت للأشهب الأدهم[٣]، أو إلى الروي نحو:

عارضــننا أُصُــلاً فقلنا الربربُ حتى تبدَّى الأُقحوانُ الأشنبُ[٤]

ولو قال: سنهن الأبيض، فسد عليه الشعر.

---

(١) السجع: هو تواطؤ الفاصلتين في الحرف الأخير من النثر، وأفضله ما تساوت فقره، وهو ثلاثة أقسام: مطرف، ومرصع، ومتواز.
راجع: الإيضاح للقزويني: ٥٤٧/٢، والتعريفات للجرجاني: ص/١١٧، وجواهر البلاغة: ص/٤٠٤.

(٢) المقابلة: هي أن يؤتى بمعنيين متوافقين، أو معان متوافقة، ثم يأتي بما يقابل ذلك على الترتيب.
راجع: الإيضاح: ٤٨٥/٢، جواهر البلاغة: ص/٣٦٧، البلاغة الواضحة: ص/٢٨٥.

(٣) المثال الذي ينطبق على تعريف المقابلة بوضوح هو ما جاء في الأثر في حق الأنصار رضي الله عنهم: «إنكم لتكثرون عند الفزع، وتقلون عند الطمع».
ففي صدر الكلام صفتان للأنصار، وهما الكثرة، والفزع، ثم قابل ذلك في آخر الكلام بالقلة، والطمع على الترتيب، والمثال الذي ذكره الشارح للمطابقة على رأي من يرى أن الجمع بين الشيء وضده منها كما هو رأي الشريف الجرجاني، ولعل الشارح يرى ذلك.
راجع: الإيضاح: ٤٧٧/٢، والتعريفات: ص/٢١٨، وجواهر البلاغة: ص/٣٦٦، والبلاغة الواضحة: ص/٢٨١.

(٤) قائل هذا البيت هو الطائي الصغير الطرماح بن حكيم بن الحكم بن نصر بن قيس ابن جحدر المتوفى سنة (١٢٥هـ)، والبيت من قصيدة مدح بها إسحاق بن إبراهيم.
راجع: الخصائص لابن جني: ٤٥٩/٢، والوافي: ١٠٠/١٤، والأعلام للزركلي: ٣٢٥/٣، ومعجم المؤلفين: ٤٠/٥.

وقد عورض هذا الاستدلال: بأن فوائد الاشتراك لا توجد في المجاز، ومفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك، فتعارضا، تساقطا، إذ من فوائد الاشتراك صحة الاشتقاق من اللفظ بالمعنيين.

ومنها: أنه مستغن عن العلاقة، ومنها: عدم مخالفة الظاهر دونه، ومنها: عدم الغلط عند عدم القرينة.

والحق: ما اختاره بعض المحققين[1] من أن الأغلبية سالمة عن المعارض، فيتم به ما ذهب إليه الجمهور[2].

والنقل - أيضاً -: أولى من الاشتراك[3] مثاله: الزكاة، يحتمل أن يكون لفظاً [مشتركاً][4] بين النماء، والقدر المخرج من المال، وأن يكون موضوعاً للنماء، ونقله الشرع إلى القدر المخرَج، وإنما كان أولى: لأنه لا إجمال فيه قبل النقل [وبعده][5] لإفراد مدلوله في الحالتين.

---

(1) جاء في هامش (أ، ب): «الشيخ ابن الحاجب». راجع: المختصر له: ١/١٦٢.

(2) راجع: المحصول: ١/ق١/٤٩٢، وشرح العضد: ١/١٥٧، ورفع الحاجب: (١/٣٧/أ) وتشنيف المسامع: ق (٣٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣١٢، وهمع الهوامع: ص/١٠٦.

(3) راجع: الإبهاج: ١/٣٢٣.

(4) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(5) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

والإمـــام - في «المحصول» - اعترض: بأن الاشتراك لم ينكره أحد من المعتبرَين، والنقل أنكره كثير من المحققين.

الـــثاني: أن الاشـــتراك إن وجد فيه القرينة عمل به، وإن لم توجد يـــتوقف فيه، وعلى كلا التقديرين لا محذور، وأما النقل، فربما لا يعرف النقل الجديد، فيحمل على المعهود الأول، فيقع الغلط في العمل.

الثالث: أن الاشتراك ربما يكون بوضع واحد مثل أن يقول المتكلم: وضعت هذا اللفظ لهذا [ولهذا بالاشتراك، وأما النقل، فيتوقف على وضعه أولاً، ثم على نسخه ثانياً، ثم على وضعه وضعاً جديداً][1]، والموقوف على أمر واحد أولى من الموقوف على أمور كثيرة[2].

ثم قـــال: «الجواب: أن الشرع إذا نقل اللفظ عن معناه اللغوي إلى معـــناه الشرعي، فلا بد وأن / ق(٤٢/أ من أ) يشتهر ذلك اللفظ، ويبلغه حد التواتر، وعلى هذا تزول المفاسد كلها»[3].

قلت[4]: / ق(٤٣/ب من ب) أما قوله: «أنكر النقل كثير من المحققين» ممنوع: لأنك إذا استقريت كلام أهل العربية، والأصول، والمعقول لا ترى محققاً إلا وهو قائل به.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: المحصول: ١/ق/١/٤٩٠-٤٩١.

(٣) المحصول: ١/ق/١/٤٩٢.

(٤) آخر الورقة (٤٣/ب من ب).

وأما قوله: «إن وجد القرينة في الاشتراك عمل به، وإلا يتوقف فيه» كلام باطل على أصله إذ عند عدم القرينة يحمل على المعنيين وجوباً عند الشافعي كما تقدم.

قوله: «وأما النقل، فربما لا يُعْرَف النقل الجديد، فيحمل على المعهود الأول» كلام مختل إذ الفرض أن اللفظ دار بين كونه منقولاً، أو مشتركاً، فكيف يستقيم قوله: فلا يعرف النقل الجديد إذ الكلام فيما إذا لم يعلم، ويحتمل الأمرين؟ وأما قوله: «الاشتراك ربما يكون بوضع واحد» كلام لا يعقل إذ الكلام في المشترك لفظاً، ولم يقل أحد: إنه بوضع واحد يتصور، بل ذاك المشترك المعنوي: كالإنسان، والحيوان[١].

وأما قوله - في الجواب -: «إن الشرع إذا نقل اللفظ يبلغه حد التواتر»[٢]، فكلام باطل من وجوه: الأول: أن الكلام في المنقول مطلقاً لا في المنقول شرعاً.

الثاني: أن الكلام فيما إذا لم يعلم كونه منقولاً، ولا مشتركاً كما تقدم، وأما إذا علم كونه منقولاً ليس محلاً للنزاع.

---

(١) قلت: اعتراض الشارح على ما ذكره الإمام قبل هذا لا يرد عليه لأن الإمام مع القائلين بأن النقل يقدم على الاشتراك، ولكنه ذكر ما نقله الشارح كأدلة للذين يقدمون الاشتراك على النقل لا أنه مختاره، ثم رد تلك الوجوه، وأجاب عنها. انظر المحصول: ١/ق/١/٤٨٩-٤٩٢.

(٢) أما هذا الاعتراض فنعم يرد على جواب الإمام المذكور إذ هو كلامه لا أنه حكاه عن غيره، ثم هل يسلم ذلك للشارح، أو لا؟ شيء آخر.

الثالث: أن الحكم - على الشارع بأنه إذا نقل لفظاً يبلغه حد التواتر - لا يصح لا نقلاً، ولا عقلاً، أما نقلاً فواضح، وأما عقلاً، فلأن أكثر الأحكام الشرعية التي أمر بالتبليغ فيها إنما تثبت بالآحاد، فبأي علة امتاز النقل في الألفاظ حتى وجب أن يبلغه حد التواتر؟

قوله: «قيل: ومن الإضمار».

أقول: ذكر المصنف أنه قيل: النقل، والمجاز أولى من الإضمار، إشارة إلى أن المختار عنده أن الثلاثة متساوية.

والحق: أن المجاز خير من النقل[1]: لأن المجاز لا يستلزم نسخ الأول، بخلاف النقل كالصلاة في عرف الشرع.

وأما المجاز والإضمار، فسيان لاستوائهما في استدعاء القرينة[2]، فإذا وقع التعارض بقي اللفظ مجملاً إلى أن تظهر قرينة مرجحة لأحدهما، ومن رجح المجاز على الإضمار نظر إلى شيوعه، وكثرة وروده في كلام البلغاء.

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/١/٤٩٨، والإبهاج: ١/٣٢٩.

(٢) وجزم به الإمام في المحصول:، وتابعه البيضاوي، والمصنف، والمحلي، والشارح، وغيرهم ورجح الإمام في «المعالم المجاز»، وقال: هو أولى من الإضمار لكثرته، واختاره الصفي الهندي، والقرافي. وذهب البعض إلى أن الإضمار أولى لاتصال قرينته.

راجع: المحصول: ١/ق/١/٥٠٠، والمعالم: ص/٧٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٢١-١٢٢، والإبهاج: ١/٣٣١، وتشنيف المسامع: ق (٣٧/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣١٣، وهمع الهوامع: ص/١٠٦-١٠٧.

مثاله: قول القائل - لمن ليس بابن له -: هذا ابني، يحتمل أن يكون مجازاً مرسلاً، أي: معزَّز، إطلاقاً للملزوم، وإرادة للازمه، وأن يكون المضاف مقدراً، أي: مثل ابني. ومثال تعارض النقل، والإضمار قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] قيل: أخذه، فإذا سقط صح البيع، وقيل: الربا منقول إلى العقد، فيفسد، وإن طرحت الزيادة، فلا يصح البيع.

إلى الأول: ذهب أبو حنيفة، وإلى الثاني: الشافعي رضي الله عنهما[١].

قوله: «والتخصيص أولى منهما».

أقول: التخصيص أولى من النقل والمجاز، يعني أن اللفظ إذا احتمل الثلاثة، فالحمل على التخصيص أولى، أما أنه أولى من المجاز، فلأن الباقي بعد التخصيص متعين، بخلاف المجاز، فإن اللفظ ربما كان له مجازات متساوية، فالمتعين أقرب إلى الفهم، فيكون أولى.

وإذا كان أولى من المجاز، فيكون أولى من النقل: لأن المجاز أولى من النقل كما تقدم.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

قيل: بالتخصيص: لأن لفظ «ما» عام، فأخرج عنه الناسي، وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله.

---

(١) راجع: فواتح الرحموت: ١/٢١١، والإبهاج: ١/٣٣٠، وتشنيف المسامع: ق (٣٧/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣١٣، وهمع الهوامع: ص/١٠٧.

وقيل: ما ذبح لغير الله كما كان / ق(٤٤/أ من ب) أهل الجاهلية يذبحون بأسماء آلهتهم فيكون[١] / ق(٤٢/ب من أ) مجازاً[٢].

فإن قلت: المجاز انتقال من الملزوم إلى اللازم، ولا يلزم من ترك اسم الله ذكر أسماء الآلهة.

قلت: يكفي في المجاز اللزوم العرفي، ولما كان دأبهم ذلك كفى في اللزوم، وانتقال الذهن، وأما اللزوم العقلي إنما يعتبر عند المنطقيين، وأنت إذا تأملت في كلام البلغاء، وجدت المجازات أكثرها من هذا القبيل.

---

(١) آخر الورقة (٤٢/ب من أ).

(٢) في هذه المسألة عدة مذاهب:

فذهب أبو حنيفة، ومالك، وابن القاسم، وأصبغ، وغيرهم إلى أنه إن تركت التسمية سهواً أكلت، وإن تركت عمداً لم تؤكل.

وذهب الشافعي والحسن إلى أكلها سواء تركت عمداً أو سهواً.

وذهب أحمد في رواية، وابن سيرين إلى تحريم أكلها إن تركت عمداً أو سهواً، وذهب القاضي أبو الحسن، والشيخ أبو بكر من المالكية، وغيرهما إلى أنه إن تركها عمداً كره أكلها، ولم تحرم، وحكي أنه ظاهر قول الشافعي.

وقيل: التسمية شرط في إرسال الكلب دون السهم، وهي رواية عن أحمد، وقيل: يجب أن تعلق هذه الأحكام بالقرآن، والسنة، والدلائل المعنوية التي أسستها الشريعة، وهذا نقل عن القاضي الباقلاني.

راجع: شرح فتح القدير: ٤٨٩/٩، وأحكام القرآن لابن العربي: ٧٤٩/٢-٧٥٠، ومغني المحتاج: ٢٧٢/٤، والمغني لابن قدامة: ٥٤٠/٨، وفواتح الرحموت: ٢١١/١، وتشنيف المسامع: ق (٣٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣١٣/١-٣١٤، وهمع الهوامع: ص/١٠٧.

واعلم: أنّا وإن قلنا: إن التخصيص أولى من المجاز لا يلزم من ذلك في هذه الآية إلزام الشافعي: لأن هذه الآية، وإن كان الظاهر منها ما ذكروه، لكن بعد التدقيق يجب المصير إلى ما ذهب إليه، وهو أن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١] جملة حالية لعدم جواز العطف على الإنشائية قبلها، ولا على الصلة لعدم استقامة المعنى، تقديره: لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه حال كون ذلك مقيداً بالفسق.

ومحصله: كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه إلا في حالة كونه فسقاً، نظيره: قولك - لعبدك -: لا تضرب زيداً، وهو يصلي، كيف لا، وقد ثبت: أن الأحوال قيود للأفعال، والمُقيَّد من حيث إنه مقيد ينتفي بانتفاء قيده، فالأكل المنهي عنه ينتفي بانتفاء كونه فسقاً.

ثم الاحتمالات في التعارض خمسة[1]، وإذا قيس أحد الاحتمالات على البواقي يحصل عشر مسائل.

---

(١) ذكر الأشموني أن المخلات بالفهم اليقيني عشر، وتسمى الاحتمالات العشرة، وذكر المصنف منها خمسة، وسكت عن خمسة، وهي النسخ، والتقديم، والتأخير والتعارض العقلي، وتغيير الإعراب، والتصريف.

قلت: وإنما اقتصر المصنف على الخمسة التي ذكرها لأنها أصل ما يخل بالفهم، ثم يقع التعارض بين الخمسة، وهي التخصيص، والمجاز، والإضمار، والنقل، والاشتراك على عشرة أوجه.

وضابط ذلك: أن تأخذ كل واحد، مع ما قبله، فالاشتراك يعارضه الأربعة قبله، والنقل يعارضه الثلاثة قبله، والإضمار يعارضه الاثنان قبله، والمجاز يعارضه التخصيص قبله، فجملتها عشر مسائل كما ذكر الشارح. =

والمصنف لم يذكرها مفصلة إلا أنه يعلم من عبارته تلك العشرة: لأنه حكم - أولاً - بأن المجاز، والنقل أولى من الاشتراك، فقد علم مسألتان.

ثم أشار بقيل: إنهما أولى من الإضمار، فعلم مسألتان أخريان، فهذه أربع.

وذكر أن التخصيص أولى من المجاز، والنقل، فهاتان، مع الأربع ست مسائل.

وإذا علم: أن التخصيص أولى منهما، فهو أولى من الذي هما أولى منه، وهو الاشتراك، أو مساوٍ لهما، وهو الإضمار، فهاتان، مع تلك الست ثماني مسائل.

والتاسعة: ما فهم من قيل، ومن الإضمار، وهو التساوي بين الثلاثة.

والعاشرة: رجحان المجاز على النقل، كما قدمنا، وليس لكلام المصنف بذلك إشعار، وكأنه اختار التساوي، والأمر في ذلك سهل.

قوله: ((وقد يكون بالشكل)).

أقول: لما فرغ من ذكر التعارض شرع يبين ما هو ضروري في المجاز، وهي العلاقة، وهي - مطلقاً - أمر يتصل به المعنى المجازي بالمعنى

= راجع: المحصول: ١/ق/١/٤٨٩-٥٠٢، والإبهاج: ١/٣٢٢، ٣٣٦، وتشنيف المسامع: ق (٣٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣١٦، وهمع الهوامع: ص/١٠٨.

الحقيقي لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي إليه لدى الإطلاق، أو يعقله، وقد اضطربت كلمتهم في ضبطها، حصرها بعض المحققين[١] في خمسة وجوه، واجتهد بعضهم[٢]، فبلغ خمسة وعشرين وجهاً[٣]، وحصرها بعضهم[٤] في تسعة والمصنف ضبطها في اثني عشر وجهاً:

الأول: الشكل، كإطلاق الفرس على الصورة المنقوشة إذ هو حقيقة في الحيوان الصاهل، والعلاقة الشكل.

الثاني: الصفة الظاهرة، كالأسد للشجاع، والعلاقة الشجاعة دون البخر، فإنه وصف خفي لا ينتقل الذهن بواسطته.

الثالث: المآل، وهو ما يصير إليه قطعاً، إما لموجب هو البرهان، أي: الدليل القاطع نحو: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ [الزمر: ٣٠]، أو لعادة مستقرة كإطلاق لفظ الخمر على العصير بأن[٥] / ق(٤٤/ب من ب) شأنه وعادته أن يصير خمراً إن لم يعالج بمانع يمنعه.

الرابع: الضد، نحو المفازة للمهلك، والتبشير للإنذار.

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «ابن الحاجب». وانظر المختصر مع شرح العضد: ١/١٤١.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «صاحب التلخيص». وهو جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب المتوفى سنة (٧٣٩هـ).

(٣) وتبعه الشريف الجرجاني في ذلك، راجع: الإيضاح: ٢/٣٩٩، وحاشية التفتازاني على المختصر: ١/١٤٣-١٤٤.

(٤) هو صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي في كتابه التوضيح لمتن التنقيح: ١/٧٣.

(٥) آخر الورقة (٤٤/ب من ب).

الخامس: المجاورة، كالراوية للمزادة، وهي اسم للجمل الذي يحمل المزادة.

السادس: الزيادة، مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] على رأي من يقول: بزيادتها[1].

---

(١) أما الذين لا يرون زيادتها، وبالتالي ليس في الآية مجاز، يقولون: لأن العرب تطلق المثل، وتريد به الذات، فهو أسلوب من أساليب اللغة العربية، وهو حقيقة في محله، كقول العرب: مثلك لا يفعل هذا، يعنون لا ينبغي لك أن تفعل هذا، وقد جاء في القرآن من هذا الأسلوب عدة آيات كقوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ﴾ [الأحقاف: ١٠] أي: شهد على القرآن أنه حق، وكقوله: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] يعني كمن هو في الظلمات، وكقوله: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا﴾ [البقرة: ١٣٧] أي: بما آمنتم به.

وهذا على أظهر الأقوال فيها، ويدل لذلك قراءة ابن عباس: «فإن آمنوا بما آمنتم به»، ولأن أداة التشبيه كررت لتأكيد نفي المثلية المنفية في الآية، والعرب ربما كررت بعض الحروف لتأكيد المعنى، وإذا انتفى أن يكون شيء مثل مثله استلزم ذلك نفي المثل بالطريق الأولى كما حققه بعض الأعيان، وعلى ما تقدم، فالكاف، والمِثْل ليستا زائدتين.

راجع: شرح العقيدة الأصفهانية: ص/٩-١٠، وشرح العقيدة الواسطية: ص/٤١، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٢٤، والقائد إلى تصحيح العقائد: ٢/٢٧٠-٢٧١، تفسير ابن كثير: ٤/١٠٩، وفتح القدير: ٤/٥٢٨، ومنع جواز المجاز في المُنْزَل للتعبد والإعجاز: ص/٣٦-٣٧.

السابع: / ق(٤٣/أ من أ) النقصان، نحو: ﴿ وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] (١).

الثامن: السبب للمسبب، نحو: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: ١٠] (٢) أي: قدرته، ولما كان ظهور آثار القدرة على اليد في الأغلب عد سبباً لها.

التاسع: الكل للبعض، نحو: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم ﴾ [البقرة: ١٩] أي: بعضها.

العاشر: إطلاق لفظ المتعلق على ما تعلق به، نحو: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ ﴾ [لقمان: ١١] أي: مخلوقه.

وعكسه الثلاثة: وهو إطلاق المسبب على السبب كإطلاق النبات على الغيث، نحو: أمطرت السماء نباتاً، وإطلاق الجزء على الكل نحو:

---

(١) وقد رد الذين يمنعون المجاز في القرآن بأن إطلاق القرية، وإرادة أهلها أسلوب من أساليب اللغة العربية، ولأن المضاف المحذوف مدلول عليه بالاقتضاء، فكأنه مذكور، راجع: المصدر السابق: ص/٣٥.

(٢) وإبطال حقيقة اليد، ونفيها، وجعلها مجازاً هو في الأصل قول الجهمية المعطلة، وتبعهم على ذلك المعتزلة، وبعض المتأخرين ممن ينسب إلى الأشعري، أما الأشعري، وقدماء أصحابه، فقد ردوا على الذين أولوا اليد بمعنى القدرة، أو النعمة، وبدعوهم كما تقدم ذلك في كلام أبي الحسن.

راجع: سنن أبي داود: ٥٢٩/٢، وسنن الترمذي: ٢٦٦/٥، والإبانة: ص/١٣١، ومختصر الصواعق المرسلة: ١٦٥/٢.

إطـــلاق العين على الجاسوس، وإطلاق اسم ما تعلق به الشيء على ذلك الشيء، نحو إطلاق لفظ المفعول على الفعل نحو: ﴿بِأَييِّكُمُ ٱلۡمَفۡتُونُ﴾ [القلم: ٦] أي: الفتنة.

الرابع عشر: إطلاق الفعل على القوة نحو: الخمر مسكر أي في الدَّن[1].

قوله: «وقد يكون في الإسناد».

أقـــول: المجـــاز كما يكون في المفرد، يكون في الإسناد نحو: أنبت الربيع البقل، وقد تقدم شرحه، مع الخلاف فيه.

وكما يكون المجاز في الأسماء يكون في الأفعال، والحروف نحو: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤]، وقوله: ﴿فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [طه: ٧١] استعمل الماضي في معنى المضارع، ولفظ «في» بمعنى «على»[2].

قـــوله: «ومنع الإمام الحرفَ مطلقاً»، أي: لم يجوز المجاز في الحرف مطلقاً لا أصالة، ولا تبعاً، وليس في كلام [الإمام][3] شيء من هذا[4].

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/١/٤٥٠-٤٥٤، والإشارة إلى الإيجاز: ص/٥٢-٥٥، والمزهر: ١/٣٥٩، والطراز: ١/٦٩، والإبهاج: ١/٣٠٠-٣١٢، والفوائد المشوق: ص/١٦، ونزهة الخاطر: ٢/١٧، وشرح الكوكب المنير: ١/١٥٧.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(٣٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٢١، وهمع الهوامع: ص/١١١.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) ذكر الزركشي: أن مراد المصنف في منع الإمام الحرف بالنسبة إلى مجاز الإفراد، وإلا =

قـــال - في المحصول -: «أما الحرف، فلا يدخل فيه المجاز بالذات: لأن مفهومه غير مستقل بنفسه»[1].

وهذا موافق لكلام أهل العربية، والأصول، فإن البلغاء مطبقون على أن الاستعارة في الحرف تبعية.

[قال صاحب المفتاح][2]: «الاستعارة في الحروف تجري - أولاً - في متعلقاتها، ثم تسري فيها - ثم قال -: والمراد بمتعلقات الحروف ما يعبر به عن معناها كقولنا: من، معناها. ابتداء الغاية».

تحقـــيق ذلـــك: أن ما اشتهر بين الناس أن «مِن»، معناها الابتداء، و«إلى» معناها الانتهاء، فيه تسامح، إذ لو كان الأمر على ظاهره لكانت هذه الحروف أسماء لدلالتها على معانيها.

بل معنى «من» ابتداء خاص، ومعنى «إلى» انتهاء خاص لا يفهم بدون ذكر المتعلق قطعاً، فتجري الاستعارة - أولاً - في المتعلق، ثم في الحرف.

ولهم في ذلك المتعلق خلاف: منهم من قال: هو المجرور بمن مثلاً في قولك: سرت من البصرة.

= فقد سبق أن أجاز دخول المجاز فيه بالانضمام لكنه يجعله من مجاز التركيب لا الإفراد الذي يبحث فيه الأصولي.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٣٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٢١/١، وهمع الهوامع: ص/١١٢.

(١) راجع: المحصول: ١/ق/٤٥٥/١.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

ومنهم من قال: المتعلق هو ذلك المعنى العام الذي يندرج فيه معنى الحرف، وسيأتي لهذا زيادة بيان في بحث الحروف إن شاء الله تعالى.

وكذا قوله: «/ ق(٤٥/أ من ب) والفعل، والمشتق إلا تبعاً»، نسبته إليه لا وجه [له][١] إذ أطبق أهل العربية، والأصول على أن الاستعارة [الواقعة][٢] في الأفعال، والصفات تقع في المصادر أولاً، ثم تسري فيها.

والسر في ذلك: أن وجه الشبه قائم بالطرفين [وقيامه بهما يقتضي أن يكون كل من الطرفين][٣] موصوفاً به، ولا يصلح للموصوفية إلا الأسماء[٤].

قوله: «وكذا في الأعلام» وإن كان يفهم منه الوصفية كحاتم، وأبي لهب، وما ذهب إليه المصنف خلاف ما عليه المحققون[٥]، إذ قالوا: إذا قلت: رأيت حاتماً، وأردت به شخصاً معيناً، وإنما أطلقت عليه لفظ حاتم

---

(١) سقط من (ب).

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) راجع: المحصول: ١/ق/١/٤٥٥.

(٥) يرى العبادي، والمحلي: أن مراد المصنف هو أن العَلَم باعتبار استعماله في المعنى العَلَمي هل هو مجاز، أو لا؟ لا أنه هل يصح التجوز باستعماله في معنى آخر مناسب للمعنى العَلَمي، والغزالي خالف في الأول لا في الثاني، بل إن العبادي اتهم الشارح بأنه التبس عليه الحال، ولم يفرق بين المقامين، وبناء على ما تقدم، فكلام المصنف لا يمنع التجوز باستعمال العَلَم في معنى مناسب للمعنى العَلَمي كما مثل الشارح لذلك.
راجع: تشنيف المسامع: ق(٣٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣١٢-٣١٣، وهمع الهوامع: ص/١١٢-١١٣، والآيات البينات: ٢/١٤٠.

بعـــد التشبيه به في الجود، فهو مجاز، لكونه استعارة تصريحية، وهي مجاز لغـــوي عـــند المحققين. وكذلك إذا قلت: رأيت اليوم أبا لهب، وأردت شخصاً معيناً، وقصدت كونه كافراً مثله يكون استعارة.

فما ذكره الغزالي[١] [٢] / ق(٤٣/ب من أ) هو كلام في غاية الحسن والدقة، فلا وجه لعدم قبوله.

قوله: ((ويعرف بتبادر غيره إلى الفهم)).

أقـــول: شرع يبين أمارات يعرف بها المجاز، وقد ذكر الأصوليون أن المجـــاز يعـــرف تارة بتصريح أهل اللغة به، أو بحده، أو بخاصة من خواصه [الأول: مثل أن يقولوا: هذا مجاز، والثاني: أن يقولوا: هذا مستعمل في غير ما وضع له، والثالث: أن يقولوا: هذا مشروط بالقرينة، أو يصح نفيه][٣].

وتـــارة: يعرف استدلالاً[٤]، والمصنف ترك القسم الأول لوضوحه وذكر للثاني وجوهاً.

---

(١) يرى الغزالي أن المجاز يدخل في متلمح الصفة، يعني العَلَم الذي يتلمح فيه معناه الأصلي، وهو كونه صفة كالحارث، والأسود، دون الأعلام التي لم توضع إلا للفرق بين الذوات كزيد، وعمرو، فلا يدخلها المجاز. راجع: المستصفى: ٣٤٤/١.

(٢) آخر الورقة (٤٣/ب من أ).

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) راجع: اللمع: ص/٥، والمعتمد: ٢٥/١، والمستصفى: ٣٤٢/١، والإحكام للآمدي: ٢٤/١، والمسودة: ص/٥٧٠، وشرح العضد على المختصر: ١٤٦/١، والقواعد لابن اللحام: ص/١٢٧، ونزهة الخاطر: ٢٣/٢.

منها: تبادر غيره إلى الفهم: لذا انتفاء القرينة عكس الحقيقة، فإنها تعرف بأن لا يتبادر غير المعنى الحقيقي لولا القرينة.

وأورد المشترك إذا استعمل في معناه المجازي لعدم تبادر الغير إذ لا يدل على شيء من معانيه الحقيقية إلا بالقرينة، فلا تبادر.

والجواب: أنه عند انتفاء قرينة المجاز يدل على أن المراد أحد المعاني، وإن لم يعلم على التعيين مراد المتكلم، وذلك كاف في تبادر غيره.

ومنها: صحة النفي كقولك - للبليد -: حمار، إذ يصح في نفس الأمر سلبه، أي: سلب الحمار عنه، وإنما قيدنا بنفس الأمر لصحة قولنا: ما أنت بإنسان لغة، إذ الصحة اللغوية لا تقتضي صدق الكلام، فليفهم ذلك.

وكما أن صحة النفي على الوجه المذكور علامة المجاز، عدم صحته على ذلك الوجه أمارة الحقيقة، ولذا لم يصح أن يقال - للبليد -: ليس بإنسان في نفس الأمر.

فإن قيل: صحة النفي في المجاز تتوقف على أنه ليس شيئاً من معانيه الحقيقية، وكونه ليس شيئاً منها يتوقف على كونه مجازاً، فيكون دوراً، وكذلك في الحقيقة إذ عدم صحة النفي متوقف على كونه حقيقة، وكونه حقيقة موقوف على عدم الصحة المذكورة، فيكون دوراً صريحاً.

الجـــواب: أن الاعتراض المذكور إنما يتم أن لو أُطلِق لفظ على معنى، و لم يُعلَم أنه حقيقة فيه، أو مجاز، أما إذا عُلِم أن للفظ المستعمل معـــنى مجازياً، ومعنى حقيقياً، و لم يُعلَم أيهما مراد هنا لخفاء القرينة، فـــصحة نفي المعنى الحقيقي دليل على أن المجازي هو المراد، فيُعلَم أن اللفظ مجاز.

مـــثلاً إذا قيل: طلع البدر علينا[١] / ق(٤٥/ب من ب): من ثنيات الوداع[٢].

وقد صح في هذا المقام أن يقال: إن الطالع ليس هو القمر الحقيقى علم أن المراد إنسان كالقمر، ويعلم مما ذكرنا حال الحقيقة.

ومنها: عدم وجوب اطراده، والمراد بعدم الاطراد أن يستعمل لفظ لمعـــنى العلاقة، ثم لا يستعمل ذلك اللفظ، أو لفظ آخر في معنى آخر، مع وجـــود تلك العلاقة كالقرية تستعمل في أهلها نحو: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوســـف: ٨٢] أي: أهلـــها، والعلاقة المحلية، مع [عدم][٣] جواز استعمال البساط في أهله، مع وجود العلاقة.

---

(١) آخر الورقة (٤٥/ب من ب).

(٢) هذا من نظم قاله أهل المدينة بمناسبة قدوم النبي ﷺ ووصوله إليها مهاجراً من مكة. راجع: البداية والنهاية: ١٩٧/٣، أما ابن القيم فقد ذكر في «زاد المعاد» ٤٨١/٣-٤٨٢ : أن ذلك النظم قيل عندما دنا من المدينة بعد عودته من غزوة تبوك.

(٣) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

وكالـــراوية تستعمل في المزادة للمجاورة، مع عدم جواز استعمال الشبكة في الصيد، مع وجود العلاقة المذكورة.

وأشـــار بعـــدم الوجوب إلى أمرين: أحدهما: وجوب الاطراد في الحقيقة.

والثاني: جواز الاطراد في بعض أفراد المجاز كالأسد للشجاع، فإنه مطرد.

والحاصل: أن عدم الاطراد دليل المجاز، والاطراد ليس دليل الحقيقة.

وأورد على الحقيقة: الفاضل، والسخي، والقارورة.

توجيه الإيراد: أن هذه الألفاظ حقائق، مع أن الفاضل، والسخي لا يطلقان على الله، والقارورة لا تطلق على غير الزجاجة.

الجواب / ق(٤٤/أ من أ): شرط الاطراد عدم المانع، وفي الأولين: المانع الشرعي، منع، وهو كون أسمائه توقيفية، وفي الثاني: المانع اللغوي إذ قُيِّد لدى الوضع بالزجاج.

فإن قلت: قد صرح كثير من المحققين: أن المعنى إذا كان صحيحاً لا يتوقف في إطلاق الاسم عليه تعالى، فعلى ذلك الأصل هل يصح إطلاق الفاضل، والسخي عليه تعالى؟

قلـــت: لا؛ لأنهم شرطوا أن لا يكون اللفظ موهماً بالنقص، ولفظ السخي، والفاضل إنما يستعمل حيث يكون المحل قابلاً للبخل، والجهل.

واعترض الشيخ ابن الحاجب: بأنه يلزم الدور، لأن عدم الاطراد إنما يعلم بعدم الوضع للمعنى المستعمل فيه، فلو علم عدم الوضع بعدم الاطراد كان دوراً[١].

الجواب: لا نسلم لزوم الدور، قوله: عدم الاطراد إنما يعلم [بعدم الوضع.

قلنا: ممنوع، بل يعلم بالنقل، والاستقراء.

تحقيق ذلك: أنّا إذا وجدنا لفظاً مستعملاً في معنى، وترددنا][٢] فيه هل هو حقيقة، أو مجاز؟، ثم استقرأنا، فوجدنا ذلك اللفظ لم يستعمل في شيء آخر، مع وجود المعنى: كالنخلة للإنسان الطويل، مع وجود الطول في غيره، و لم يطلق عليه، علمنا أنه مجاز.

ومنها: جمعه على خلاف جمع الحقيقة كلفظ الأمر، فإنه حقيقة في القول، ويجمع على أوامر، وإذا أطلق على الفعل مجازاً يجمع على أمور.

ومنها: التزام تقييده نحو: نار الحرب، وجناح الذل، واعلم أن مثله من قبيل الاستعارة التخييلية.

والجمهور: على أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، وإنما المجاز في إثباته لما ليس له، خلافاً للسكاكي حيث جعل في مثله اللفظ مستعملاً في الصورة الوهمية الشبهية في معناه الأصلي[٣].

---

(١) راجع: المختصر مع شرح العضد: ١/١٥٠.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) حيث قال: «والمراد بالتخييلية: أن يكون المشبه المتروك شيئاً وهمياً محضاً لا تحقق له إلا في مجرد الوهم» مفتاح العلوم له: ص/١٧٦، ١٧٨.

ومنها: توقفه على المسمى الآخر نحو: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا﴾ [النمل: ٥٠].

وهذا القسم من المجاز[1] يخص باسم المشاكلة، والعلاقة المصاحبة في الذكر، وهذا إذا لم يعتبر / ق(٤٦أ من ب) التشبيه، وإلا يصح إطلاقه ابتداء، فتأمل!

ومنها: استحالة الحقيقي نحو: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] أي: بقدرته الكاملة[2].

واعلم: أن المختار سماع العلاقة - نوعاً - كالمجاورة، والجزئية، والكلية، فإن العرب اعتبروا هذه الأنواع[3].

وأما الأشخاص، فلا يشترط سماعها، بل ذلك مفوض إلى المتكلم، ولكن بشرط أن لا يتجاوز عن تلك الأنواع.

---

(١) في (ب): «ويخص».

(٢) هذا على مذهب الأشاعرة، وقد تقدم بيان ذلك عند السلف.

(٣) وهذا هو اختيار الرازي، والبيضاوي، والمصنف، والزركشي، والمحلي، والأشموني، وغيرهم، ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير، ولا يشترط نقلها عن العرب، ويكفي السماع في نوع الصحة، وصححه ابن الحاجب.

راجع: المحصول: ١/ق/١/٤٥٦، وشرح العضد على المختصر: ١/١٤٣-١٤٤، وتشنيف المسامع: ق(٣٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٢٦، وهمع الهوامع: ص/١١٥.

والآمدي: قد توقف[1] فيما إذا أطلق اسم السبب مثلاً على المسبب، هل يجوز عكسه من غير سماع، [ويقاس][2] عليه إطلاق اسم المسبب، [أم لا يكفي؟][3].

قوله: «المعَرَّب لفظ غيرُ عَلَمٍ استعملته العرب».

أقول: المعرب لفظ موضوع في غير لغة العرب تصرفت فيه العرب بالنقل، مع معناه من تلك اللغة، فاعتورت[4] عليه جميع أحكام لفظ العرب عَلَماً كان، أو غيره.

والمصنف قيده بغير[5] العَلَم: لأنه [اختار][6] - كما عزاه إلى الشافعي - أنه ليس واقعاً في القرآن.

ونحو إبراهيم، وفرعون - بإطباق أهل العربية - ألفاظ عجمية، ولهذا منع منها الصرف.

---

(١) راجع: الإحكام له: ١/٣٩-٤٠.

(٢) في (ب): «ويقال» والمثبت من (أ) أولى.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) اعتورت، أي: جاءت، ووردت عليه جميع الأحكام من تذكير، وتأنيث، ورفع، ونصبه وغير ذلك.

(٥) قال الزركشي: «وقد يقال: لا حاجة لقوله: «غيرُ عَلَم»، فإن الأعلام معَرَّبة قطعاً، وإنما خرجت عن محل الخلاف بوقوعها في القرآن لإجماع النحويين على أن إبراهيم، ونحوه ممنوع من الصرف للعَلَمية، والعجمة» تشنيف المسامع: ق(٣٩/أ).

(٦) في (ب): «إضمار» والمثبت من (أ) هو الصواب.

ومـــا عـــدا العَلَم، فالأكثر على عدم وقوعه في القرآن، وهو نص الشافعي في «الرسالة»[1].

والحق: أن ما يتوهم أنه معَرَّب من غير الأعلام لم يقم عليه دليل إذ يحتمل أن يكون من قبيل توافق اللغات، كالتنور، والصابون، والأصل في كلام العرب أن يكون عربياً حتى يقوم دليل على خلافه.

وأما الاستدلال بقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، فليس بقوي إذ الضمير راجع إلى السورة، لأن القرآن يطلق على الكل، والبعض حقيقة.

---

(١) مذهب الجمهور المنع، ونصره القاضي في «التقريب»، وابن جرير الطبري، وأبو عبيدة، وابن فارس، ومن الحنابلة الخلال، وأبو يعلى، وأبو الخطاب، وابن عقيل، والمجد، وغيرهم.
ونقل عن ابن عباس، وعكرمة، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وعطاء، وغيرهم: أن في القرآن ألفاظاً بغير العربية: كالإستبرق، والقسطاس، والمشكاة.
ونقل عن أبي عبيد أنه قال: والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً، وذلك: أن هذه الأحرف أصولها أعجمية، كما قال الفقهاء، لكنها وقعت للعرب، فعربت بألسنتها، وحوّلتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال: إنها عربية، فهو صادق، ومن قال: أعجمية فصادق.
قلت: ومن جمع بينهما فهو صادق، فرحمهم الله جميعاً ورضي عنهم.
راجع: الرسالة: ص/٤٠، ٤٥، والمعرب للجواليقي: ص/٤، والصاحبي لابن فارس: ص/٥٧، وجامع البيان للطبري: ١/٨، والمزهر: ١/٢٦٦، ومعترك الأقران: ١/١٩٥، والإتقان: ٢/١٠٥، والإحكام للآمدي: ١/٣٨، والمسودة: ص/١٧٤، وشرح العضد على المختصر: ١/١٧٠، والبرهان: ١/٢٨٧، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٢٦، وفواتح الرحموت: ١/٢١٢، وهمع الهوامع: ص/١١٦.

ولـــئن سلمنا عوده[١] / ق(٤٤/ب من أ) إلى المجموع يطلق العربي على ما غالبه عربي.

قيل: مجاز، فلا يصار إليه إلا بقرينة.

قلنا: لو سلم: معناه عربي الأسلوب.

فإن قيل: بعض تلك الأوزان خارجة عن أوزان كلام العرب.

قلنا: الحمل على الشذوذ، أولى من حمله على أنه من لغة أخرى.

قوله: «مسألة: اللفظ إما حقيقة».

أقول: كون اللفظ حقيقة تارة، ومجازاً أخرى شائع بلا نكير[٢].

وأمـــا هل يجوز أن يكون حقيقة، ومجازاً معاً؟ ففيه تفصيل؛ لأنه إما أن يكون بوضعين، كالدابة إذا استعمل في الفرس حقيقة عرفية، ومجازاً لغوياً.

وإما أن يكون بوضع واحد، وهذا محال، إذ يلزم النفي والإثبات من جهة واحدة، لعدم تعدد الجهة، فتأمل!

وقـــد علمت سابقاً: أن اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بالحقيقة والمجاز: لأن الاستعمال قيد فيهما[٣] / ق(٤٦/ ب من ب).

---

(١) آخر الورقة (٤٤/ب من أ).

(٢) قال شيخ الإسلام: «وهذا التقسيم حادث بعد القرون الثلاثة». مجموع الفتاوى: ٢٠/٤٠٤، يعني تقسيم اللفظ إلى: حقيقة ومجاز.

(٣) آخر الورقة (٤٦/ب من ب)، وجاء في نهايتها على الهامش: (بلغ مقابلة على خط مؤلفه والله الموفق).

وراجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٣٢٧، وهمع الهوامع: ص/١١٦-١١٧.

قوله: «ثم هو محمول على عرف المخاطب».

أقول: اللفظ الوارد في كلام الشارع إن دل بمنطوقه على معنى شرعي، فلا يعدل عنه: لأنه ﷺ بعث لبيان الأحكام الشرعية.

وإن لم يكن له معنى شرعي يتعين الحمل على العرفي: لأنه كثيراً ما يحال الحكم الشرعي على العرف عند انتفاء النص، فإن لم يكن له معنى عرفي يحمل على الحقيقة لغة، وإلا، فعلى المجازي[1].

واعلم: أن الترتيب المذكور إنما يراعى عند عدم الصارف.

وأما إذا وجد الصارف يعدل عن الأصل المذكور.

ومن قال[2]: «هذا الترتيب إنما هو عند استعمال الشرعي، والعرفي إلى حد يسبق إلى الذهن أحدهما دون اللغوي.

فأما إذا لم يفهم أحدهما إلا بقرينة، صار مشتركاً بين المفهومين»[3].

فلا يلتفت إليه، لأن المنطوق إذا دل على المعنى الشرعي لا يجوز العدول عنه كيف كان.

فإن قلت: تقييد المصنف بالعرف العام، هل له فائدة؟

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/١/٥٧٧، والإبهاج: ١/٣٦٤.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي».

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(٣٩/ب).

قلــت: لا، بل حذفه أولى ليشمل العرف الخاص[(١)]، لكن ينبغي أن يعلم أن العرف العام، يقدم على العرف الخاص.

قــال الإمــام - في «المحصول» -: «فإن خاطب الله تعالى طائفتين بخطــاب هو حقيقة في شيء عند إحداهما، وعند الأخرى في شيء آخر، وجــب أن يحمــل كــل منهما على ما يتعارفه، وإلا يلزم أن يكون قد خاطب الله بما ليس بظاهر بدون القرينة»[(٢)].

هذا الذي ذكرناه هو المختار عند الجمهور، وخالف الإمام الغزالي، والآمدي في النفي، أي: ما ذكر من الترتيب إنما هو في الإثبات.

وإذا كــان الكلام مشتملاً على معنى النفي سواء كان فيه حرف النفي، أو معناه كقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك».

فعند الإمام مجمل، وعند الآمدي يعدل إلى اللغة لتعذر الشرعي[(٣)].

قــال الإمام الغزالي - في «المستصفى» -: «قوله: «لا تصوموا يوم النحر» إن حمل على الشرعي دل على انعقاده، إذ لولا إمكانه لما قيل: لا تفعل، إذ لا يقال - للأعمى -: لا تبصر»[(٤)].

---

(١) راجع: الآيات البينات: ١٥٤/٢، فقد رد اعتراض الشارح على المصنف، وبين مراد المصنف من كلامه المذكور، وسلامة ما قاله.

(٢) المحصول: ١/ق/٥٧٧/١، وجاء في هامش (أ، ب): «إنما أورد كلام الإمام ليعلم أن العرف الخاص معتبر».

(٣) راجع: المستصفى: ٣٥٨/١-٣٥٩، والإحكام: ١٧٦/٢.

(٤) المستصفى: ٣٥٩/١.

وهـــذا الاســـتدلال منه ضعيف، إذ لا يشك أحد في أن قوله: «لا تـــصوموا يوم النحر» المنهي عنه هو الصوم الشرعي الذي هو عبارة عن الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب. وكذا في قوله: «دعي الصلاة أيام أقرائك» المنهي عنه هي الصلاة الشرعية.

قوله: «وفي تعارض المجاز والحقيقة المرجوحة».

أقـــول: إذا صارت الحقيقة مهجورة بأن لا يستعمل اللفظ في معناه الحقيقـــي[1]، فالمجاز اتفاقاً، وإلا فإن لم يصر المجاز متعارفاً، أي: غالباً في التفاهم[2]، فالعمل بالحقيقة / ق(٤٥/أ من أ) اتفاقاً.

وإن صـــار مـــتعارفاً، فالعمل بالحقيقة عند أبي حنيفة، وبالمجاز عند صاحبيه[3].

لـــه: أن الأصـــل لا يترك ما أمكن، والفرض أن الحقيقة لم تهجر فيجب المصير إليها.

---

(١) كما في الدابة، فإنه في اللغة لكل ما يدب، ثم نقل في العرف لذوات الأربع، وكثر حتى صار حقيقة عرفية، وصار الوضع الأول مجازاً بالنسبة إلى العرف لقلة استعماله.

(٢) بأن لا توجد قرينة تدل عليه كما لو قيل: رأيت أسداً.

(٣) كما لو حلف لا يشرب من هذا النهر، فهو حقيقة في الكرع منه بفيه كما هي عادة الرِّعاء، والمجاز الغالب هو الشرب بما يغترف به منه كالإناء، فهو شرب منه بفيه حنث عند الإمام تقديماً للحقيقة، وعلى مذهب صاحبيه لا يحنث إلا إذا اغترف منه بالإناء بناء على تقديم المجاز.

راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/١١٩-١٢١، وكشف الأسرار: ٢/٨٧، وفواتح الرحموت: ١/٢٢٠، والقواعد لابن اللحام: ص/١٢٢.

لهما: أن العبرة بالراجح، فلا يجوز العدول إلى المرجوح.

والمختار - عند الشافعي -: أن مثله مجمل[١]، وإليه أشار المصنف بقوله: «ثالثها: المختار مجمل»، والبيضاوي بقوله: «وإن غلب تساويا»[٢] ومَثَّلَه بالطلاق، فإنه في اللغة: لإزالة القيد مطلقاً، وفي عرف الشرع: غلب على رفع النكاح.

ثم وجه التساوي: أن كلاً من المجاز، والحقيقة راجح من وجه ومرجوح من وجه.

بيان ذلك: أن الحقيقة - من حيث إن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي - راجحة، ومن حيث الاستعمال مرجوحة، والمجاز بالعكس، فتساويا.

فإن قلت: [إذا كان الأمر على ما ذكرت ينبغي أن لا يقع الطلاق إلا بالنية، مع أنه صريح عند القائل بالتساوي.

قلت:][٣] لما تساويا حمل على المعنيين، كما في الاشتراك، فيقع به الطلاق، ولأنه في الأصل لرفع القيد مطلقاً، وفي المجاز لرفع القيد الخاص، فعلى أي معنى حمل يقع.

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/١/٥٨٥، وتشنيف المسامع: ق(٣٩/ب - ٤٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٣١، وهمع الهوامع: ص/١١٨.

(٢) الإبهاج: ١/٣١٥.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

أما على الثاني، فراجح، وأما على الأول: فلأنه إذا رفع القيد مطلقاً أي قيد كان، فقد رفع القيد الخاص، وهو النكاح.

قوله: «وثبوت حكم يمكن كونه مراداً من خطاب، لكن مجازاً لا يدل على أنه المراد منه، بل يبقى الخطاب على حقيقته» / ق(٤٧/أ من ب).

أقول: إذا ورد من الشارع لفظ له معنى مجازي كاللمس مثلاً في قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ [النساء: ٤٣، والمائدة: ٦] إذ معناه المجازي هو الجماع.

وقد ثبت أن المجامع يجب عليه التيمم لفقد الماء [فهل وجوب التيمم المذكور - بعد اللمس - يدل على أن المراد معناه المجازي لوجوب التيمم على المجامع عند فقد الماء، أم لا يدل؟][1].

اختيار المصنف - وهو الصواب -: أنه لا يدل[2]: لأن ثبوت الحكم المذكور لم ينحصر طريقه في حمل اللفظ على المجاز لجواز استناد ذلك الحكم إلى دليل آخر من نص، أو إجماع، أو قياس، وذِكْرُ التيمم، مع اللفظ لا يصلح قرينة صارفة، وهو ظاهر، وكأنه منشأُ وَهْمِ الخصم،

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) وهذا هو مذهب الجمهور. وذهب الكرخي من الحنفية، وأبو عبد الله البصري من المعتزلة إلى أنه يدل، وأن المراد من اللمس معناه المجازي لوجوب التيمم على المجامع عند فقد الماء.

راجع: المحصول: ١/ق/١/٥٨٧-٥٨٨، وتشنيف المسامع: ق(٤٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٣٢، وهمع الهوامع: ص/١١٩.

وإلا فأي ملازمة بين ثبوت وجوب التيمم، وبين كون اللمس في الآية محمولاً على معناه المجازي؟

هذا على طريق البحث والمناظرة، وإلا فلا إلزام على الشافعي رضي الله عنه، وإن حمل على المجازي لجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز عنده، فاللمس عنده محمول على المعنيين.

قوله: ((الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى)).

أقول: لما كان مدار الحقيقة والمجاز، هو الاستعمال - لا الدلالة والإرادة - حكم المصنف: بأن الكناية لفظ مستعمل في المعنى الموضوع له مراداً من ذلك الاستعمال لازم معنى الموضوع له، فتكون الكناية[1] من قبيل الحقيقة: لأن الاستعمال إنما هو في الموضوع له، وإن أريد غيره.

---

(١) الكناية - لغة -: مصدر كنيتُ بكذا عن كذا، وكنوت إذا تركت التصريح به، وجمهور البيانيين أنها حقيقة لاستعمال اللفظ في معناه، وإن أريد منه اللازم. وذهب البعض إلى أنها مجاز، وهو مقتضى قول صاحب الكشاف.

وذهب القزويني، والجرجاني إلى أنها قسم ثالث، وليست مجازاً، ولا حقيقة، والمصنف تابع والده في انقسامها إلى حقيقة، ومجاز.

راجع: الإيضاح: ٤٥٦/٢، والتلخيص: ص/٣٣٧، ٣٤٦، ومفتاح العلوم: ص/١٨٩، والصاحبي: ص/٢٦٠، والكشاف: ٢٢٦/١، والطراز: ٣٦٤/١، ومعترك الأقران: ٢٦٦/١، والبرهان: ٣٠٠/٢، والإشارة إلى الإيجاز: ص/٨٥، وجواهر البلاغة: ص/٤٤٥، وكشف الأسرار: ٦٦/١، وفواتح الرحموت: ٢٢٦/١، والفوائد المشوق: ص/١٢٦، وتشنيف المسامع: ق(٤٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٣٣/١، وهمع الهوامع: ص/١١٩.

الثاني: أن المشهور أن الفرق بين المجاز والكناية إنما هو بأن الانتقال في المجـــاز من الملزوم إلى اللازم، وفي الكناية من اللازم إلى الملزوم، عليه أطبق المحققون، وكلام[1]/ ق(٤٥/ب من أ) المصنف يخالفه صريحاً.

فـــإن قلت: قولهم: إن الانتقال في الكناية من اللازم إلى الملزوم غير ســـديد: لأن اللازم قد يكون أعم كالتنفس للإنسان، فلا ينتقل منه إذ لا دلالة للعام على الخاص بوجه.

قلـــت: اللازم المذكور - في تعريف الكناية - ليس اللازم بالمعنى المذكـــور في العلوم العقلية، بل بمعنى التابع، والرديف كطول النجاد، فإنه تابـــع لطـــول القامـــة عرفاً، ولكن شرط ذلك التابع أن يكون مساوياً للمتبوع، أو أخص، وإلا لا ينتقل منه الذهن إلى المتبوع.

والحاصل: أن هذا اللازم الذي هو بمعنى التابع، والرديف لا يطلق، ويراد به المتبوع إلا بعد كونه ملزوماً، لكن أي لزوم كان عقلاً، أو عرفاً، أو عـــادة، ويمكن أن يحمل كلام المصنف على هذا، ويسقط عنه السؤال الأول لكن خلاف الاصطلاح.

قـــال صاحب المفتاح[2]: «مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم»[3].

---

(١) آخر الورقة (٤٥/ب من أ).

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «إنما أورد كلام المفتاح ليعلم أن كلام المصنف بخلاف الاصطلاح».

(٣) مفتاح العلوم للسكاكي: ص/١٩٠.

فإن قلت: فالكناية من أي قبيل، حقيقة هي، أم مجاز، أم لا حقيقة، ولا مجاز؟

قلت: الجمهور على أنها من الحقيقة، أي: قسم منها.

قال صاحب المفتاح - في آخر بحث الكناية -: «اللفظ إذا استعمل، فإما أن يراد معناه، وهو الحقيقة، أو يراد غير معناه، وهو المجاز، أو يراد معناه وغير معناه، وهو الكناية»[1].

وعلى هذا يكون اللفظ مستعملاً في كل من المعنيين، فيدخل في الحقيقة لصدق تعريف الحقيقة على الكناية: لأن اللفظ مستعمل فيما وضع له، فيكون كل من المعنيين غرضاً أصلياً، وإن كان أحد جزئي الغرض الأصلي - وهو المعنى الموضوع له - وسيلة إلى الجزء الآخر، أعني: المعنى المكني عنه، وهو طول القامة في قولنا: زيد طويل النجاد.

وأُورد على هذا التقرير: بأن الكناية قد توجد بدون المعنى الحقيقي كقولنا - لمن لا نجاد له -: فلان طويل النجاد، كناية عن طول قامته[2] / ق(٤٧/ ب من ب) ، فلا حقيقة في هذه الكناية، ولما أجاب عنه بعض الأفاضل: بأنه لا بد في الكناية من تصوير المعنى الموضوع له - لينتقل الذهن إلى المكني عنه، فيكون الموضوع له مقصوداً في الكناية من حيث

(١) نفس المرجع: ص/٩٥.

(٢) آخر الورقة (٤٧/ب من ب).

التصوير، وإن لم يكن مقصوداً تصديقاً - رد أفضل المتأخرين[1]: بأن المجاز - أيضاً - كذلك إذ لا يمكن الانتقال هناك - أيضاً - بدون تصوير الملزوم، فالقول بذلك في أحدهما دون الآخر تحكم.

واختار أن الأولى أن يقال: بجواز إرادة المعنى الموضوع له في الكناية دون المجاز إذ لا بد فيه من قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له، وعلى هذا تكون الكناية قسماً ثالثاً لا تدخل في المجاز، ولا في الحقيقة.

قوله: ((والتعريض: لفظ استعمل في معناه ليُلوِّح بغيره)).

أقول: التعريض: هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي، ولا المجاز، بل يفهم المعنى من جانب اللفظ.

والعُرض - بالضم - هو الجانب، كذا ذكره ابن الأثير[2] في ((المثل السائر))[3].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): ((الشريف قدس الله روحه)).

(٢) هو نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد، الشيباني، الجزري، ضياء الدين، أبو الفتح كنيةً، انتهت إليه كتابة الإنشاء، والترسل أديب، كاتب من الوزراء له مؤلفات: منها المثل السائر في أدب الكاتب، والشاعر، والمعاني المخترعة في صناعة الإنشاء، وكنز البلاغة، وديوان رسائل، والوشي المرقوم في حل المنظوم، وتوفي ببغداد سنة (٦٣٧هـ).

راجع: مختصر دول الإسلام: ١٩/٢، مرآة الجنان: ٩٧/٤، وفيات الأعيان: ٢٠٨/٢، وبغية الوعاة: ص/٤٠٤، وشذرات الذهب: ١٨٨/٥.

(٣) راجع: المثل السائر له: ٧٥/٣.

ولما لم يستعمل اللفظ في المعنى المعرض به كأنه وقع اللفظ منحرفاً عنه، فكل منهما في جانب، بخلاف ما إذا استعمل فيه حقيقة أو مجازاً، فإنه يكون المعنى تلقاء اللفظ، وتجاهه.

وإذا علم: أن اللفظ ليس مستعملاً في المعنى المعرض به، وإنما يؤخذ المعنى من السياق، فيجوز أن يوجد التعريض، مع كل من الكناية، والمجاز، والحقيقة، كما لا يخفى[1].

ولنذكر مثالاً يقاس عليه، وهو قوله ﷺ: / ق(٤٦/أ من أ) «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»[2]، المعنى الأصلي: انحصار الإسلام، فيمن سلم المسلمون من لسانه، ويده. والمعنى المكني عنه - الذي هو المقصود من الحديث - هو انتفاء الإسلام عن المؤذي مطلقاً. والمعنى المعرض به - الذي هو المقصود من الكلام سياقاً - هو نفي الإسلام عن المؤذي المعين[3].

فتحرر: أن المجاز، والحقيقة، والكناية، إذا كان واحد منها مقصوداً من الكلام استعمالاً، لا ينافي أن يكون التعريض مقصوداً سياقاً.

---

(١) راجع: المصباح المنير: ٤٠٣/٢، والبرهان: ٣١١/٢، والطراز: ٣٨٠/١، والفوائد المشوق: ص/١٣٣، وتشنيف المسامع: ق(٤٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٣٣/١، وهمع الهوامع: ص/١٢٠.

(٢) راجع: صحيح البخاري: ١١/١، وصحيح مسلم: ٤٨/١.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «كما إذا كان بجانبك شخص معين يؤذي المسلمين، قلت: المسلم من سلم، إلى آخر الحديث».

وقول المصنف: «فهو - أي: التعريض - حقيقة أبداً». تقييده بالأبد حشو: إذ مقصوده الاحتراز عن الكناية على ما صُرح به في بعض شروحه[1].

والكناية لم [يقل][2] أحد: بأنها حقيقة في وقت دون وقت[3] حتى يحترز عنها، بل هي - دائماً - حقيقة على ما هو المشهور، أو واسطة بين المجاز، والحقيقة على ما تقدم تحقيقه.

ولو قال: حقيقة من كل وجه، لكان له وجه، كما لا يخفى.

---

(١) صرح بذلك الجلال المحلي في شرحه: ٣٣٥/١.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) قلت: هذا النفي من الشارح غير مسلم له رحمه الله، إذ قد قدمتُ في صدر المسألة: أن والد المصنف ذهب إلى أنها قد تكون حقيقة، وقد تكون مجازاً وتبعه المصنف، ولذلك قال الإمام السيوطي: «وقال السبكي - في كتابه الإغريض - في الفرق بين الكناية، والتعريض -: الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم معناه، فهي بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة، والتجوز في إرادة إفادة ما لم يوضع له، وقد لا يراد منها المعنى، بل يعبر بالملزوم عن اللازم، وهي حينئذ مجاز، ومن أمثلته: ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا ﴾[التوبة: ٨١]، فإنه لم يقصد إفادة ذلك لأنه معلوم، بل إفادة لازمه، وهو أنهم يردونها، ويجدون حرها إن لم يجاهدوا». الإتقان في علوم القرآن: ١٤٧/٣، وانظر الآيات البينات: ١٦٧/٢. مع أن قول الشارح - رحمه الله -: «بل هي حقيقة دائماً على ما هو المشهور». يتناقض، مع قوله: «والكناية لم يقل أحد بأنها حقيقة في وقت دون آخر». إذ القول المشهور يقابله قول غير مشهور، فليتأمل ذلك!

قوله: ((الحروف)).

أقول: ترك المصنف تعريف الحرف: إما لأنه معلوم في كتب النحو، أو لأن في تعريفه إشكالاً.

ونحن نذكر تعريفه، وما عليه من الإشكال، مع الجواب، ونزيد عليه أبحاثاً شريفة إن شاء الله تعالى.

فنقول: عرض بعض النحاة الحرف بأنه: لفظ لا يدل على معنى في نفسه، وبعضهم بأنه: لفظ يدل على معنى في غيره، وبعضهم بأنه: لفظ [لا يستقل](١) بالمفهومية، وهي متقاربة(٢).

فذهب الجمهور: إلى أن معنى هذه العبارة: هو أن الفعل، والاسم، والحرف لا يفيد المعنى [التركيبي](٣) إلا بذكر المتعلق(٤)، وأما المعنى

---

(١) في (أ): ((لا يستعمل)) والمثبت من (ب) أولى.

(٢) المراد بالحروف هنا حروف المعاني التي توصل معاني الأفعال إلى الأسماء وهي التي يحتاج إلى معرفتها الفقيه، ثم ذكر معها كثيراً من الأسماء لكثرة تداولها وأطلق على الجميع حروفاً تغليباً، أو لأنها أجزاء الكلام.

راجع: شرح المفصل لابن يعيش: ٢/٨، وشرح الكافية: ١/١١٨، وشرح ابن عقيل: ١/٢٤، وأوضح المسالك: ١/٢٠، وقطر الندى: ص/٣٦، وحاشية التفتازاني على المختصر: ١/١٨٥، والتعريفات: ص/٨٤، والبرهان: ١/١٨٤، وتشنيف المسامع: ق(٤٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٣٥، وهمع الهوامع: ص/١٢٠، ومنتهى الوصول: ص/٢٦.

(٣) سقط من (ب)، وأثبت بهامشها.

(٤) راجع: شرح المفصل لابن يعيش: ١/٢٠، وأوضح المسالك: ١/١١، وشرح ابن عقيل: ١/١٤، وقطر الندى: ص/٤٤.

الإفرادي، فالفعل، والاسم يستقلان بإفادته دون الحرف، إذ لفظة «من»، مثلاً: لا تدل على معنى بدون ذكر البصرة[١]، والكوفة[٢]، مثلاً.

ولما توجه السؤال: بأن كثيراً من الأسماء كذلك مثل: ذو، وفوق، [وعلى][٣]، وعن، والكاف، اسمين، فإنه لا فائدة فيها بدون ذكر المتعلق.

أجابوا: بأن اشتراط ذكر المتعلق في الحرف إنما هو بحسب الوضع، وأما في الأسماء المذكورة، ونظائرها، إنما هو بحسب اتفاق الاستعمال.

ولـمَّا لاح - على هذا الكلام - آثار الضعف - إذ الاشتراط في أحدهما وضعاً، والآخر استعمالاً تحكم لا يشهد لصحته عقل، ولا نقل - عدل عنه بعض المحققين[٤] تقصياً عن الإشكال المذكور، قال: «وضع اللفظ للمعنى قد يكون بخصوص اللفظ لخصوص المعنى، كما في الأعلام، وقد

---

(١) هما بصرتان: العظمى، وهي المشهورة بالعراق سميت بذلك: لأن أرضها فيها الحجارة الرخوة تضرب إلى البياض، وأما البصرة الأخرى فهي بالمغرب في أقصاه.
راجع: معجم البلدان: ١/٤٣٠، ومعجم ما استعجم: ١/٢٥٤، ومراصد الاطلاع: ١/٢٠١.

(٢) الكوفة - بالضم - المصر المشهور بأرض بابل من سواد العراق سميت بذلك لاستدارتها، أو لاجتماع الناس بها، أو بموضعها من الأرض إذ كل رملة يخالطها حصى تُسمى كوفة.
راجع: معجم ما استعجم: ٤/١١٤١، ومراصد الاطلاع: ٣/١١٨٧.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «المولى المحقق عضد الملة والدين هـ».
وراجع: شرحه على المختصر: ١/١٨٩.

يكون بخصوص اللفظ لعموم المعنى، كاللفظ الموضوع للمعنى الكلي نحو: رجل، وفرس، حتى إذا أطلق لفظ رجل على زيد بخصوصه يكون مجازاً.

وأما إذا أطلق من حيث عمومه، وأن زيداً مما صدقات ذلك المعنى العام يكون حقيقة».

وقد / ق(٤٨أ من ب) يكون اللفظ خاصاً، والمعنى كذلك، والوضع يكـــون عاماً، مثل: أسماء الإشارة وضمير الخطاب، والتكلم، والموصول، فيكون الوضع عاماً، واللفظ، والمعنى خاصين.

مـــثاله: لفظة «هذا» وضعت لكل مشار إليه منفرداً عن الآخر، بمعنى أنه لـــوحظ كل فرد لدى الوضع بخصوصه تحت مفهوم المشار إليه الكلي، فهذا المفهوم الكلي ليس موضوعاً له، كما في رجل، وفرس، بل هو الأمر الذي صار لأجله الوضع عاماً، فالموضوع له هو تلك الخصوصيات، التي تقع، مشاراً إليها.

إذا تقرر هذا. فنقول: الحرف من هذا القبيل: لأن لفظة «من» مثلاً، إنما وضـــعت لكل ابتداء بخصوصه: لأن لفظة «من» لو كان معناها الابتداء مطلقاً كانت اسماً، لا حرفاً، فهي موضوعة لكل ابتداء[1] / ق(٤٦/ب من أ) خاص على ما ذكرنا.

والابـــتداء - سواء كان في الذهن، أو في الخارج - لا يعقل بدون متعلقه: لأن الابتداء نسبة من النسب، فلا يتعين بدون المنسوب إليه، فلا بد في دلالة «من» على معناه من ملاحظة متعلقه ضرورة، بخلاف الاسم،

(١) آخر الورقة (٤٦/ب من أ).

والفعـــل؛ لأن الاســـم قد يكون المراد به الذات نحو رجل، وفرس، وقد يكون للنسبة مطلقاً كلفظ الابتداء، والانتهاء، وقد يكون للذات باعتبار النسبة نحو ذو، وفوق. والفعل يدل على نسبة الحدوث إلى موضوع ما.

فلفـــظ ((عن))، و((الكاف))، إذا أريد بهما تجاوز، وتشبيه مطلقاً من غـــير نظـــر إلى خـــصوصية، فهما اسمان، وإن أريدا بخصوصهما، فهما حرفان، ويعلم ذلك بالقرائن، كما في سائر الألفاظ المشتركة، فتأمل!

قوله: ((**أحدها: إذن**)).

أقـــول: من الحروف - الذي يتداولها الأصوليون - إذن[1]، وهي تكون جواباً، وجزاء، كما إذا قال لك صاحبك: لأزورنك، قلت له: إذن أكرمك، فقد أجبته، وجعلت مابعده جزاء لزيارته.

---

(١) ذهب الجمهور إلى أن إذن، حرف ناصب بسيط غير مركب من إذ، وأن، وقيل: إنها اسم، والأصل في إذن أكرمك، إذا جئتني أكرمك، ثم حذفت الجملة، وعوض التنوين عنها، وأضمرت أن، أما عند الوقف عليها تبدل نونها ألفاً عند الأكثر تشبيهاً لها بتنوين المنصوب، وروي عن المازني، والمبرد الوقف بالنون: لأنها كنون لن، وإن، ونتج عن ذلك الخلاف في كتابتها، فالجمهور يكتبونها بالألف، وكذا رسمت بالمصاحف، وذهب المازني، والمبرد إلى أنها تكتب بالنون، وذهب الفراء، وتبعه آخرون إلى أنها إن عملت كتبت بالألف، وإن لم تعمل كتبت بالنون للفرق بينها، وبين إذا، وهي تنصب المضارع بشرط تصديرها، واستقباله، واتصالهما، أو انفصالهما بالقسم، أو بلا النافية، وأجاز ابن عصفور الفصل بالظرف، وأجاز الكسائي وهشام ابن معاوية الفصل بمعمول الفعل، لكن الأول رجح النصب، والثاني رجح الرفع، وأجاز بعض آخر الفصل بالنداء، والدعاء. =

هـــذا كلام سيبويه[1]، فجعله بعض النحاة كلياً حيث وقع، وأول مـــا لم يكن من ذلك ظاهراً متى دخل في القاعدة الكلية، وجعله بعضهم أكثريّاً، وقد أشار إليه المصنف في المتن[2]، وهي ظاهرة في سبقية ماقبلها لما بعدها، به صرح كثير من النحاة.

الثاني - من الحروف المتداولة -: إنْ بالكسر، ومعناه الشرط نحو: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمـــران: ٣١]، والأصـــل في اســـتعمالها الشك، وعدم الوثوق بوقوع الشرط نحو: ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨].

وقـــد يُنَزَّل المحقق منـــزلة المشكوك فيه، فيستعمل فيه «أن» لنكتة نحـــو: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾ [الزخرف: ٥]، وهي أن صدور الإسراف عن العارف باقتدار الله سبحانه، وشدة ما أعده للمسرفين، ينبغي أن يكون على سبيل الندرة والشك.

وقد تأتي للنفي، وهي نظيرة «ما»، في النفي الحالي نحو: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠].

= راجع: الجنى الداني: ص/٣٦٧، ورصف المباني: ص/٦٢، والصاحبي: ص/١٤١، وشرح جمل الزجاج: ١٧٠/٢، ومغني اللبيب: ص/٣٠-٣٢، وأوضح المسالك: ١٦٩/٣، والإتقان: ١٥٢/٢، والمقتضب: ١٠/٢، ومعجم الأدوات النحوية: ص/٩-١٠.

(١) راجع: الكتاب له: ٤٨١/١.

(٢) ذكر المصنف بأن الشَّلَوْبين جعل كلام سيبويه كلياً، وأبا علي الفارسي جعله أكثرياً وقد تتمخض للجواب عنده.

وقد تأتي زائدة نحو: ما إن زيد قائم، ومعنى زيادتها: أنها إذا حذفت لم يختل أصل المعنى، لا أن لا فائدة لها أصلاً، إذ تفيد التأكيد قطعاً.

وكذلك جميع ما يقع في القرآن الكريم، والأحاديث مما يطلق عليه باصطلاح النحاة لفظ الزيادة من هذا القبيل، فليكن على خاطرك[1].

الثالث - من تلك الحروف -: أو، للشك نحو: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [المؤمنون: ١١٣].

وتـأتي للإبهام على السامع كقولك لصاحبك: لأعطينك هذا، أو ذاك، وأنت مضمر لأحدهما، معيناً.

وتقع للتخيير نحو: جالس العلماء، أو الأشراف.

وبمعنى الواو كما في بيت النابغة[2]:

ألا ليـتما هذا الحمامُ لنا   إلى حمامتنا أو نصفُه فقدِ[3]

---

(١) راجع: شرح المفصل لابن يعيش: ١١٢/٨، ومغني اللبيب: ص/٣٣، والإتقان: ١٦٧/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٣٦/١، وهمع الهوامع: ص/١٢١.

(٢) هو زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري شاعر جاهلي من أهل الحجاز، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ، فتقصده الشعراء لعرض أشعارها عليه، وله شعر كثير، جمع بعضه في ديوان صغير، ويعتبر من فحول الطبقة الأولى، وتوفي حوالى (١٨ قبل الهجرة).

راجع: الأغاني: ٣/١١-٤١، والعمدة لابن رشيق: ١٩/١، ومعجم الشعراء: ص/١٩١، ومقدمة ديوانه: ص/٥-٨.

(٣) أول البيت: قالت... إلخ، وهي من قصيدة مطلعها: يا دارمية بالعلياء، فالسند إلخ.

راجع: ديوانه: ص/٣٠-٣٥، وشرح أبيات سيبويه: ٢٦/١-٢٧.

على ما أنشده قطرب[1]، واستحسنه ابن جني لمجيء الواو صريحاً في بعض روايات البيت[2].

وللتنويع، والتقسيم: كما في قولهم - في حد الحكم -: بالاقتضاء، أو التخيير كما سبق، وعليه حمل الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [المائدة: ٣٣][3].

---

(١) هو محمد بن المستنير بن أحمد أبو علي النحوي اللغوي البصري تلميذ سيبويه له مؤلفات منها: معاني القرآن، وإعراب القرآن، وغريب القرآن، والاشتقاق، والأمثال، وغيرها وتوفي سنة (٢١٦هـ) وقيل غير ذلك.
راجع: طبقات النحويين للزبيدي: ص/١٦٧، والمعارف: ص/٥٤٣، ووفيات الأعيان: ٣٤٤/٢، وإنباه الرواة: ١٩٧/٢، وطبقات المفسرين: ٣٥٤/١، ونور القبس: ص/١٢٥.

(٢) راجع: الخصائص لابن جني: ٤٦٠/٢.

(٣) ومعنى حمل الإمام الشافعي «أو» في الآية على أنها للتقسيم، والتنويع أن قطاع الطُّرق تتنوع عقوباتهم بحسب ما ارتكبوه، فإذا قَتَلوا، وأخذوا المال قُتِلوا، وصُلِّبُوا، وإذا قَتَلُوا، و لم يأخذوا المال قُتِلوا، و لم يُصَلَّبوا، وإذا أخذوا المال، و لم يَقْتُلُوا قُطِعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا أخافوا السبيل، و لم يأخذوا مالاً نُفُوا من الأرض، وهذا هو مذهب ابن عباس، والحسن، وقتادة، وجماعة.
وذهب سعيد بن المسيب، ومجاهد، وعطاء، وإبراهيم النخعي وغيرهم إلى أنها على التخيير، وفي المسألة أقوال أخرى.
راجع: الأم: ١٣٩/٦، وشرح فتح القدير: ٩٩/٦، والمدونة الكبرى: ٢٩٨/٦، وأحكام القرآن لابن العربي: ٥٩٩/٢، والمغني للموفق: ٢٨٩/٨.

وبمعنى إلى نحو: لألزمنك، أو تعطيني حقي. وقيل: بمعنى إلا، أي: إلا أن تعطيني، فلا ألزمنك.

وللإضراب نحو قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ[1]/ ق(٤٨/ب من ب) أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧] أي: بل يزيدون.

وما نقله عن الحريري[2]: من أن «أو»، قد تأتي للتقريب نحو: ما أدري أسلَّم، أو وَدَّع، فهو راجع إلى الشك، لكن لا حقيقة، بل تجاهلاً[3].

---

(١) آخر الورقة (٤٨/ب من ب).

(٢) هو القاسم بن علي بن محمد بن عثمان أبو محمد الحريري البصري صاحب المقامات المشهورة، أحد أئمة الأدب، واللغة، ولم يكن له في فنه نظير في عصره، فاق أهل زمانه بالذكاء، والفصاحة، وكان غنياً كثير المال، وله مؤلفات منها: المقامات، وملحة الإعراب مع شرحها، وديوان شعر، ورسائل أخر، وتوفي سنة (٥١٦هـ) وقيل غير ذلك.

راجع: وفيات الأعيان: ٢٢٧/٣، ومرآة الجنان: ٢١٣/٣، وطبقات السبكي: ٢٦٦/٧، وإنباه الرواة: ٢٣/٣، والنجوم الزاهرة: ٢٢٥/٥، وشذرات الذهب: ٥٠/٤.

(٣) راجع معاني أو: تأويل مشكل القرآن: ص/٥٤٣، والكتاب: ٤٩٩/١، ٥٦٧-٥٦٩، والجنى الداني: ص/٢٢٧، ورصف المباني: ص/١٣١، والصاحبي: ص/١٢٧، والأزهية: ص/١١٥، ومغني اللبيب: ص/٨٧، والإتقان: ١٧٥/٢، ومعترك الأقران: ٦١٢/١، وكشف الأسرار: ١٤٣/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٠٥، وفواتح الرحموت: ٢٣٨/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٣٦/١، وتشنيف المسامع: ق(٤١/أ).

الـــرابع: أيْ، بسكون الياء للتفسير نحو: قدم، أي: تقدم، من قدم بمعـــنى تقـــدم / ق(٤٧/أ مـــن أ) لغة فيه، وقد عده صاحب المفتاح من حروف العطف(١)، وهي من حروف النداء عند جمهور النحاة(٢).

واختلف فيها، فقيل: للقريب، وعليه الأكثر، وقيل: للبعيد، وقيل: للمتوسط(٣).

قوله: «وبالتشديد للشرط».

أقـــول: ألحَـــقَ بحث أيّ المشددة، بأيْ المخففة، وإن كانت الأولى حرفاً، وهذه اسماً للمناسبة الصورية.

والمشددة تارة: تكون شرطاً نحو: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

واستفهاماً نحو: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

وموصـــولة نحو: ﴿لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: ٦٩]، وهي مبنية، موصولة حذف صدر صلتها، كما في الآية المذكورة(٤).

---

(١) راجع: مفتاح العلوم: ص/٥٧.

(٢) راجع: شرح المفصل لابن يعيش: ١١٨/٨، ومغني اللبيب: ص/١٠٦، وشرح ابن عقيل: ٢٥٥/٢، وأوضح المسالك: ٧٠/٣، ومعجم الأدوات النحوية: ص/٣٨.

(٣) راجع: المصادر السابقة، وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ص/١٧٩، وهمع الهوامع: ص/١٢٢.

(٤) وهي في الأوجه الثلاثة مُعْرَبة غير أنها في الوجه الثالث تبنى على الضم إذا حذف =

ودالة على معنى الكمال نحو: رأيت زيداً عالماً، أيّ عالم، أيْ[1] كاملاً في علمه.

وتقع حالاً عن المعرفة بالمعنى المذكور نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ [المائدة: ٤١، ٦٧]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [البقرة: ١٠٤، ١٨٣].

ومن الأسماء المتداولة بين الأصوليين تداول الحروف المذكورة «إذ» وهي موضوعة للظرفية في الزمان الماضي.

ولو ذكر المصنف الحروف على نسق واحد، ثم أردفها بالأسماء كان أولى من إيرادها مختلطة.

وتكون اسماً مجرداً نحو: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ [الأعراف: ٨٦] لكونه مفعولاً به ظاهراً.

= عائدها، وأضيفت كما في الآية المذكورة، وأعربها الأخفش، وغيره في هذه الحالة أيضاً، وخُرِّج عليه قراءة بعضهم بالنصب، وأول قراءة الضم على الحكاية، وأولها غيره على التعليق للفعل، وأولها الزمخشري على أنها خبر مبتدأ محذوف، وتقدير الكلام: لننــزعن بعض كل شيعة، فكأنه قيل: من هذا البعض، فقيل: هو الذي أشد.

راجع: المقتضب: ٢/٢٩٦، والكشاف: ٢/٥٢٠، ومغني اللبيب: ص/١٠٧، والإتقان: ٢/١٨٠، ومعجم الأدوات النحوية: ص/٤٠.

(١) وتعرب صفة للنكرة، كما أنها تضاف إلى نكرة كما في المثال المذكور.

وبدلاً من المفعول به نحو: ﴿ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ﴾ [المائدة: ٢٠].

وقد يضاف إليها اسم يدل على الزمان نحو: يومئذ، وحينئذ.

وتجيء للاستقبال عند بعض النحاة، وهو مختار المصنف نحو: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ۝٧٠ إِذِ ٱلْأَغْلَـٰلُ فِىٓ أَعْنَـٰقِهِمْ﴾ [غافر: ٧٠-٧١]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ [الزلزلة: ٤].

وأجاب الجمهور: بأن هذا ليس ناشئاً من لفظ إذ، بل لكونه واقعاً في كلام من صدقه مقطوع به، والمستقبل في كلامه بمنزلة الماضي.

وتستعمل تعليلاً نحو: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ﴾ [الزخرف: ٣٩]، وقوله: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَـٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١].

واختلف في كونها حرفاً حينئذ، أو ظرفاً، الأول مروي عن سيبويه، وقيل: ظرف، والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ، وهذا كلام باطل لا وجه له إذ لا معنى [لإذ][1] سوى التعليل في بعض المواطن، فالقول بأن التعليل ليس مستفاداً عنه، قول يأباه الطبع السليم.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت هامشها.

وتــرد للمفاجأة _ بعد بينا، وبينما - نحو: فبينما العسر إذا دارت مياسير[١] فهي حرف حينئذ، وهو مختار إمام النحو [سيبويه][٢].

وقيل: ظرف مكان، وقيل: ظرف زمان[٣].

قوله: «السابع: إذا للمفاجأة».

أقــول - من تلك الكلمات المتداولة -: إذا الفجائية، ويقع المبتدأ بعــدها دائماً نحو: إذا إنه عبد القفا واللهازم[٤]، ونحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِىَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٢٠]، واختلف فيها على ثلاثة مذاهب:

---

(١) صدر البيت:

اســتقدر الله خــيراً وارضينَّ به فبيــنما العسرُ إذ دارت مياسيرُ

وينسب هذا البيت لعتير بن لبيد العذري، وقيل: لنويفع بن لقيط الفقعسي، وقيل: لحريث بن جبلة، وقيل: غير ذلك.

راجع: الكتاب: ٢٥٨/٣، وعيون الأخبار: ٣٠٥/٢، وابن الشجري: ٢٠٧/٢، والمعمرين: ص/٤٠، وسمط اللآلئ: ٨٠٠/٢، ومغني اللبيب: ص/١١٥، وشرح شواهد المغني: ٢٤٤/١، وشذور الذهب: ص/١٢٦.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها. وراجع مختاره الكتاب: ١٥٨/٢.

(٣) راجع معاني إذ: المقتضب: ١٧٧/٣، والصاحبي: ص/١٤٠، ورصف المباني: ص/٥٩، والبرهان: ٢٠٧/٤، ومغني اللبيب: ص/١١١-١٢٠، ومعترك الأقران: ٥٧٦/١، والإتقان: ١٤٤/٢-١٤٧، ومعجم الأدوات النحوية: ص١٣-١٤.

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «أوله: وكنت أرى زيداً كما قيل سيداً».

وهذا البيت من شواهد سيبويه، ولم ينسب إلى قائل معلوم قال سيبويه: «وسمعت رجلاً من العرب ينشد هذا البيت كما أخبرك به». ثم ذكره. =

الأول: أنها حرف، وهو المختار عند الأخفش، وابن مالك[1]، ورجح بأن المفاجأة معنى من المعاني كالاستفهام، والنفي، والشرط، والأصل في المعاني أن تؤدى بالحروف.

وقيل: ظرف مكان، وإليه ذهب المبرد[2]، ومن تبعه.

وقيل: ظرف زمان، وإليه ذهب صاحب الكشاف[3]، وابن الحاجب.

= الكتاب: ١٤٤/٣، وراجع: المقتضب: ٣٥١/٢، وشرح المفصل لابن يعيش: ٩٧/٤، والأشموني: ٢٧٦/١، وشرح الشذور: ص/٢٠٧، وخزانة الأدب: ٣٠٣/٤.

(١) هو محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني أبو عبد الله جمال الدين أحد أئمة اللغة، ولد في جيان من الأندلس سنة (٦٠٠هـ)، وانتقل إلى دمشق، من مؤلفاته: الألفية، والكافية الشافية، ولامية الأفعال، وإيجاز التعريف، والتسهيل، وغيرها، وتوفي بدمشق سنة (٦٧٢هـ).

راجع: الوافي: ٣٥٩/٣، ووفوات الوفيات: ٤٠٧/٣، وغاية النهاية: ١٨٠/٢، ونفح الطيب: ٢٢٢/٢، وبغية الوعاة: ١٣٠/١، ودائرة المعارف الإسلامية: ٦٧٤/١، والأعلام: ١١١/٧.

(٢) هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي البصري أبو العباس المبرد، إمام النحو، واللغة، أشهر مؤلفاته: الكامل، والروضة، والمقتضب، ومعاني القرآن، وإعراب القرآن، والاشتقاق، وتوفي سنة (٢٨٥هـ) وقيل غير ذلك.

راجع: طبقات النحويين للزبيدي: ص/١٠١، ووفيات الأعيان: ٤٤١/٣، ومعجم الأدباء: ١١١/١٩، وإنباه الرواة: ٢٤١/٣، والمنتظم: ٩/٦، ونور القبس: ص٣٢٤، وطبقات المفسرين: ٢٦٧/٢، وبغية الوعاة: ٢٦٩/١، وشذرات الذهب: ١٩٠/٢.

(٣) راجع: المفصل مع شرحه لابن يعيش: ٩٧/٤.

وتستعمل في الاستقبال ظرفاً، مضمناً فيه معنى الشرط نحو: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ﴾ [الإنسان: ٢٠].

أو مجرداً عن الشرط نحو: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴾ [الليل: ١] لعدم الجواب.

واعلم أنها في الشرط عكس إن: لأنها تستعمل في محقق الوقوع نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ﴾ [الأعراف: ١٣١] لَمَّا كانت الحسنة، وهي الخصب[1] / ق(٤٧/ب من أ) والرخاء، والعافية غالباً أتى بلفظ إذا، ولما كان القحط، والمرض قليلاً أتى / ق(٤٩/أ من ب) بإن في السيئة.

وقد تستعمل في الماضي نادراً نحو: ﴿ وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا ﴾ [الجمعة: ١١] لنزول الآية بعد وقوع القصة.

وترد للحال - أيضاً - نحو: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴾ [النجم: ١].

قيل[2]: علامة كونها للحال وقوعها بعد القَسَم لأنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفاً لفعل القسم؛ لأنه إنشاء لا إخبار عن قسم ثان، لأن قسمه سبحانه قديم، ولا يكون المحذوف حالاً لأن الحال، والاستقبال متنافيان. وليس بشيء، أما أولاً: فلأنه لا يلزم من كونها استقبالية تعلقها

---

(١) آخر الورقة (٤٧/ب من أ).

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «قائله الزركشي». وراجع: تشنيف المسامع: ق(٤٢/أ).

بفعل القسم إذ يصح أن يكون بدلاً عن المقسم به، فيكون معنى الكلام أقسم بالليل لا مطلقاً، بل بوقت غشيانه، وطمسه آثار النهار، وإزالته الأنوار الساطعة، الشاملة للجو، والبر، والبحر، فإنه من الآيات الباهرات الدالة على القدرة القاهرة، ومثله يقسم به لا مطلق الليل، أو يقدر مضاف قبل الليل، أي: وعظمة الليل وقت غشيانه.

وكذلك القسم بالنجم حين سقوطه إذ يدل على أنه مقهور تحت القدرة ليس له اختيار في حركاته، ومثل [ذلك][1] الجرم النير العظيم بعد كونه تجتليه أبصار الناظرين يصير مفقوداً كأن لم يكن شيئاً مذكوراً آية لاتخفى على أحد، فيلائم أن يكون مُقْسَماً به.

وأما **ثانياً**: فلأنه علل عدم الجواز بقوله: فلأن قَسَمه تعالى قديم، وإذا كان قَسَمه قديماً، فقد وقع فيما فَرَّ منه: لأنه يكون «إذا» مستقبلاً [قطعاً][2] لحدوث الأزمان، والأوقات، والنجم، بل جميع الكائنات ماعدا الذات، والصفات، على أنك، وإن جعلت «إذا» للحال، فالإشكال باق: لأن قَسَمه لم يقع وقت غشيان الليل، فلا يصح الكلام إلا بأحد التقديرين على ما ذكرنا، وكون المُقْسَم به مستقبلاً، والقسم قديماً لا مانع منه لقوله: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ﴾ [الحجر: ٧٢]، وقوله: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الشمس: ١].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت هامشها.

(٢) سقط من (ب) وأثبت هامشها.

وأما **ثالثاً**: فلأن الحال، والاستقبال لا تنافي بينهما، وإنما التبس عليه الحال الذي هو قسيم الماضي، والمستقبل المذكور في علم الصرف بالحال المذكـــور في علم النحو، أعني ما يُبيِّن هيئة الفاعل، أو المفعول به، وهذه الحال تجتمع، مع الماضي، والحال، والمستقبل، بل تكون جملة اسمية.

والحاصـــل: أن هذا الحال لفظ يبين هيئة الفاعل، أو المفعول به قَيْد للعامـــل، والحال الذي ينافي الاستقبال أجزاء من أواخر الماضي، وأوائل المستقبل [وعدم جواز كونه حالاً صحيح لا لما توهمه، بل لأن الحال قيد للفعـــل العامـــل، فيكون المعنى على وقوع القسم في ذلك الوقت، وهو فاسد][1].

قوله: «الثامن: الباء للإلصاق حقيقة، ومجازاً».

أقـــول: الباء تستعمل لمعان كثيرة عَدَّ المصنف منها جملة: فالأول: الإلصاق نحو: به عيب، وربما أطلق الإلصاق مجازاً نحو: مررت بزيد، أي: بقربه إذ لا لصوق بزيد.

والثاني: [التعدية نحو: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧].

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت هامشها.

وراجع معاني إذا: البرهان للزركشي: ١٩٠/٤، والجنى الداني: ص/٣٦٧، والصاحبي: ص/١٣٩، والأزهية: ص/٢١١، ورصف المباني: ص/٦١، ومغني اللبيب: ص/١٢٠-١٣٧، والإتقان: ١٤٧/٢، وكشف الأسرار: ١٩٣/٢، ومعترك الأقران: ٥٨٠/١، وفواتح الرحموت: ٢٤٨/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٤١/١.

والفـــرق بين ذهب به، وأذهبه: أن الأول يفيد أنه لم يبق منه شيء بخلاف الثاني][1]، فإنه ليس كذلك، فالباء أبلغ، ذكره في الكشاف[2].

الثالث: الاستعانة نحو: كتبت بالقلم.

الرابع: المصاحبة نحو: ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ ﴾ [الزمر: ٣٣].

والبدلية نحو: قول عمر[3]: «مايسرني لو أن لي بها الدنيا وما فيها»، قاله حين استأذن رسول الله في العمرة، فقال له: «لا تنسنا من دعائك يا أُخَيَّ»[4].

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بالهامش.

(٢) راجع: الكشاف: ١/١٩٩.

(٣) هو الفاروق عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي أبو حفص ثاني الخلفاء الراشدين، وأحد المبشرين بالجنة، والفقهاء العاملين، أول من سمي بأمير المؤمنين، وأول من دون الدواوين، وأول من اتخذ التأريخ الهجري، أسلم سنة ست من البعثة، فأعز الله به الإسلام، وكان شديداً في الحق، وهاجر جهاراً، ونزل الوحي في عدة وقائع مصدقاً له، وفتح الله في خلافته عدة أمصار، ومناقبه كثيرة، واستشهد رضي الله عنه في آخر سنة (٢٣هـ).
راجع: الإصابة: ٢/٥١٨، والاستيعاب: ٢/٤٥٨، وصفة الصفوة: ١/٢٦٨، والعقد الثمين: ٦/٢٩١، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢/٣، وتاريخ الخلفاء للسيوطي: ص/١٠٨.

(٤) وفي رواية: «يا أخي أشركنا في دعائك»، فقال عمر: ما أحب أن لي بها ما طلعت عليه الشمس لقوله: يا أخي. والحديث رواه أحمد، والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح وابن ماجه.
راجع: المسند: ١/٢٩، ٢/٥٩، وسنن الترمذي: ٥/٥٥٩-٥٦٠، وسنن ابن ماجه: ٢/٢١١، والتحفة: ١٠/٧-٨.

الخامس: المقابلة نحو: بعته بألف.

السادس: المجاورة نحو: / ق(٤٨/أ من أ) سألت بزيد، أي: عنه.

والاستعلاء نحو: قام بالسطح، أي: عليه.

والقسم نحو: بالله لأفعلن كذا.

والغاية نحو: أحسن بي، أي: إليّ.

والتوكيد - وهي الزائدة - نحو: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨][1].

وقد تقع للتبعيض نحو مسحت بالمنديل، عند بعض النحاة، كالأصمعي، وأبي عليّ وابن مالك.

التاسع: «بل للعطف، والإضراب».

أقـــول: من الحروف المتداولة كلمة بل، وهي تشتمل على العطف، وهو معلوم، والإضراب، وهو صرف الحكم عن المتبوع إلى التابع، ويبقى المتـــبوع كالمسكوت عنه سواء كان الكلام موجباً نحو: جاءني زيد، بل عمرو، أو منفياً نحو: ما جاءني زيد، بل عمرو، وهذا على رأي الجمهور.

---

(١) وانظر معاني الباء: تأويل مشكل القرآن: ص/٥٦٨، والبرهان للزركشي: ٢٥٢/٤، والإشارة إلى الإيجاز: ص/٣٦، ومغني اللبيب: ص/١٣٧-١٥٠، والفوائد المشوق: ص/٤١، وأوضح المسالك: ١٣٥/٢-١٣٦، والقواعد لابن اللحام: ص/١٤٠، والإتقان: ١٨٢/٢-١٨٥، والجنى الداني: ص/٣٦، والأزهية: ص/٢٩٤، ورصف المباني: ص/١٤٢، والمفصل: ص/٢٨٥، والمسودة: ص/٣٥٦، وفواتح الرحموت: ٢٤٢/١.

وقيل: تفيد في النفي عدم الحكم في المتبوع قطعاً [عند الجمهور][1]، والمـــراد بالحكم الثابت [للتابع][2] في النفي: هو الثبوت كالمجيء مثلاً في قولك:

ماجاءني زيد، بل عمرو، أي: جاء عمرو.

واستشكله بعض[3] الأفاضل: بأنه لا صرف عن المتبوع لا للإثبات، ولا للنفي.

أمـــا الإثـــبات: فلأن الكلام[4] / ق(٤٩/ب من ب) نفي، وأما النفي: فـــلأن الحكـــم الـــثابت للتابع هو المجيء وليس مسنداً إلى المتبوع، فلا يوجد صرف الحكم على مذهبهم، وإنما يصح على مذهب المبرد: لأن مذهبه ثبوت الحكم الذي هو النفي للتابع، وصرف النفي عن المتبوع صحيح[5].

[ويمكن أن يجاب - من طرف الجمهور -: بأن الحكم المثبت لتابع هـــو المصروف عن المتبوع، وتقدير الكلام صرف الحكم الذي ورد عليه النفي، وهو المجيء مثلاً، إذ النفي أداة ترد على الإيجاب][6].

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) في (ب): «التابع» والمثبت من (أ) أولى.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «هو العلامة التفتازاني قدس الله روحه هـــ». وراجع: التلويح على التوضيح: ١٠٦/١.

(٤) آخر الورقة (٤٩/ب من ب).

(٥) راجع: المقتضب: ١٢/١، ٢٩٨/٤.

(٦) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

وفي عبارة الشيخ ابن الحاجب: أن الحكم على الأول كان خطأ[1]، فحكم بعض الأفاضل المذكور آنفاً: بأن مذهبه عدم المجيء في المتبوع قطعاً في قولك: جاءني زيد، وعمرو. قلت: عبارة الشيخ يجب تأويلها: بأن مراده: أن المقصود لما كان الإخبار عن التابع، والمتبوع لم يكن مقصوداً بالإخبار، فالتعرض له غلط من المتكلم.

وإنما قلنا: يجب تأويله: لأن القول: بأن المجيء منتف عن المتبوع لم يقل به أحد، ولايدل عليه كلامه صريحاً، ولا دلالة للفظ عليه، وصاحب المفتاح سَوَّى بين مذهب الجمهور، والمبرد في النفي، قال: «وما جاءني بكر، بل خالد، لإفادة مجيء خالد تارة، ولا مجيئه أخرى»[2].

وتحقيق معنى بل على ما شرحناه من نفائس الأبحاث.

ثم حاصل كلام المصنف: أن الإضراب نوعان:

الأول: لإبطال ما تليه، ومُثّل في بعض الشروح[3] بقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ [المؤمنون: ٧٠]، وهذا - في التحقيق - هو القسم الذي بعد النفي: لأن قولهم: ﴿بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ أرادوا به نفي حقيقة ما جاء به، إطلاقاً للملزوم، وإرادة اللازم، إذ الجنون يقتضي عدم الإرادة في الأفعال، وعدم الفرق بين الحسن، والقبيح، فالمجيء بالحق عنه بمراحل.

---

(١) راجع: شرح الكافية: ١/١٢٧.

(٢) راجع: مفتاح العلوم للسكاكي: ص/٥٨.

(٣) مراده في المحلي على جمع الجوامع: ١/٣٤٤.

الثاني: هو الانتقال من غرض إلى غرض آخر نحو: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۝٦٢ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِى غَمْرَةٍ مِّنْ هَٰذَا﴾ [المؤمنون: ٦٢-٦٣]، وهذا - [أيضاً][1] عائد إلى النفي إذ الكفار كانوا يزعمون: أن لاحشر، ولا نشر، فرد عليهم بأن الأمر ليس كما تزعمون، نحن نضبط أحوالكم، لسنا عنكم غافلين، بل أنتم الغافلون الذين قصر فكرهم على الحطام الفاني[2].

قوله: «العاشر: بيد».

أقول: من تلك الكلمات المتداولة لفظة بيد، وهي تأتي بمعنى غير، كذا ذكر في بعض كتب اللغة[3].

وتكون علة نحو: «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش»[4] أي: لأني من قريش، وهذا فيه نظر قوي، وهو أن كونه

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع معاني بل: تأويل مشكل القرآن: ص/٥٣٦، الصاحبي: ص/١٤٥، الجنى الداني: ص/٢٣٥، ورصف المباني: ص/١٥٣-١٥٧، والأزهية: ص/٢٢٨-٢٣١، ومغني اللبيب: ص/١٥١-١٥٣، ومعترك الأقران: ١/٦٣٧، والبرهان في علوم القرآن: ٤/٢٥٨، والإتقان: ٢/١٨٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٠٩، وكشف الأسرار: ٢/١٣٥، وتشنيف المسامع: ق(٤٣/ب)، وهمع الهوامع: ص/١٢٧-١٢٨.

(٣) راجع: مغني اللبيب: ص/١٥٥-١٥٦.

(٤) ذكر العجلوني عن غيره أن معناه صحيح، لكن لا أصل له، كما قاله ابن كثير، وغيره من الحفاظ، وأورده أصحاب الغريب، ولا يعرف له سند، وذكر بأنه روي مرسلاً عند ابن سعد، ورواه الطبراني عن أبي سعيد الخدري، ثم حَكَى انتقاد السيوطي للجلال المحلي، ولشيخ الإسلام زكريا الأنصاري حيث ذكراه بدون بيان حاله.
راجع: كشف الخفاء: ١/٢٣٢، وأسنى المطالب: ص/٧٢.

مـــن قريش لا يقتضي أن يكون أفصح من قريش[1]. / ق(٤٨/ب من أ) والحق: أنه من قبيل المدح بما يشبه الذم، وهو نوع من المحسنات البديعية، كما في الحديث: أن جارية[2] عائشة[3] رضي الله عنها - حين سألها النبي ﷺ عن أخبار عائشة - فقالت: «لا عيب فيها غير أنها جارية حديثة سن تنام عن عجين أهلها، فتأكله الداجن»[4].

---

(١) آخر الورقة (٤٨/ب من أ).

(٢) هي بريرة بنت صفوان مولاة عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهم جميعاً، صحابية، ولها أحاديث، روى لها النسائي، وكانت تخدم عائشة قبل أن تشتريها، ثم اشترتها، وأعتقتها، وكان زوجها مولى، فخيرها رسول الله ﷺ، فاختارت فراقه، فاشتد عليه فراقها، فكان يتبعها باكياً حتى تعجب من حاله النبي ﷺ، وأشار عليها بالرجوع فأبت.
راجع: أسد الغابة: ٣٩/٧، والإصابة: ٢٥١/٤، وتهذيب الأسماء واللغات: ٣٣٢/٢.

(٣) هي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق، أسلمت، وهي صغيرة، وتزوجها رسول الله ﷺ قبل الهجرة، وبنى بها بعد الهجرة، وكناها رسول الله ﷺ بابن أختها عبد الله بن الزبير، وهي من المكثرين من الرواية ولها فضائل كثيرة، ومناقب معروفة، علماً، وفقهاً، وزهداً، وفضلاً، وتوفيت سنة (٥٧هـ) بالمدينة.
راجع: الاستيعاب: ٣٥٦/٤، والإصابة: ٣٥٩/٤، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٤٧، وتهذيب الأسماء واللغات: ٣٥٢/٢.

(٤) ورد هذا في قصة الإفك، وفيها: «فدعا رسول الله ﷺ بريرة، فقال: «أي بريرة، هل رأيت من شيء يريبك من عائشة؟» قالت - له - بريرة: والذي بعثك بالحق إن رأيت عليها أمراً - قط - أغمصه عليها أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام عن عجين أهلها، فتأتي الداجن، فتأكله...» إلخ هذا لفظ مسلم.
راجع: صحيح البخاري: ١٣٥/٦، وصحيح مسلم: ١١٥/٨، والمسند للإمام أحمد: ١٩٦/٦.

وقول النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب[١]

[ولنا - في مدح السلطان المعظم سيد الغزاة صاحب الروم، فاتح القسطنطينية نصره الله - شعر:

هو الشمس إلا أنه الليث باسلا ... هو البحر إلا أنه مالك البر[٢]

فرجع إلى معنى الغير، وإليه ذهب جمهور المتأخرين[٣].

قوله: «الحادي عشر: ثم».

أقول: ثم في العطف تفيد التشريك في الإعراب، أو الحكم، مع التراخي في الزمان، والرتبة.

والمصنف قيد المهلة بالأصح، والترتيب بمخالفة العبادي[٤].

---

(١) راجع: ديوانه: ص/١٥، والكتاب: ١/٣٦٧، ومغني اللبيب: ص/١٥٥، والخزانة: ٢/٩.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(٤٤/أ)، وهمع الهوامع: ص/١٢٨، ومعجم الأدوات النحوية: ص/٥١.

(٤) هو أبو عاصم محمد بن أحمد بن عبد الله العبَّادي الهروي الإمام الجليل القاضي، كان بحراً في العلم، حافظاً للمذهب، معروفاً بغموض العبارة حباً لاستعمال الذهن الثاقب، ويعتبر من أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي، مناظراً، دقيق النظر، فقيهاً، محدثاً، انتفع به الكثير، وصنف كتباً عديدة منها: أدب القضاء، وطبقات الفقهاء، والرد على القاضي السمعاني، والمبسوط، وكتاب الأطعمة، والزيادات والهادي، وغيرها، وتوفي سنة (٤٥٨هـ). =

وشبهة الفريقين - في نفي المهلة، والترتيب -: أشياء [ما ولّت][1] عند الجمهور نحو قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦]، ولاشك: أن الجعل قبل خلق سائر المخلوقات، فلا ترتيب، وحيث لا ترتيب لا مهلة بالطريق الأولى.

الجواب: أن معنى الآية أنه تعالى خلقكم من نفس واحدة، وكأنه قيل: كيف كان بدأ الخلق؟، أجاب: بأنه خلقها، ثم جعل منها زوجها، ثم ذرأكم على التعاقب على ما تشاهدون الآن بينكم أمة بعد أمة، فلفظ «ثم» عاطفة، جعل على خلق المقدر صفة للنفس، فهي على الترتيب، والمهلة.

= راجع: طبقات السبكي: ١٠٤/٤، ووفيات الأعيان: ٣٥١/٣، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٤٩/٢، وطبقات ابن هداية الله: ص/١٦١، وشذرات الذهب: ٣٠٦/٣.

أما مخالفة العبادي التي نقلها المصنف تبعاً لأبيه، فيرى الزركشي أن هذا النقل عن العبادي غلط، وإنما قاله العبادي في بعض التراكيب الخاصة كقول القائل: «وقفتُ هذه الضيعة على أولادي، ثم على أولاد أولادي بطناً بعد بطن». لا مطلقاً كما لو قال: وقفت على أولادي، ثم على أولاد أولادي. واقتصر عليه فهو في هذا مع الجمهور، وإنما خالفهم فيما أضيف إلى عبارة: بطن بعد بطن. المقتضي للجمع عنده. قلت: غير أني وجدت المصنف في «الطبقات» ذكر أن والده رجع وتوقف في ثبوت مخالفة العبادي للجمهور في إفادتها الترتيب، وأنه لم يجده في كلام العبادي وإن صح عنه ذلك في المثال المذكور سابقاً يقتصر عليها فقط، وهو معنى ما قاله الزركشي سابقاً، ثم قال المصنف: «وأما إنكار أن ثم للترتيب مطلقاً فيحل أبو عاصم عنه، فإن ذلك مما لا خلاف فيه بين النحاة، والأدباء، والأصوليين، والفقهاء، بل هو من المعلوم باللغة بالضرورة» والطبقات الكبرى: ١١٠/٤.

(١) في (أ، ب): «ما ولة».

هــذا تحقيق الجواب على الوجه المرضي، وبعض الشارحين[١] لما لم يــصل إلى هذا التدقيق فاضطرب، وأجاب - أولاً -: بأن ثم بمعنى الواو، وثانياً: بأنها للترتيب الذكري[٢].

قوله: «الثاني عشر: حتى لانتهاء الغاية غالباً».

أقول: حتى مثل: ثم في الترتيب، والمهلة، مع زيادات أخرى:

الأول: أن المعتــبر في حــتى تــرتب أجزاء ما قبلها ذهناً [من الأضعف إلى الأقوى، أو بالعكس، ولا يعتبر الترتيب الخارجي لجواز ملابسة الفعل لما بعدها قبل ملابسة الأجزاء الأخر نحو: مات كل أب لي حتى آدم، أو في أثنائها نحو: مات الناس حتى الأنبياء، أو في زمان واحد نحو: جاءني القوم حتى خالد، إذا جاؤوا معاً، والخالد أضعفهم، أو أقواهم.

وينــصب الفعل بعدها تارة نحو: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]][٣].

---

(١) جاء في هامش (أ): «المحلي». راجع: شرحه على جمع الجوامع: ١/٣٤٥.

(٢) راجع معاني ثم: الجنى الداني: ص/٤٢٦، ورصف المباني: ص/١٧٣، والصاحبي: ص/١٤٨، والمفصل: ص/٣٠٤، والإشارة إلى الإيجاز: ص/٣٥، ومغني اللبيب: ص/١٥٨-١٦٢، والبرهان في علوم القرآن: ٤/٢٦٦-٢٧٠، والإتقان: ٢/١٨٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٠١، والمسودة: ص/٣٥٦.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

وتكون ابتدائية، تقع بعدها الجملة الاسمية نحو قوله:

فما زالت القتلى تمج دماؤها

بدجلة حتى ماء دجلة / ق(٥٠/أ من ب) أشكل[1]

والفعلية المضارعية نحو: ﴿حَتَّىٰ يَقُولُ ٱلرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢١٤] بالرفع، وهي للحال حينئذ، فيكون مابعدها كلاماً مستقلاً، مسبباً عما قبلها، ولذلك امتنع أن تقول: كان سيري حتى أدخلها، بالرفع: لأن كان الناقصة تبقى بلا خبر لانقطاع مابعدها عما قبلها لاستقلاله.

وكذلك امتنع: أسِرتَ حتى تدخلها الآن، الأول: يجب أن يكون سبباً للثاني في الابتدائية، ولا يصح الأول أن يكون سبباً لكونه مشكوكاً فيه، ولهذا دخله الاستفهام، ولو حملت كان على التامة صح الكلام في المسألة الأولى.

وقد تجيء للتعليل نحو: أسلم حتى تدخل الجنة أي لتدخل.

وتكون للاستثناء نادراً.

---

(١) الأشكل: هو الأبيض الذي تخالطه الحمرة من أشكل عليَّ الأمر إذا اختلط.
والبيت لجرير من قصيدة يهجو بها الأخطل.
راجع: اللسان: ١٣/٣٨٠، وديوان جرير: ص/٣٤٤، ومغني اللبيب: ص/١٧٣، وخزانة الأدب: ٤/١٤٢.

واعلـــم: أن أصل معنى حتى: هي الغاية، فتحمل على الغاية مهما أمكـــن، فـــإذا تعذر تحمل على غيرها[١] / ق(٤٩/أ من أ) مجازاً بحسب القرائن.

قوله: «الثالث عشر: رب للتكثير».

أقـــول: من الكلمات المتداولة لفظ: رب، وهي جارَّة، ولها صدر الكلام: لأنها لإنشاء معنى التقليل عند الجمهور.

وقـــد صرحوا: بأنها نقيضة كم الخبرية التي هي لإنشاء التكثير، أو موضوعة للتكثير، وهو مذهب بعض النحاة.

وليس لهم - في ذلك - دليل، إلا أنهم رأوا ظاهر قوله تعالى: ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ﴾ [الحجـــر: ٢]، إذ وَدَّ - أنهـــم [يوم القيامة][٢] كونهم مسلمين في الدنيا - كثير بلا ريب، فيكون حقيقة فيه.

الجواب: أنها في الآية المذكورة للتقليل: لأنهم مستغرقون في العذاب، مدهوشون، فزعاً حانت منهم إفاقة، فتمنوا الإسلام.

---

(١) راجع معاني حتى: الأزهية: ص/٢٢٣، والجنى الداني: ص/٥٤٢-٥٥٨، ورصف المباني: ص/١٨٠-١٨٥، والصاحبي: ص/١٥٠، وتسهيل الفوائد: ص/١٤٦، والبرهان في علوم القرآن: ٢٧٢/٤، والإتقان: ١٩٢/٢، ومغني اللبيب: ص/١٣١-١٣٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٠٢، وكشف الأسرار: ١٦٠/٢، وفواتح الرحموت: ٢٤٠/١.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

وقـــيل: معـــنى التقليل فيها: أنهم لو كانوا يودون الإسلام في الدار الآخرة مرة كان الإسراع إلى الدين، والإيمان واجباً عليهم، فكيف، وهم يودونه كل لحة[١].

ومن أحكامها: أن مدخولها نكرة، موصوفة، أو ضمير مبهم.

ولها أبحاث أخر مذكورة في كتب النحو، فلتطلب هناك.

قوله: ((الرابع عشر: على)).

أقول: من تلك الكلمات المتداولة، كلمة على، وهي حرف وضع للاستعلاء مطلقاً، حسياً نحو: زيد على الفرس، أو عقلياً نحو: لزيد على عمرو دين.

وقـــد تكون اسماً نحو: من عليه في قوله: ((غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها))[٢].

---

(١) والمذهب الثالث: أنها ترد للتقليل، وللتكثير على السواء، فتكون من الأضداد وهو قول الفارسي، ومقتضى كلام المصنف يرجحه.

واختار ابن مالك، وابن هشام أنها في جانب التكثير أرجح كثيرة، والتقليل نادر، وقيل: هي للتكثير في مواضع المباهات، والافتخار، وللتقليل فيما عداه، وقيل: إنها حرف إثبات لم توضع لتقليل، ولا تكثير، وإنما يستفاد ذلك من القرائن، واختاره أبو حيان، وقيل: إنها للتقليل غالباً، وللتكثير نادراً وهو اختيار السيوطي.

راجع: المفصل مع شرحه لابن يعيش: ٢٦/٨، وأوضح المسالك: ١٤٤/٢، ومغني اللبيب: ص/١٧٩-١٨٤، والإتقان: ١٩٦/٢-١٩٧، وتشنيف المسامع: ق(٤٥/أ) والمحلي على جمع الجوامع: ٣٤٦/١، وهمع الهوامع: ص/١٣١.

(٢) هذا صدر بيت لمزاحم العقيلي يصف فيه القطا، والبيت كاملاً هكذا:

غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها   تـــصلّ وعن قيض ببيداء مجهل =

فهي حقيقة في الحرفية، فلا يحتاج استعمالها حرفاً إلى قرينة، بخلاف ما إذا كانت اسماً، فإنه يحتاج إلى قرينة نحو دخول حرف الجر عليها، ولو قدم المصنف كونها حرفاً على كونها اسماً كان أولى، كما لا يخفى[١].

وتكون للمصاحبة نحو: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البقرة: ١٧٧]، أي: مع حبه.

والمجاورة نحو: رضي عليه، أي: عنه.

والتعليل نحو: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وتكون ظرفاً، وزائدة، وتكون للاستدراك[٢].

= راجع: الاقتضاب: ص/٤٢٨، وشرح ابن عقيل: ٢٤٣/١، ومغني اللبيب: ص/١٩٤، ولسان العرب: ٣٨٣/١١، وشرح أبيات المغني: ٢٦٧/٣، وشرح شواهد المغني: ٤٢٦/١، وشرح شواهد شروح الألفية للعيني: ٢٢٦/٢، وخزانة الأدب: ٢٥٣/٤، وشرح شواهد ابن عقيل: ص/١٥٠.

(١) لأنه الأصل في استعمالها، فلا يحتاج إلى قرينة، عكس الاسمية.

(٢) مثال الظرفية قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: في ملك سليمان.

ومثلوا للزائدة بقوله ﷺ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه» أي: من حلف يميناً.

راجع: صحيح البخاري: ١٥٩/٨، وصحيح مسلم: ٨٢/٥، ومسند أحمد: ٢٥٦/٤، وسنن الدارمي: ١٨٦/٢.

ومثال الاستدراكية قولهم: فلان لا يدخل الجنة لسوء صنعه على أنه لا ييأس من رحمة الله، أي: لكنه لا ييأس. =

وأما لفظ: علا فِعْلاً ماضياً، فليس من المادة المذكورة، إذ يكتب هذا بالألف، والأول بالياء، فهما متمايزان كتابة، كما امتازا معنى.

قوله: «الخامس عشر: الفاء للترتيب».

أقول: من تلك الحروف المتداولة لفظ: الفاء، وهي عاطفة معناها الترتيب بلا مهلة نحو: جاء زيد فعمرو.

ثم قول المصنف: والتعقيب في كل شيء بحسبه، إشارة إلى جواب سؤال مشهور، وهو أن القول: بأن الفاء للترتيب بلا مهلة قد لا يطرد، بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣].

ولا شك: أن اخضرار الأرض متراخ عن نزول المطر.

وكذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون: ١٤]، وأمثال ذلك كثيرة في كلام العرب.

أجاب: بأن التعقيب أمر نسبي يختلف باختلاف الأمور المترتبة عظماً، وحقارة.

= راجع معاني «على»: الجنى الداني: ص/٤٧٠، ومغني اللبيب: ص/١٨٩، ورصف المباني: ص/٣٧١، والصاحبي: ص/١٥٦، والإشارة إلى الإيجاز: ص/٣٤، تأويل مشكل القرآن: ص/٥٧٣، والبرهان في علوم القرآن: ٢٨٤/٤، والإتقان: ٢٠١/٢، وكشف الأسرار: ١٧٣/٢، وفواتح الرحموت: ٢٤٣/١.

ولا شك: أن إحياء الأرض [الميتة][١] بعد استيلاء اليبس عليها، وذهاب نضارتها من الآيات الباهرة على قدرة الصانع، فحصول [مثل][٢] هذا الأمر العظيم في أقل من أسبوع لا يعد متراخياً.

وكذلك انقلاب النطفة علقة بعد أن كان ماء مهيناً في الرحم ممتزجاً بماء آخر مثله، ولم يعالج بما يوجب انعقاده، ولم يغير لونه بصبغ بعد أن كان أبيض، مثل هذا لا تعد تلك المدة بالنسبة إليه مهلة، وتراخياً.

ثم الترتيب المعنوي معلوم، كما في قولك: جاء زيد فعمرو.

والذكري: هو أن يكون الترتيب في الذكر لا في الحكم كقوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ /[٣] ق(٤٩/ب من أ) قَائِلُونَ﴾ [الأعراف: ٤]، فإن مجيء البأس مقدم على الإهلاك وكذلك كل فاء دخلت على المفصل بعد المجمل.

وقد يراد، مع التعقيب سببية[٤] / ق(٥٠/ب من ب) ماقبلها لما بعدها[٥].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بالهامش.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بالهامش.

(٣) آخر الورقة (٤٩/ب من أ).

(٤) آخر الورقة (٥٠/ب من ب).

(٥) راجع معاني الفاء: رصف المباني: ص/٣٧٦، والأزهية: ص/٢٥٠، والصاحبي: ص/١٠٩، والجنى الداني: ص/٦١، ومغني اللبيب: ص/٢١٣، والبرهان في علوم القرآن: ٢٩٤/٤، والإتقان: ٢٠٩/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٠١، والقواعد لابن اللحام: ص/١٣٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٤٨/١.

قوله: «السادس عشر: في، للظرفين».

أقول: من تلك الحروف المتداولة لفظة: في، وهي للظرفين، ولو قال: في للظرفية - كما ذكره المحققون - لشمل المكان، والزمان.

المكان نحو قولك: صليت في المسجد، والزمان نحو: قدم زيد في الليل.

والظرفية: استقرار الشيء في الشيء.

والنحاة يذكرون أنها على قسمين: حقيقية نحو الماء في الكوز، ومجازية نحو العز في القناعة.

ولو حمل معنى الاستقرار على مايعم الحسي، والمعنوي كان أولى كما تقدم في على: لأن أهل اللغة لم يقيدوه بأن يكون حسياً.

وإذا حمل على ذلك المعنى الأعم يشمل جميع الأقسام التي ذكرها المصنف كما لا يخفى على المتأمل.

المصاحبة نحو: ﴿ٱدْخُلُواْ فِيٓ أُمَمٖ قَدْ خَلَتْ﴾ [الأعراف: ٣٨] أي: مصاحبين لهم.

والتعليل نحو: ﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَآ أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٤] أي: لأجله.

والاستعلاء نحو: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي: عليها.

والتوكيد نحو: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُواْ فِيهَا﴾ [هود: ٤١] إذ الركوب يستعمل بدون في، فهي مزيدة توكيداً.

والتعويض عن أخرى محذوفة نحو: «زهد زيد فيما رغب، أي: فيه».

والأصل: زهد ما رغب فيه، كذا نسب إلى ابن مالك[1].

وتكون بمعنى الباء السببية نحو: ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾ [الشورى: ١١] أي: ينبتكم، ويكثركم بسبب التناكح، والازدواج.

وبمعنى إلى، نحو: ﴿فَرَدُّوٓاْ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [إبراهيم: ٩] أي: إليها غيظاً.

وبمعنى من، نحو «ذراع في الجنة خير من الدنيا وما فيها»[2] أي: منها[3].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «ذكره الزركشي». وراجع تشنيف المسامع: ق(٤٦/أ).

(٢) رواه ابن ماجه، وغيره بلفظ: «شبر في الجنة خير من الدنيا وما فيها» من حديث أبي سعيد الخدري، وعند البخاري بلفظ: «ولقاب قوس أحدكم من الجنة، خير من الدنيا وما فيها»، ومحل الشاهد في اللفظ الأول.

راجع: صحيح البخاري: ٤/٢٠-٢١، ومسند أحمد: ٢/٣١٥، وسنن ابن ماجه: ٢/٥٨٩، وسنن الدارمي: ٢/٣٣٢-٣٣٣.

(٣) راجع معاني في: رصف المباني: ص/٣٨٨، والأزهية: ص/٢٧٧، ومغني اللبيب: ص/٢٢٣، والصاحبي: ص/١٥٧، والبرهان في علوم القرآن: ٤/٣٠٢، والإشارة إلى الإيجاز: ص/٣١، ومعترك الأقران: ٣/١٧٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٠٣، وفواتح الرحموت: ١/٢٤٧.

قوله: «السابع عشر: كي للتعليل».

أقول: من تلك الحروف كلمة «كي»، ومعناها التعليل نحو: أسلمتُ كي أدخل الجنة، وهي ناصبة [للفعل المضارع بنفسها، هو المختار.

وقيل: حرف جر تقدر أن بعدها][1]، ومنعه الشيخ ابن الحاجب، وأسنده بصحة قولك: أسلمت لكي أدخل الجنة، إذ لو كانت حرف جر لم تدخلها اللام، وهو كلام قوي.

والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية منافياً لكونها للتعليل على ما ذكره شارحو كلامه[2].

واستدل بعضهم[3] على التنافي بدخول اللام عليها في قوله تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ [الحديد: ٢٣]، فإنها لو كانت للتعليل لم يدخل عليها اللام.

وهذا ليس بشيء: لأن كون الحرف مصدرياً معناه راجع إلى اللفظ، وتصرفه إنما هو في لفظ الفعل إما بنصبه، أو بجعله في حكم المصدر، وكونه لكذا، أي: للتعليل راجع إلى المعنى، فلا تنافي بين المعنيين.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(٤٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٤٩، وهمع الهوامع: ص/١٣٤.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي». وراجع تشنيف المسامع: ق(٤٦/أ).

ألا ترى أن الحروف الجارَّة كلها مشتركة في عمل الجر، مع اختلاف معانيها.

وأما الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل، فسقوطه ظاهر: لأن اللام هناك للتأكيد، ألا ترى أنك لو حذفت اللام كان التعليل بحاله، مع أن الحرف قد يجرد عن معناه بحسب المقامات[١].

قوله: «الثامن عشر: كل اسم لاستغراق أفراد الـمُنَكَّر، والمعرَّف المجموع».

أقول: من تلك الكلمات المتداولة لفظة كل، نحو: كل رجل كذا، أي: كل فرد من جنس الرجال.

وضبط كلام المصنف: أنها تفيد استغراق الأفراد، إذا دخلت على مفرد، مُنَكَّر، كما ذكرناه، أو معرَّف إذا كان مجموعاً نحو: أخذ زيد كل الدراهم.

وإذا كان المعرَّف مفرداً تفيد الإحاطة، والشمول في الأجزاء نحو: رأيت [كل][٢] زيد، أي جميع أجزائه.

وفي بعض الشروح[٣] هنا عن / ق(٥٠/أ من أ) والد المصنف كلام غريب، وهو أنه استشكل كون «كل» في الجمع المعرَّف لإحاطة الأفراد:

---

(١) راجع: مغني اللبيب: ص/٢٤١-٢٤٣.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(٤٦/أ).

لأن الجمع المعرَّف قبل دخول كل، يفيد هذه الفائدة، إذ الجمع المحلَّى باللام مستغرق عند المحققين.

واختار - في الجواب -: أن اللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه، وكل تفيد العموم في أجزاء كل من تلك المراتب.

فإذا قلت: كل الرجال، أفادت اللام استغراق كل مرتبة من مراتب جمع الرجال، وأفادت كل، استغراق الآحاد.

وبعد ركاكة عبارته فيه نظر: أما أولاً: فلأن ما اختاره من أن الجمع المحلَّى باللام يفيد استغراق مراتب الجمع، قول مردود ذكره صاحب المفتاح[1] / ق(٥١/أ من ب) في تفسير قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي﴾ [مريم: ٤].

ورده المحققون: إذ لا ريب في أن قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤، ١٤٨] معناه كل فرد لا كل جمع.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره يدل على عدم جواز استثناء زيد في مثل جاءني الرجال إلا زيداً: لأنه لم يتناوله لفظ الجمع.

قال صاحب التلويح: «لا يقال: المستثنى في مثل جاءني الرجال إلا زيداً، ليس من الأفراد: لأن أفراد الجمع جموع لا آحاد، لأنّا نقول: الحكم

---

(١) راجع: مفتاح العلوم للسكاكي: ص/١٠٤.

في الجمع المعرَّف الغير المحصور إنما هو على الآحاد لا على الجموع بشهادة الاستقراء، والاستعمال»[١].

فإن قلت: فما الجواب عن ذلك الإشكال؟.

قلت: الجواب: هو أن الجمع المعرَّف، قبل دخول كل، ظاهر في الاستغراق، فإذا دخل عليه كل، صار نصاً لم يختلف فيه، هكذا حقق المقام، وجانب الأباطيل، والأوهام[٢].

وسيأتي مباحث كل، في مبحث العام مستوفاة إن شاء الله تعالى.

قوله: «التاسع عشر: اللام للتعليل».

أقول: من تلك الحروف المتداولة اللام، وهي الجارة، المكسورة.

وإنما قيدنا بذلك ليخرج لام الابتداء، والتعريف، وهي تأتي لمعان.

منها: التعليل نحو: جئتك للسمر، والاستحقاق نحو: ويل لمن كذب نبياً.

والاختصاص نحو: الجُلّ للفرس، والملك نحو: المال لزيد.

وللعاقبة نحو: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] إذ لم يكن الغرض كونه عدواً بل ابناً، وهذا راجع إلى التعليل

---

(١) راجع: التلويح على التوضيح: ١/٥٣.

(٢) وانظر: تشنيف المسامع: ق(٤٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٤٩، وهمع الهوامع: ص/١٣٤.

لا حقـــيقة، بل مجازاً: لأنه شبه ما ترتب على فعلهم بالغرض المقصود من الفعل، وأدخل عليه ما يدخل الغرض استعارة تبعية.

والتمليك نحو: وهبت الكتاب لزيد، أي: ملّكته.

والحق: أن التمليك داخل في الاختصاص، وكذا الملك، فتأمل.

أو شبه الملك نحو: أبحت له، وهذا - أيضاً - يرجع إلى الاختصاص.

والتأكيد - وهو الذي يأتي بعد النفي الداخل على كان - نحو: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال: ٣٣]، وتسمى لام الجحود.

والتعدية نحو: ﴿وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات: ١٠٣].

والتأكيد - أي: المبالغة في صدور الفعل - نحو: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] أي: ما يريد، وحيث لا معارض له في مشيئته أكده باللام.

وبمعنى إلى، نحو: ﴿سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ [الأعراف: ٥٧] أي: إلى بلد.

وبمعنى على نحو: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ [الإسراء: ١٠٧] أي: عليها.

وفي نحو: قوله: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبـــياء: ٤٧] أي: فيه.

وبمعـــنى عـــند، نحو: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وسماه في «الكشاف» لام التوقيت[1].

---

(١) راجع الكشاف: ٢/٤٦٢.

وبمعنى من، نحو: سمعت له، أي: منه.

وبمعنى عن، نحو: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف: ١١]. إذ لو كان على أصله لكان القياس الخطاب في ﴿سَبَقُونَآ﴾.

ولم يذكر المصنف إلا المعاني المشهورة، ولها معان أُخر[١].

تكون[٢] / ق(٥٠/ب من أ) للقسم في مقام التعجب نحو قول الشاعر:

لله يبقى على الأيام ذو حِيَدٍ ... بمُشْمَخرٍّ به الظَّيَّان والآسُ[٣]

---

(١) راجع معاني اللام: الجنى الداني: ص/٩٥، وكتاب اللامات للزجاج، والأزهية: ص/٢٩٨، والصاحبي: ص/١١٢، وتسهيل الفوائد: ص/١٤٥، واللامات لابن فارس، ورصف المباني: ص/٢١٨، ومغني اللبيب: ص/٢٧٤، وتأويل مشكل القرآن: ص/٦٩، والبرهان في علوم القرآن: ٣٣٩/٤، والإتقان: ٢٣٩/٢، ومعترك الأقران: ٢٣٩/٢.

(٢) آخر الورقة (٥٠/ب من أ).

(٣) الحيد: كل حرف من الرأس، وكل نتوء في القرن، والجبل، والمشمخر: الجبل، والظيان، والآس: نباتان جبليان زكيان.

ولهذا البيت روايات مختلفة، وقد اختلف في نسبته، ففي اللسان وديوان الهذليين، والخزانة أنه لمالك بن خالد الهذلي، وقيل: لأمية بن أبي عائذ، وقيل: لأبي ذؤيب الهذلي، وقيل غير ذلك.

راجع: الكتاب: ٤٩٧/٣، وشرح المفصل لابن يعيش: ٨٩/٩، ولسان العرب: ١٣٦/٤-١٣٧، وديوان الهذليين: ١٩٣/١، ٢/٣، ومغني اللبيب: ص/٢٨٣، وخزانة الأدب: ٢٣١/٤-٢٣٤.

قوله: «العشرون: لولا».

أقــول: مــن تلك الحروف المتداولة كلمة لولا، وهي تدخل على الفعل تارة، وعلى الاسم أخرى.

فــإذا دخلت الاسم تكون حرف امتناع يدل على أن الثاني امتنع لوجــود الأول، فوجود الأول علة لامتناع الثاني نحو: «لولا عليٌّ[١] لهلك عمر».

ومــا ذكرناه من العلية ينبغي أن يكون مراد المصنف، وإلا ليس في الكلام شرط يقتضي جواباً.

وإذا وقــع بعدها فعل[٢] / ق(٥١/ب من ب) فإن كان مضارعاً، فللحــث، والتــرغيب، في الفعــل، وهو معنى التحضيض، وإن كان في الماضــي، فللتوبــيخ، واللوم على الترك، ولا يلام على شيء إلا وكان

---

(١) هو الإمام علي بن أبي طالب بن عبد المطلب، أبو الحسن القرشي الهاشمي ابن عم النبي ﷺ، ولد قبل البعثة بعشر سنوات، وربي في حجر رسول الله ﷺ، وهو أول من أسلم من الصبيان، شهد جميع المشاهد إلا تبوك استخلفه الرسول ﷺ على المدينة، وكان اللواء بيده في معظم الغزوات، اشتهر بالفروسية، والشجاعة، والقضاء، وكان عالماً بالقرآن والفرائض، والأحكام، واللغة، والشعر، ومناقبه كثيرة، واستشهد في رمضان سنة (٤٠هـ)، رضي الله عنه.

راجع: أسد الغابة: ٩١/٤، والإصابة: ٥٠٧/٢، والاستيعاب: ٢٦/٣، وصفوة الصفوة: ٣٠٨/١، وتاريخ الخلفاء للسيوطي: ص/١٦٦.

(٢) آخر الورقة (٥١/ب من ب).

مطلوباً وجوده، فهي لطلب الفعل مطلقاً، وما ذكروه تفصيل لذلك الطلب. قال: وقد تأتي للنفي، ومثل لذلك بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ﴾ [يونس: ٩٨] أي: ماكانت.

والمحققون - على أنها على أصلها - وهو التوبيخ، أي: لم لا تؤمنون قبل معاينة العذاب، وحصول البأس الذي لا ينفع الإيمان عنده، تعليلاً لعدم قبول إيمان فرعون عليه لعائن الله، عاش أربع مئة سنة ما مسه فيها ألم يوماً، ولم يصرف يوماً بصره إلى أمر المعاد، وتحصيل الجنة الباقية، ولما أدركه غضب الله، وأحاط به سرادقات القهر والانتقام آمن ثلاثة أنواع من الإيمان: إذ قوله: ﴿ءَامَنتُ﴾ نوع من الإيمان: لأنه كان دهرياً، وقول الدهري: آمنت إسلام منه، ثم قال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ نوع ثان من الإيمان، وقوله: ﴿وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[1] نوع ثالث من الإيمان.

وإنما قيد قوله: بالإله الذي آمنت به بنو إسرائيل قطعاً للشركة، والربوبية التي كان يدعيها لنفسه الخبيثة أيام شوكته الذاهبة، ودولته الخاسرة.

---

(١) والآية هي: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُۥ بَغْيًا وَعَدْوًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٩٠].

ثم مدح قوم يونس على تلافيهم قبل حصول البأس الذي جرت سنة الله تعالى بعدم الرأفة، والرحمة على من يضطر عنده إذ لم يبق له اختيار، والإيمان تكليف لا يوجد لدى الاضطرار[١].

قوله: «لو: حرف شرط للماضي، ويقل للمستقبل، قال سيبويه: حرف لِمَا كان سيقع لوقوع غيره»[٢].

أقول: من تلك الكلمات المتداولة لفظ: لو، وهو حرف موضوع لتعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر مقدر فيه.

هذا أصل وضعه، ثم حصول المقدر في الماضي مقطوع بعدمه، فينتفي الحصول المعلق عليه لانتفاء الشرط.

فمن عَرَّف بأن لو: لانتفاء الثاني لانتفاء الأول - أي انتفاء الجزاء معلل بانتفاء الشرط، أو قال: معناه امتناع الجزاء لامتناع الشرط - كما قاله صاحب المفتاح - أخذ بالحاصل، وتعبير عن معنى اللفظ بلازمه.

ثم قد اعترض على هذا بعض المحققين[٣]، وقال: «الشرط السبب، والمشروط مسبب، ولا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب:

---

(١) راجع معاني لولا: تأويل مشكل القرآن: ص/٥٤٠، والصاحبي: ص/١٦٣، ورصف المباني: ص/٢٩٢، والأزهية: ص/١٧٥، والجنى الداني: ص/٥٩٧، ومغني اللبيب: ص/٣٥٩، ومعترك الأقران: ٢/٢٥٧، والبرهان للزركشي: ٤/٣٧٦، والإتقان: ٢/٢٣٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٠٩، وفواتح الرحموت: ١/٢٤٩.

(٢) راجع: الكتاب: ٣/٢٦١.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «الشيخ ابن الحاجب». الكافية في النحو وعليها شرح رضي الدين: ٢/٣٩٠.

لجواز أن يكون لشيء أسباب كثيرة، بل الأمر بالعكس: لأن انتفاء المسبب دليل على انتفاء الأسباب كلها».

ونقح كلامه بعض الأفاضل(١): بأن قوله: الشرط سبب، باطل لأن الشرط ملزوم، والملزوم أعم من أن يكون سبباً، إذ ربما كان الشرط، والجزاء مسببين عن سبب واحد كقولنا: إن كان النهار موجوداً كان العالم مضيئاً: لأن / ق(٥١/أ من أ) سببهما طلوع الشمس ولكن دليله تام: لأن الشرط ملزوم / ق(٥٢/أ من ب) وانتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم بل الأمر بالعكس.

يدل عليه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: ٢٢].

استدل - بعدم الفساد الذي هو انتفاء اللازم على عدم التعدد الذي هو انتفاء الملزوم، كما أطبق عليه أئمة المنطق -: أن نقيض الجزاء ينتج نقيض الشرط دون العكس.

والجواب - عما ذكراه -: هو أن «لو» في كلام العرب مستعمل على وجهين:

أحدهما: ما ذهبا إليه، وهو الاستدلال بأن انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم، كما ذكر في الآية الكريمة.

الثاني: أن يكون الانتفاء أن معلومين في نفس الأمر، فلا استدلال بأحدهما على الآخر للعلم بهما، فتستعمل «لو» لبيان سببية الانتفاء، أي: انتفاء [الجزاء](٢).

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «هو الرضي» انظر المرجع السابق.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

مثال: لو جئتني أكرمتك، مخاطبك عالم بأن لا مجيء، ولا إكرام، ولكن عرَّفته أن سبب انتفاء الإكرام - في نفس الأمر - هو انتفاء المجيء.

فالقولان مستقيمان، لكن هذا الاستعمال الثاني هو الأكثر، وكلام سيبويه، وكلام غيره - وهو الامتناع للامتناع - والرد على الاستعمال الأكثر.

وقد تستعمل في المستقبل بمعنى إن، نحو: «اطلبوا العلم ولو بالصين»[1]، أي: وإن كان العلم المطلوب حاصلاً في الصين، وهو الذي أشار إليه المصنف بأنه قليل، نقل[2] هذا عن المبرد.

وقد تستعمل للاستمرار، والدوام، أي: لزوم الجزاء، مع الشرط، ونقيضه، وهذا في كل شرط يكون ترتب الجزاء على نقيض الشرط أولى،

---

(١) الحديث رواه البيهقي، وابن عبد البر، والخطيب، وغيرهم عن أنس، والحديث ضعيف، بل قال ابن حبان: باطل، وذكره ابن الجوزي في «الموضوعات». وقال النيسابوري: لم يصح فيه إسناد، وقال المزي: له طرق ربما يصل بمجموعها إلى الحسن، وقال الذهبي: روي من عدة طرق واهية، وبعضها صالح.

راجع: الكامل لابن عدي: ٢/٢٠٧، والضعفاء للعقيلي: ٢/٢٣٠، وجامع بيان العلم وفضله: ١/٩، والموضوعات لابن الجوزي: ١/٢١٥، وتاريخ بغداد: ٩/٣٦٤، وأخبار أصفهان: ٢/١٠٦، والجامع الصغير: ١/٤٤، واللآلئ للسيوطي: ١/١٩٣، والمقاصد للسخاوي: ص/٦٣، والفوائد للشوكاني: ص/٢٧٢، وكشف الخفاء: ١/١٥٤، وأسنى المطالب: ص/٤٤.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «نقله التفتازاني رحمه الله تعالى» راجع: مطوله على التلخيص: ص/١٧٠.

وأليق من ترتبه على الشرط نحو: لو أهنتني لأكرمتك، أي: إكرامي لازم على كل حال، لأن وجوده مع الإهانة، دليل على أنه مع عدمه أولى.

ومنه قول عمر: «نعم العبد صهيب[١] لو لم يخف الله لم يعصه»[٢] فتأمل!.

وقيل: يكون لمجرد الربط ليس إلا، وأما الامتناع، أو الانتفاء يحصل من القرائن، وليس بشيء لمخالفته إجماع علماء العربية، والمنطق.

---

(١) هو صهيب بن سنان الرومي، وهو من العرب يرجع نسبه إلى النمر بن قاسط، ولكن الروم سبته، وهو صغير، فأخذ لسانهم، ثم هرب ومعه مال كثير فنـزل مكة بجوار عبد الله ابن جدعان، وحالفه، وانتمى إليه، أسلم قديماً، ولما هاجر النبي ﷺ تبعه صهيب، فأرادت قريش منعه إلا أن يدلهم على ماله ويتخلى عنه، ففعل، فخلوا سبيله، فقال له النبي ﷺ: «ربح البيع أبا يحيى»، فأنزل الله تعالى فيه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾ [البقرة: ٢٠٧]، وروى عنه عبد الله بن عمر، وكعب الأحبار، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وأسلم مولى عمر، وجماعة. وتوفي بالمدينة سنة (٣٩هـ) رضي الله عنه.
راجع: الإصابة: ١٩٥/٢، والاستيعاب: ١٧٤/٢.

(٢) اشتهر هذا الأثر في كلام الأصوليين، وأصحاب المعاني، وأهل العربية من حديث عمر، ورفعه البعض، ونقل عن الحافظ أنه عثر عليه في مشكل الحديث لابن قتيبة، ولكن بدون إسناد، وبعضهم ذكر بأنه لم يثبت حديثاً، ولا من قول عمر لكن أبا نعيم روى عن عمر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إن سالماً شديد الحب لله عز وجل، لو كان لا يخاف الله عز وجل ما عصاه».
راجع: حلية الأولياء: ١٧٧/١، والمقاصد الحسنة: ص/٤٤٤-٤٤٥، وكشف الخفاء: ٤٤٦/٢-٤٤٧، وأسنى المطالب: ص/٢٤٤.

واختار المصنف - وفاقاً لوالده رحمه الله -: أنها لامتناع الشرط واستلزام التالي سواء كان التالي مثبتاً أو منفياً ثم ينتفي التالي إن كان بين التالي والمقدم مناسبة عرفية، أو عقلية، ولم يكن للمقدم خلف من ماصدقات التالي ليحصل التالي في ضمنه نحو: لو كان إنساناً، لكان حيواناً: إذ لايلزم من انتفاء الإنسان انتفاء الحيوان لوجود الخلف من سائر أنواع الحيوان، بخلاف ما إذا لم يكن له خلف نحو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: ٢٢].

ونحن نقول - في هذا المختار -: نظر من وجوه: الأول: أنه لا يمكن أن يكون وضع «لو» لما ذكره: لأنها إذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه للجزاء: لأنك إذا قلت: لو جئتني لأكرمتك، فدلت لو على امتناع المجيء، وإذا كان المجيء ممتنع الوجود، كيف يستلزم وجوده، وجود الجزاء؟.

الثاني: قوله: «ثم ينتفي التالي إن كان بينه، وبين المقدم مناسبة» غير سديد: لأنه جعل وجود الشرط ملزوم [الجزاء][1]، ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم، وإن كان اللازم عقلياً، فكيف بالمناسبة المذكورة[2] / ق(٥٢/ ب من ب).

(١) في (ب): «من الجزاء».

(٢) آخر الورقة (٥٢/ب من ب).

فإن قلت: قد قال المصنف: إن انتفاء التالي يكون لازماً إذا لم يوجد خلف المقدم.

قلت: وجود الخلف، وعدمه لا دخل له في دلالة الكلمة، والاستدلال بها.

ألا ترى: أن المنطقيين أجمعوا على عدم جواز الاستدلال بانتفاء المقدم على انتفاء التالي، وإن كان التالي مساوياً للمقدم نحو: لو كان هذا إنسانا لكان ناطقاً[1] / ق(٥١/ب من أ).

الثالث: أنها إذا لم تدل على انتفاء التالي - لأنها موضوعة لامتناع الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء، مع عدم دلالته على ثبوت الجزاء، أو انتفائه، وترتب انتفاء الجزاء يكون ناشئاً من المناسبة المذكورة - يكون مخالفاً لإجماع أهل العربية لإجماعهم على أنها لامتناع الجزاء، لامتناع الشرط، أي: امتناع الشرط علة لامتناع الجزاء.

وأهل المنطق: لأنهم مطبقون على أنها لانتفاء الشرط لانتفاء الجزاء، أي: انتفاء الجزاء علة لانتفاء الشرط: لأن ما اختاره لا يوافق شيئاً من المذهبين.

الرابع: لا ريب - عند من يعتد به - أن «لو»، وضعت لتعليق أمر بآخر، مع الجزم بانتفاء المعلق عليه في الماضي قطعاً، فيلزم انتفاء المعلق أيضاً.

---

(١) آخر الورقة (٥١/ب من أ).

وعلى ما اختاروه لا تعليق إذ «لو»، موضوعة لانتفاء الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء.

وأما الانتفاء المذكور إنما حصل من المناسبة، فلا ربط بين الانتفاءين، فتأمل!.

فإن قلت: قوله: ﴿ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴾ [الأنفال: ٢٣] ما معناه؟، ومن أي قبيل هو من الواردة لبيان السببية - على ماذهب إليه الجمهور -، أو للاستدلال؟.

قلت: قيل: إنه للاستدلال على صورة القياس الاقتراني، أي: ﴿ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا ﴾، فينتج: لو علم الله فيهم خيراً لتولوا.

واعترض: بأنه على تقدير علم الله فيهم خيراً التولي غير ممكن.

أجيب: بأن علم الله فيهم خيراً محال، والمحال يجوز أن يستلزم المحال.

ورده بعض الأفاضل[1]: بأن «لو»، لم تستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني، وإنما تستعمل في الاستثنائي الذي يكون المستثنى فيه يقتضي التالي، نحو: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء: ٢٢]، لكن لم تفسدا، فلا آلهة، بل الآية واردة لبيان السببية، أي: سبب انتفاء

(١) جاء في هامش (أ، ب): «هو التفتازاني في مطوله» راجع المطول على التلخيص: ص/٧٠.

الإسماع هو العلم بانتفاء الخير فيهم، ثم ابتدأ كلاماً آخر، وقال: ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا﴾ [الأنفال: ٢٣] كيف، ولم يسمعهم؟، فهو من قبيل: «لو لم يخف الله لم يعصه».

ثم جوز الفاضل المذكور آنفاً أن تكون «لو» في قوله: ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا﴾ على أصله لبيان السببية، ومعناه: أن انتفاء التولي حاصل منهم لانتفاء الإسماع من الله تعالى.

ولما توجه: أن انتفاء التولي خير، وقد أخبر الله تعالى أنه لا خير فيهم.

أجاب: بأن عدم التولي ليس بخير مطلقاً، بل إذا سمعوا أحكام الله، ولم يتولوا، وأما إذا لم يتولوا لعدم الإسماع إياهم لعلمه بأن لا خير فيهم، فلا خير في عدم التولي إذا.

ثم قول المصنف: «وثبت إن لم يناف»، أي: ثبت التالي إن لم يناف وجوده انتفاء المقدم، وناسب بالأولى نحو: «لو لم يخف الله لم يعصه».

إشارة إلى ما ذكرناه من أنه تستعمل للدوام، واللزوم، إذا كان ترتبه على نقيض الشرط أولى.

وقوله: «إن لم يناف» زائد، لا فائدة في ذكره: لأنه شرط أن يكون مناسباً لنقيض الشرط من باب الأولى، فكيف يتصور أن يكون منافياً لانتفاء الشرط؟

وقوله: «أو المساواة: كـ: لو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع».

وقوله: «أو الأدون كقولك: لو انتفت أخوة النسب لما حلت للرضاع».

من فروع: لو لم يخف الله، والملحقات به لعدم التفاوت في أصل المراد.

قوله: «وترد للتمني، والعَرْض، والتحضيض».

مثال التمني: ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ﴾ [الحجر: ٢] / ق(٥٣/أ من ب).

والعرْض نحو: لو نزلت بنا ليلة [حيث يعلم أنه لا ينزل.

والتحضيض: حيث][1] يكون القصد الحث على الفعل.

قوله: «والتقليل / ق(٥٢/أ من أ) نحو قوله ﷺ: «تصدقوا، ولو بظلف[2] محرق»[3]».

أي: لا تردوا السائل محروماً، ولو تصدقتم عليه بأدنى شيء خير من رده خائباً.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) الظلف - بكسر الظاء المعجمة -: للبقر، والغنم، كالحافر للفرس والبغل، والخف للبعير، والمقصود المبالغة، والمحرق، أي: المشوي.

راجع: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ٣/١٥٩.

(٣) وفي رواية: «ردوا المسكين... الحديث»، وفي أخرى: «ردوا السائل...».

راجع: الموطأ: ص/٥٧٥، والمسند للإمام أحمد: ٤/٧٠، ٥/٢٨١، ٦/٢٨٢، وسنن أبي داود:/ ١/٣٨٧، وسنن الترمذي: ٣/٥٢، وسنن النسائي: ٥/٨١.

والحـــق: أن هذا من قبيل ما استعمل فيه «لو»، مستقبلاً، إذ معناه: الحث على التصدق، كما قدمنا في قوله: «اطلبوا العلم، ولو بالصين»[١]، والتقليل عُلِمَ من خصوص المثال.

ولو قال: زيد صديقك القديم أهل للبر، ولو أعطيته جميع ما تملكه كان المعنى بحاله على الاستقبال[٢].

قوله: «الثاني والعشرون: لن».

أقـــول: من تلك الأحرف المتداولة كلمة لن، وفي أصلها خلاف، فهـــي حـــرف مقتضب، عند سيبويه، وهو إحدى الروايتين عن الخليل، وأصلها: لا أن، عند الفراء[٣].

وعملها: نصب المضارع، ومعناها: نفي الفعل المستقبل، بلا تأكيد، وتأبيد عند المصنف، والتأكيد، والتأبيد مفوض إلى القرائن.

---

(١) تقدم مع تخريجه ص/١٦٢.

(٢) راجع معاني لو: المفصل: ص/٣٢٠، ورصف المباني: ص/٢٨٩، والجنى الداني: ص/٢٧٢، والصاحبي: ص/١٦٣، ومغني اللبيب: ص/٣٣٧، والبرهان في علوم القرآن: ٣٦٣/٤، والطراز: ٢١١/٢، والإتقان: ٢٣٦/٢، ومعترك الأقران: ٢٥٣/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٠٧، وفواتح الرحموت: ٢٤٩/١.

(٣) هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي المعروف بالفراء، كان أبرع الكوفيين، وأعلمهم بالنحو، واللغة، وفنون الأدب من كتبه: معاني القرآن، والحدود، والمصادر في القرآن، وغيرها، وتوفي سنة (٢٠٧هـ).

راجع: طبقات المفسرين للداودي: ٣٦٦/٢، ووفيات الأعيان: ٢٢٥/٥، وبغية الوعاة: ٣٣٣/٢.

والأظهر: أن معناها: التأكيد، والتأبيد هو المتبادر في مواطن الاستعمال، إلا لقرينة صارفة.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُم بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِن بَعْدِهِ رَسُولًا﴾[غافر: ٣٤]. إذ لا ريب أنهم نفوه على التأبيد.

وقول موسى - صلوات الله عليه -: ﴿فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾ [القصص: ١٧].

وقول أخي يوسف: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾ [يوسف: ٨٠].

وقوله: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا﴾ [التغابن: ٧].

وحيث قارنه التأبيد يكون نصاً في التأبيد، وبدونه ظاهراً.

وهذه الاستعمالات الكثيرة دعوى القرينة فيها بعيد جداً.

وأما الجواب - عن استدلال «الكشاف»[1] بها في: ﴿لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] - واضح.

إذا قلنا: إنها ظاهرة في التأبيد يجب صرفها عن ظاهرها للدلائل الدالة على وقوع الرؤية، أو لن تراني في دار التكليف[2].

---

(١) راجع الكشاف للزمخشري: ٢/١١٢-١١٤.

(٢) سيأتي الكلام على مسألة الرؤية، وبيان مذهب أهل الحق فيها في آخر الكتاب.

وقولنا: تفيد التأبيد، معناه: مادام التكليف باقياً.

ألا ترى: أنه تعالى نفى تمني اليهود الموت على سبيل التأبيد بقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥]، مع أن اليهود في جهنم يتمنون الموت كل ساعة.

قوله: «وترد للدعاء»، نحو: لن تصاب بأمر تكرهه.

والحق: أن هذا ليس خاصة معناه، بل جميع أدوات النفي تشاركه.

نحو: لا زلت منصوراً على الأعداء.

قوله: «الثالث والعشرون: ما، ترد اسمية، وحرفية».

أقول: من تلك الحروف المتداولة لفظة: ما، وهي مشتركة بين الاسم، والحرف.

فالاسمية موصولة نحو: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

وموصوفة نحو: مررت بما يعجب، أي شيء معجب، فهي إذاً نكرة موصوفة.

وللتعجب نحو: ما أحسن الدين، والدنيا إذا اجتمعا.

واستفهامية نحو: ﴿مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٥١]؟

وشرطية نحو: ﴿مَّا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر: ٢].

وقسمها المصنف قسمين: زمانية نحو: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧]، وغير زمانية كما ذكرنا من المثال.

والحق: أن الزمانية، وعدم الزمانية ليس راجعاً إلى معنى الشرط إذ معنى الشرط تعليق أمر بآخر، ولا نظر في ذلك إلى كونه زمانياً، أو غير زماني، بل لا يتصور التعليق إلا في الزمان.

فذلك الذي ذكره بعض النحاة، وتبعهم المصنف هو معنى الدوام، لا الزمان، يظهر بالنظر في الأمثلة التي ذكروها للزماني.

والحرفية منها المصدرية، وقسمها - أيضاً - إلى الزمانية نحو: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وإلى غير الزمانية نحو:

يسر المرء ما ذهب الليالي وكان ذهابهن له ذهابا[١]

والكلام فيها، كالكلام في الشرطية[٢] / ق(٥٢/ب من أ)، وأن الزمان ليس راجعاً إلى المعنى المصدري ونافية نحو: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران: ١٤٤].

وزائدة للتأكيد إما كافة[٣] / ق(٥٣/ب من ب) نحو: قلما يوجد مثل زيد فاضل.

وغير كافة إما عوض نحو: افعل كذا إما لا، أي: إن كنت لا تفعل غيره.

---

(١) استشهد بهذا البيت ابن هشام، وذكر محيي الدين عبد الحميد أنه لم يجد أحداً ممن استشهد به نسبه إلى قائل معين. راجع: قطر الندى وبل الصدى: ص/٤١.

(٢) آخر الورقة (٥٢/ب من أ).

(٣) آخر الورقة (٥٣/ب من ب).

أو غير عوض نحو: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] (١).

قوله: «الرابع والعشرون: مِن، لابتداء الغاية».

أقول: من تلك الحروف المتداولة كلمة من، ذكر المصنف: أن معنى الابتداء غالب فيها، وعبر عنه - في «المحصول» -: بأنه المشهور، ثم اختار أنها للتمييز. لوجوده في جميع معانيه(٢).

والبيضاوي: أنها للبيان، وغيره مجاز دفعاً للاشتراك(٣).

وفي أصول الحنفية: أنها حقيقة في التبعيض(٤).

مثال الابتدائية: سرت من البصرة.

ومثال التبعيضية: ﴿ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ ﴾ [نوح: ٤] على الأصح.

والتبيين: ﴿ فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ ﴾ [الحج: ٣٠].

والتعليل نحو: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ [المائدة: ٣٢].

والبدل نحو: «ولا ينفع ذا الجد منك الجد»(٥).

---

(١) راجع معاني ما: مغني اللبيب: ص/٣٩٠-٣٩٥، ومعجم الأدوات النحوية: ص/١٠٢، والإتقان في علوم القرآن: ٢/٢٤٢-٢٤٥.

(٢) راجع: المحصول: ١/ق/١/٥٢٩-٥٣٠.

(٣) راجع: الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج: ص/٥٦.

(٤) راجع: التقرير والتحبير: ٢/٦٥، وتيسير التحرير: ٢/١٠٧.

(٥) راجع: صحيح البخاري: ٩/١١٧، وصحيح مسلم: ٢/٩٥.

والغاية [نحو](١): فلان قريب من زيد، أي: إليه، والحق: أنها ابتدائية، أي: المسافة منه قريبة إلى زيد.

وتنصيص العموم نحو: ما في الدار من أحد، إذ بدون من لفظ ما ظاهر في العموم، ومع من نص لا يحتمل غيره، ولفظ من زائدة، والنصوصية من خصوص المقام، لا أنها معنى من.

وللفصل، أي: التمييز بين الشيئين نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِ﴾[البقرة: ٢٢٠].

قيل: وتدخل على ثاني الضدين في هذه الصورة، كما في هذه الآية الكريمة.

قوله: «ومرادفة الباء» مصدر من باب المفاعلة نحو: ﴿يَنظُرُونَ مِن طَرۡفٍ خَفِيٍّ﴾[الشورى: ٤٥] أي: به».

[وبمعنى](٢) عن نحو: ﴿قَدۡ كُنَّا فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٩٧] أي: عن هذا.

أو في نحو: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ﴾[الجمعة: ٩] أي: فيه.

وعند نحو: ﴿لَن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗا﴾ [آل عمران: ١٠] أي: عند الله.

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

وعلى نحو: ﴿ وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ ﴾ [الأنبياء: ٧٧][1] أي: عليهم.

قوله: «الخامس والعشرون: من».

أقــول: من تلك الكلمات المتداولة لفظ من، وهي تكون شرطية نحو: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِۦ ﴾ [الأنبياء: ٩٤].

واستفهامية نحو: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ۖ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [غافر: ١٦].

وموصولة نحو: أكرمن من تعرفه.

ونكرة موصوفة نحو:

كفـــى بنا فضلاً على مَن غيرِنا حـــبُّ الـــنبيِّ محمـــدٍ إيانـــا[2]

وأثبت أبو علي الفارسي «من» التامة نكرة بمعنى إنسان، أو شخص.

والجمهور: لم يثبتوه لعدم الظفر بشاهد يعتمد عليه[3].

---

(١) وراجع معاني من: الصاحبي: ص/١٧٢، والمفصل: ص/٢٨٣، والجنى الداني: ص/٣٠٨، ورصف المباني: ص/٣٢٢، والإشارة إلى الإيجاز: ص/٣٥، ومغني اللبيب: ص/٤١٩، والبرهان في علوم القرآن: ٤١٥/٤، والأزهية: ص/٢٩٢، والإتقان: ٢٤٧/٢، والقواعد لابن اللحام: ص/١٥٠.

(٢) نسب هذا البيت إلى حسان بن ثابت، وليس في ديوانه، وإلى كعب بن مالك، وحفيده بشير بن عبد الرحمن، وعبد الله بن رواحة رضي الله عنهم جميعاً.

راجع: الكتاب: ٢٦٩/١، وأمالي الشجري: ١٦٩/٢، وشرح المفصل لابن يعيش: ١٢/٤، وخزانة الأدب: ٥٤٥/٢.

(٣) راجع: معاني من: مغني اللبيب: ص/٤٣١-٤٣٥، والأزهية: ص/١٠٠-١٠٥.

قوله: «السادس والعشرون: هل».

أقـــول: من تلك الحروف المتداولة لفظ: هل، وهي للتصديق، أي: للسؤال عنه نحو: هل قام زيد.

والجمهور: لم يقيدوا التصديق، والمصنف قيده بالإيجابي احترازاً عن التصديق السلبي.

والظاهر: أنها اختصت بالإيجابي: لأن أصلها أن تكون بمعنى قد، مع همزة الاستفهام.

وقد جاء صريح الهمزة معها نحو:

ســـائل فـــوارسَ يربوعٍ بشدتنا أَهلْ رأونا بسفح القاعِ ذي الأكمِ[1]

ولا معنى للهمزة، مع قد في الفعل المنفي، يعرف بالتأمل!.

ولما كانت لطلب التصديق، امتنع أن يقال: أزيد قام أم عمرو؟.

ولأن وقـــوع المفرد بعد أم دليل كون أم متصلة، وبين «أم» المتصلة و«هـــل» تدافع: لأن المتصلة لطلب التصور، أي: تعينه بعد الحكم، وهل لطلب التصديق، فيتنافيان.

(١) هذا البيت من قصيدة لزيد الخيل بن مهلهل بن منبه بن عبد رضا من طيئ من أبطال الجاهلية، ولقب بزيد الخيل لكثرة خيله، أو لكثرة طراده لها لقي النبي ﷺ فأسلم سنة (٩هـ) وتوفي فيها.

راجع: شرح المفصل لابن يعيش: ٨/١٥٢-١٥٣، والأعلام: ٣/١٠١-١٠٢.

ويقبح: هل زيداً ضربت: لأن التقديم يستدعي حصول / ق(٥٣/أ من أ) التصديق.

وإنما الكلام في المفعول أزيد هو، أم عمرو؟.

فإن قلت: إذا كان التصديق حاصلاً ينبغي أن يكون ممتنعاً لا قبيحاً، وإلا فما وجهه؟

قلت: يحتمل أن يكون [زيداً مفعولاً][١] لفعل يفسره الفعل الظاهر، لكن لما لم يشتغل الفعل المفسر بالضمير قبح لذلك.

واعلم: أن هل، إذا دخلت المضارع صيرته نصاً في الاستقبال [فإذا وقع ضرب من مخاطبك على أخيه، فلا يصح أن تقول: هل تضرب زيداً، وهو أخوك لا، لأن الجملة الحالية تنافي الاستقبال][٢]، بل لأن الفعل الواقع في الحال لاينكر بلفظ موضوع للاستقبال.

وتنقـــسم هل إلى بسيطة / ق(٥٤/أ من ب)، ومركبة، فالبسيطة، يكـــون الوجود في تصديقها محمولاً نحو هل العشاء موجودة؟، والمركبة يكون الوجود فيها معلوماً، والمحمول يكون صفة مرتبة على الوجود نحو: هل حركة زيد سريعة، أو بطيئة[٣]؟.

---

(١) في (أ، ب): «زيداً مفعول» والصواب المثبت.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) راجع الكلام على هل: مغني اللبيب: ص/٤٥٦-٤٦٢، ورصف المباني: ص/٤٠٦، والأزهية: ص/٢٠٨-٢١٠.

ثم المـــصنف تـــرك الهمزة، وكان الأولى ذكرها: لأنها أصلية في باب الاستفهام، وأوسع معنى لوقوعها في التصور سؤالاً عن المحكوم عليه، نحو: أزيد قـــائم، أم عمـــرو؟ والمحكوم به، نحو: في الخابية عسلك، أم في الزق[١]؟ وفي التصديق نحو: أقام زيد، أم عمرو؟ وباقي أدوات الاستفهام كلها للتصور فقط.

قوله: «السابع والعشرون: الواو لمطلق الجمع».

أقـــول: مـــن تلك الحروف المتداولة الواو، وهي للجمع المطلق، أي: للجمع المشترك بين المعية، والترتيب، فإذا قلت: جاء زيد، وعمرو أفاد صدور المجيء عنهما، ويحتمل أن يكون مجيء زيد قبل عمرو، والعكس، والمعية، كذا ذكـــره أبو علي الفارسي، ونص عليه سيبويه في الكتاب في خمسة عشر موضعاً[٢]، هذا هو المختار نقلاً، ودليلاً، وقيل: للترتيب، وقيل: للمعية[٣].

---

(١) الخابية من خبأت الشيء، إذا سترته وحفظته، وترك الهمز تخفيفاً لكثرة الاستعمال، وربما همزت على الأصل.
والخابية: الحُبُّ، وعاء يوضع فيه الماء، وهي الجرة الكبيرة. والخباء ما يعمل من وبر أو صوف، وقد يكون من شعر، والجمع أخبية، ويكون على عمودين، أو ثلاثة، وما فوق ذلك، فهو بيت.
والزق: السقاء، وجمع القلة أزقاق، والكثرة زقاق.
راجع: مختار الصحاح: ص/١٦٧، ٢٧٣، والمصباح المنير: ١/١٦٣، ١/٢٥٤.

(٢) راجع: الكتاب له: ١/٤٣٧-٤٣٩.

(٣) راجع معاني الواو: رصف المباني: ص/٤١٠، والجنى الداني: ص/١٥٨، والصاحبي: ص/١١٧، والمفصل: ص/٣٠٤، ومغني اللبيب: ص/٤٦٣، والبـــرهان في علوم القرآن: ٤/٤٣٥، والإتقان: ٢/٢٥٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٩٩، والعضد على ابن الحاجب: ١/١٨٩، والمسودة: ص/٣٥٥، وكشف الأسرار: ٢/١٠٩، وفواتح الرحموت: ١/٢٢٩.

لنا - على المختار - ما نقلناه من أئمة العربية، ولو كان للترتيب، لكان قولنا: جاء زيد، وعمرو يعد تكراراً، ولو كان للمعية لكان تناقضاً.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧]، والسجود بعد الركوع إجماعاً.

قلنا: مستفاد من قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1] جمعاً بين الأدلة.

قالوا: لما نزل: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] قال ﷺ: «أبدأ بما بدأ الله به»[2].

قلنا: لنا، لا علينا إذ لو كان مستفاداً منه لما أمر به.

قالوا: خطب أعرابي عند رسول الله ﷺ، فقال: «من أطاع الله ورسوله، فقد اهتدى، ومن عصاهما، فقد غوى».

فقال ﷺ: «بئس خطيب القوم أنت، قل: ومن عصى الله ورسوله»[3]، فلو كان الواو لمطلق الجمع - على ما زعمتم - لما كان فرق بين العبارتين، ولو لم يكن فرق لما رده، وما ذاك إلا أن في العطف ترتيباً لم يكن في عدمه لعدم فارق آخر.

قلنا: الفارق: هو التعظيم إذ الإفراد بالذكر مُؤْذِن بالتعظيم، ومعصيتهما لا ترتيب فيها، إذ مخالفة الرسول ﷺ عين مخالفة الله لأنه مبلغ عنه.

---

(١) راجع: صحيح البخاري: ١/١٦٥، وصحيح مسلم: ٢/١٣٤، والفتح الرباني: ٣/٤، وسنن النسائي: ٢/٩، وسنن الدارقطني: ١/٢٧٢، وسنن الدارمي: ١/٢٢٩، وتلخيص الحبير: ١/١٩٣.

(٢) راجع: صحيح مسلم: ٤/٤٠.

(٣) راجع: صحيح مسلم: ٣/١٢-١٣، والمسند للإمام أحمد: ٤/٢٥٦.

قالـــوا: لو قال - لغير المدخول بها -: أنت طالق، وطالق، وطالق تقع واحدة، وإذا قال لها: أنت طالق ثلاثاً تقع الثلاث، فلو لم تكن الواو للترتيب لم يكن فرق في المسألتين.

قلـــنا: عدم وقوع الثلاث ممنوع إذ قال به مالك في المسألة الأولى أيضاً، وهو قول قديم للشافعي[١].

وأمـــا قوله الجديد، وهو المذهب، فالفرق أن قوله / ق(٥٣/ب من أ) - في الـــصورتين[٢] -: أنت طالق جملة مستقلة تفيد وقوع الطلاق، بل توقف على شيء آخر[٣].

وقوله: ثلاثاً. بيان متصل به يقبل منه، ويحمل على أنه قصد بقوله: أنت طالق [إيقاع الثلاث بخلاف قوله: وأنت طالق لا يصلح بياناً لقوله: أنت طالق][٤] فيتم الكلام به، وتحصل البينونة.

فإن قيل: فقد نقل عن مالك أنها مثل ثم، فما وجه ذلك؟.

أجيب: بأن مالكاً قاله - في المدخول بها -: وهو أنه إذا قال - لها -: أنـــت طالـــق، وطالق، ثم قال: أردت بالثانية تأكيد الأولى، لا يقبل منه لظهور الواو في عدم الترتيب.

قالوا: وفي هذه الصورة مثل ثم، فكما لا يقبل دعوى التأكيد في ثم، فكذا في الواو.

---

(١) راجع: المدونة الكبرى: ٤١٩/٢، ومغني المحتاج: ٣١١/٣.

(٢) آخر الورقة (٥٣/ب من أ).

(٣) راجع: الأم للإمام الشافعي: ١٦٤/٥.

(٤) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت هامشها.

باب الأمر

قوله: ((الأمر)).

أقول: أي هذه المباحث التي تشرع فيها مباحث الأمر[١]، وقد تقدم منا تحقيق هذا الكلام، ونعيده لبعد العهد[٢].

فـــنقول: الأمـــر، أي: الهمـــزة، والميم، والراء كيف تركب هذه الحـــروف حقـــيقة في القول الطالب للفعل مطلقاً، أي: من غير ملاحظة علو، ولا استعلاء؟

قـــال المولى المحقق عضد الملة والدين - نور الله مرقده -: ((لا نريد بالأمر هنا مسماه، كما يراد بالألفاظ مسمياها عند إطلاقها، بل نريد به هذه: أ م ر، مركبة، كما يراد لفظ ((في)) إذا قلنا: في حرف جر.

---

(١) باب الأمر، والنهي من أهم الأبواب في الأصول لأهما أساس التكليف في توجيه الخطاب إلى المكلفين، ولهذا اهتم هما علماء الأصول، توضيحاً، وبياناً، وتمحيصاً للأحكام الشرعية، بل كثير منهم جعلهما في مقدمة مؤلفاهم الأصولية، قال الإمام السرخسي: ((فأحق ما يبدأ به في البيان الأمر، والنهي لأن معظم الابتلاء هما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام)) أصول السرخسي: ١/ ١١.

(٢) سبق ذلك عند كلامه على الحكم، وأقسامه : ١/ ٢٤٥.

ونقول: ضرب فعل ماض، ويضرب فعل مضارع، وزيد مركب من حروف ثلاثة»[١].

وما ذكرنا من القول الطالب للفعل، هو معنى قول المصنف: القول المخصوص، ولهذا القول المخصوص صيغة، وهي افعل، ونظائره.

فمعنى قولك: أمر زيد[٢] / ق(٥٤/ب من ب) عَمراً بالقيام، أي: قال له: قم، مجاز في الفعل، دفعاً للاشتراك.

وقيل: للقدر المشترك بينهما، أي: بين القول والفعل، فيكون متواطئاً[٣].

وقيل: مشترك لفظاً كالعين للباصرة، والجارية.

أبو الحسين البصري[٤] من المعتزلة: إذا قيل: أمر فلان، ترددنا بين

---

(١) راجع: شرح العضد على المختصر: ٢/٧٦.

(٢) آخر الورقة (٥٤/ب من ب) وجاء في نهايتها على الهامش: (بلغ مقابلة على أصل بخط مصنفه بحسب الطاقة، والإمكان أبقى الله حياة مالكه في خير وعافية).

(٣) المتواطئ: هو الكلي الذي يكون حصول معناه، وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية كالإنسان، فإنه له أفراد في الخارج، وصدقه عليها بالسوية. راجع: التعريفات: ص/١٩٩.

(٤) هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين المعتزلي، أحد أئمة المعتزلة، كان مشهوراً في علمي الأصول والكلام، قوياً في حجته، مدافعاً عن آراء المعتزلة، وله مؤلفات منها: المعتمد في الأصول، وتصفح الأدلة، وغرر الأدلة، وشرح أصول المعتزلة الخمسة، وغيرها، وتوفي سنة (٤٣٦هـ). =

القـــول، والفعـــل، والشأن، والصفة، وهو آلة الاشتراك، فيكون مشتركاً بين الأربعة[١].

قلنا: ممنوع، بل يتبادر القول، فيكون الباقي مجازاً، ولو لم يتبادر كان الحمل على الحقيقة في القول، والمجاز في الباقي واجباً لكونه خيراً من الاشتراك[٢].

قوله: ((وحَدُّه: اقتضاء فعل غيرِ كَفٍّ مدلولٍ عليه بغير كُفَّ)).

أقـــول: حدَّه الشيخ ابن الحاجب رحمه الله بقوله: ((اقتضاء فعل غير كَفٍّ على جهة الاستعلاء))[٣].

= راجع: فرق وطبقات المعتزلة: ص/١٢٥، ووفيات الأعيان: ٤٠١/٣، وشذرات الذهب: ٢٥٩/٣، والفتح المبين: ٢٣٧/١.

(١) راجع: المعتمد: ٣٩/١.

(٢) راجع: الخلاف المذكور، وأصحاب كل قول: أصول السرخسي: ١١/١، وكشف الأسرار: ١٠١/١-١٠٢، والتوضيح لمتن التنقيح: ٤٦/٢، وفواتح الرحموت: ٣٦٧/١، وتيسير التحرير: ٣٣٤/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٢٦، ومختصر ابن الحاجب: ٧٥/٢-٧٦، واللمع: ص/٧، والبرهان للجويني: ١٩٩/١، والمستصفى: ٤١١/١، والمنخول: ص/٩٨، والمحصول: ١/ق/٢/٧، والإحكام للآمدي: ٣/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٦/١-٣٦٧، ونهاية السول: ٢٢٦/٢، والعدة: ٢٣٣/١، والمسودة: ص/١٦، والقواعد لابن اللحام: ص/١٥٨، ومختصر البعلي: ص/٩٧، ومختصر الطوفي: ص/٨٤، وإرشاد الفحول: ص/٩١، مباحث الكتاب والسنة: ص/١٠٩.

(٣) المختصر مع شرح العضد: ٧٧/٢.

وانظر: الحدود للباجي: ص/٥٢، والكافية في الجدل: ص/٣٣، والتبصرة: ص/١٧، وفتح الغفار: ٢٦/١، ونزهة الخاطر: ٦٢/٢، والعبادي على الورقات: ص/٧٧.

فورد عليه: كف نفسك، فإنه من صيغ الأمر، وقد خرج بقولك: غير كف، فلا يكون جامعاً، وقيد الاستعلاء يخل بالجمع - أيضاً - لوجود حقيقة الأمر بدون الاستعلاء كقول فرعون - عليه لعائن الله لقومه -: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠، والشعراء: ٣٥] لانتفائه قطعاً لكونه كان يدعي الربوبية، فلا مستعلي عليه في زعمه، وقد استعمله.

فاحترز المصنف عن الاعتراض، فأسقط قيد الاستعلاء، [وزاد قيداً][١] وهو قوله: «مدلول عليه بغير كف»، فدخل فيه كف.

واعلم: أن بعض المحققين[٢] أجاب عن السؤالين: بأن الأمر في ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ مجاز عن ماذا تشيرون، بقرينة المقام، وبأن الكف المذكور في التعريف يراد به الكف عن مأخذ الاشتقاق كقولك: لا تضرب، يراد به الكف عن الضرب الذي هو مأخذ اشتقاق لا تضرب، فيدخل كف لأنه لا يراد به الكف عن مأخذ اشتقاقه، بل يراد به كف النفس عن شيء آخر مخصوص، أو عام، فاندفع السؤال عن الشيخ ابن الحاجب / ق(٥٤/أ من أ) بشقيه[٣].

وفيما أفاده - لنا - نظر لورود قولنا: كف عن الكف، إذ يصدق عليه أنه كف عن مأخذه الاشتقاق، فتأمل!

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «العلامة التفتازاني قدس الله روحه».

(٣) راجع: حاشية التفتازاني على المختصر: ٢/٧٧.

وقد أجاب المولى قطب الشيرازي[1]: بأن مراد الشيخ ابن الحاجب غير كف، لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء، وذلك: بأن لا يكـــون كفاً، كما في اضرب، أو كان، ولكن اشتق منه الصيغة مثل: اكفف، وهذا الجواب سالم إلا أنه لا يفهم من عبارة ابن الحاجب، ولذا لم يرتـــضه المـــولى [المحقق][2] عضد الملة والدين، آنسه الله برحمته، وقال بورود الاعتراض، ولم يجب بشيء.

قوله: ((ولا يعتبر علو، ولا استعلاء)).

أقـــول: هذا تصريح بما علم ضمناً: لأنه لما حده بالاقتضاء المذكور من غير تقييد بهما علم عدم الاعتبار.

قـــوله: وقيل يعتبران. أي: يعتبر كل واحد بانفراده عن الآخر عن طائفة، وإنما قلنا كذلك: لأن اعتبارهما مما لم يقل به أحد[3].

---

(١) هو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي قطب الدين الشيرازي الشافعي، قرأ الطب، والعقليات، ودرس الفقه، والتفسير، والنحو وغيرها، وله مؤلفات منها: فتح المنان في تفسير القرآن، وحكمة الإشراق، وشرح كليات القانون في الطب لابن سينا، ومفتاح العلوم في البلاغة، وغيرها وتوفي في تبريز سنة (٧١٠هـ).
راجع: الدرر الكامنة: ١٠٨/٥، ومفتاح السعادة: ١٦٤/١، والفتح المبين: ١٠٩/٢، والأعلام للزركلي: ٤٦/٦.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) قلت: قد نُقِل عن القاضي عبد الوهاب المالكي، وابن القشيري أنهما اعتبرا الاستعلاء، والعلو معاً.
راجع: نهاية السول: ٢٣٦/٢، والتمهيد: ص/٢٦٥، والقواعد لابن اللحام: ص/١٥٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٩/١.

وقد أشار في المتن إلى القائل بكل واحد من القيدين. فقال: «واعتبرت المعتزلة، وأبو إسحاق الشيرازي[١]، وابن الصباغ[٢]، وابن السمعاني[٣] العلو[٤].

---

(١) هو إبراهيم بن علي بن يوسف جمال الدين الفيروزأبادي الشافعي الإمام المحقق، المتقن المدقق صاحب الفنون، والعلوم المختلفة، والتصانيف النافعة، كالمهذب، والتنبيه في الفقه، والنكت في الخلاف، واللمع مع شرحه، والتبصرة في الأصول، وتوفي سنة (٤٧٦هـ).

راجع: طبقات السبكي: ٢١٥/٤، والمنتظم: ٧/٩، ووفيات الأعيان: ٩/١، وتهذيب الأسماء واللغات: ١٧٢/٢.

(٢) هو عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد، أبو نصر المعروف بابن الصباغ الشافعي فقيه العراق في عصره، واعتبره ابن عقيل ممن كملت فيهم شرائط الاجتهاد المطلق، وله مؤلفات، كالشامل، والكامل في الفقه، والعمدة في الأصول: وتوفي سنة (٤٧٧هـ).

راجع: طبقات السبكي: ١٢٢/٥، ووفيات الأعيان: ٣٨٥/٢، وشذرات الذهب: ٣٥٥/٣.

(٣) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي الشافعي المشهور بابن السمعاني أبو المظفر، الإمام الجليل، علماً، وزهداً، وورعاً، وفقهاً، وأصولاً، له مؤلفات: كقواطع الأدلة في الأصول، والبرهان في الخلاف، والأوسط، والمختصر في الرد على الدبوسي، وتوفي سنة (٤٨٩هـ).

راجع: طبقات السبكي: ٣٣٥/٥، والنجوم الزاهرة: ١٦٠/٥، وشذرات الذهب: ٣٩٣/٣.

(٤) راجع: اللمع: ص/٧، والتبصرة: ص/١٧، والمحصول: ١/ق/٢/٤٥، والمسودة: ص/٤١، ونزهة الخاطر: ٦٢/٢.

وأبو الحسين، والآمدي، والإمام وابن الحاجب الاستعلاء»[1].

فقوله: واعتبرت. بيان، وتفصيل لقوله يعتبران، فالأولى عدم الواو.

وقوله: واعتبر أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم [تعيين][2] إرادة الطلب باللفظ / ق(٥٥/أ من ب) احتراز عن التهديد، فإن صيغته إذا استعملت في التهديد لا طلب فيها.

وأجيب: بأن استعماله في التهديد مجاز، فلا حاجة إلى الاحتراز.

واعلم: أن الشيخ ابن الحاجب نقل هذا المذهب عن قوم على غير الوجه الذي نقله المصنف، فإنه قال: «وقال قوم: صيغة افعل، أي: الأمر صيغة افعل، بإرادات ثلاث: وجود اللفظ، أي: إرادة وجوده احترازاً عن النائم إذا قال: افعل، ودلالته على الأمر، أي: الطلب احترازاً عن التهديد، ونحوه، والامتثال، احترازاً عن المبلّغ، والحاكي.

---

(١) واختاره أيضاً الباجي، والقرافي من المالكية، وصدر الشريعة، والكمال ابن الهمام وابن عبد الشكور من الحنفية.

راجع: التوضيح لمتن التنقيح: ٤٤/٢، وفواتح الرحموت: ٣٦٩/١، وتيسير التحرير: ٣٣٨/١، والحدود للباجي: ص/٥٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٣٦، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٧٧/٢، والمحصول: ١/ق/٢/٢٢، والإحكام للآمدي: ١١/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٩/١، ومختصر الطوفي: ص/٨٤، ومختصر البعلي: ص/٩٧، والمعتمد لابن الحسين البصري: ٤٣/١.

(٢) سقط من (أ) والمثبت من (ب).

ورده بأنـــه تهافت: لأن المراد بالأمر إن كان هو اللفظ فسد لقوله: «وإرادة دلالته على الأمر» واللفظ غير مدلول عليه، وإن كان المعنى فسد لقوله: «الأمر صيغة افعل» والمعنى ليست صيغة [افعل][١]».

وأجـــاب - عنه - المحقق[٢]: بأنه أريد في الأول اللفظ، وفي الثاني المعنى، فإنه يطلق عليهما، فلا تهافت.

قوله: «والطلب بديهي».

أقول: لما أخذ الاقتضاء الذي هو مرادف للطلب في تعريف الأمر - ومعرفة المحدود موقوفة على معرفة الحد، وأجزائه، والاقتضاء ليس بمعلوم، فيحتاج إلى تعريفه - أشار إلى استغنائه عن التعريف لكونه بديهياً.

هـــذا، وكان الأولى أن يقدم هذا الكلام على تعريف الأمر؛ لكونه قسماً من أقسام الطلب، ثم يقسمه، ثم يشرع في البحث عن كل قسم.

واعلـــم أن العلمـــاء في الطلب، والخبر فرقتان: فرقة توجههما إلى التعريف لكونهما كسبيين كسائر الكسبيات، وفرقة تقول: باستغنائهما، وهـــذا هو مختار المحققين. ومحصل ما استدلوا به على مذاهبهما: أن كل واحـــد ممن لم يمارس العلوم، والاكتساب، يفرق بين الصادق، والكاذب في الأخـــبار، ويأمـــر، وينهى، ويستفهم في الطلب، يورد كلاً في مقامه اللائق به، فلو لم يكونا ضروريين لما تأتّى له ذلك.

---

(١) سقط من (أ) والمثبت من (ب)، وراجع المختصر لابن الحاجب: ١/٧٨.

(٢) هو عضد الملة والدين الإيجي في شرحه على المختصر: ١/٧٨.

والجـــواب - عـــن ذلك -: أن النـــزاع في تصورهما بالكنه، وما ذكروه لا يدل عليه، إذ يكفي - في ذلك الإيراد - المعرفة بوجه.

والمصنف[١] / ق(٥٤/ب من أ) لم يتعرض لذلك الاستدلال، وكأنه يـــزعم أن بداهـــتهما، أي: وصـــف البداهة - فيهما - ضرورية أيضاً، فخلص من الاعتراض المذكور.

قوله: «والأمر غير الإرادة» إشارة إلى نفي ما ادعاه بعض المعتزلة من أن الأمـــر الـــذي هو الاقتضاء، نفس إرادة الفعل، وبنوا على هذا تلك المسألة القبيحة، وهي أن مراد الله، قد يتخلف: لأنه أمر من ختم على قلبه بالإيمان، والأمر غير الإرادة، فأراد منهم الإيمان، لكنه تخلف[٢]. تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: «مسألة: القائلون بالنفسي».

---

(١) آخر الورقة (٥٤/ب من أ).

(٢) ولا يشترط في الأمر إرادة الفعل عند جماهير العلماء، لأن الله أمر إبراهيم بذبح ابنه و لم يرد منه وقوعه، وأمر إبليس بالسجود، و لم يرد منه كذلك، ولو أراد وقوع ذلك لوقع، لأنه فعال لما يريد، وهذا هو الحق في المسألة خلافاً لمن ذُكِروا في الشرح.

راجع: التبصرة: ص/١٨، والبرهان: ١/٢٠٤، والعدة: ١/٢١٤، والمستصفى: ١/٤١٥، والمحصول: ١/ق/٢/٢٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٣٨، والمسودة: ص/٥٤، والموافقات: ٣/٨١، ومختصر الطوفي: ص/٨٥، ومختصر البعلي: ص/٩٧، وفواتح الرحموت: ١/٣٧١، وتيسير التحرير: ١/٣٤١.

أقول: القائلون بثبوت الكلام النفسي[١] اختلفوا في أن الأمر، أي: الاقتضاء هل له صيغة تخصه، أم لا؟

قال إمام الحرمين، وتبعه كثير من المتأخرين: «إن هذه الترجمة خطأ إذ لا خلاف في أنه يعبر عن الطلب القائم بالنفس، مثل: أمرتك، وعن الإيجاب - خاصة - مثل: أوجبت عليك، والندب نحو: ندبت لك هذا الأمر، إنما الخلاف في مدلول صيغة افعل ما هو؟ وهذه العبارة[٢]، / ق(٥٥/ب من ب) قاصرة عن تلك الإفادة»[٣].

قال بعض الأفاضل[٤]: «ولا يبعد أن يقال: هذه التخطئة خطأ: لأن المراد أن الطلب هل له صيغة للدلالة عليه بهيئته بحيث لا يدل على غيره، كما أن للماضي، والمضارع صيغة تدل عليه كذلك؟

ولا خفاء في أن أمرت، ومأمور أنت بكذا، ونحوهما ليس كذلك لكونهما أخباراً»[٥].

---

(١) هذا هو مذهب الأشاعرة، وقد تقدم الإشارة إلى ذلك وبيان قول السلف عند الكلام على الحكم، وتعريفه، وسيأتي الكلام عليها بالتفصيل في علم الكلام الذي عقده في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

(٢) آخر الورقة (٥٥/ب من ب).

(٣) نقله بتصرف، راجع: البرهان: ١/٢١٢.

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «هو العلامة التفتازاني».

(٥) نقله بتصرف راجع: حاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب: ٢/٧٩.

هذا أصل كلامه، وفيه نظر: لأن قول الإمام، ومن تبعه: إن الخلاف إنما هو في مدلول صيغة افعل، ما هو، هل يخص الأمر، أم لا؟ فإذا كان المراد هذا - وترجم المسألة: بأن الأمر هل له صيغة - يتناوله مثل: أمرت، وأنت مأمور، يصدق على كل منهما أنه صيغة تخص الأمر، ولا مخالف فيه، ولا هو من المقصود في شيء، بل الخلاف في أن صيغة افعل، ونحوه أي شيء معناه، أي يخص الأمر أم لا؟

فالذي أبداه هذا الفاضل من قوله: «المراد أن الطلب هل له صيغة للدلالة عليه بهيئته، بحيث لا يدل على غيره» هو الذي أراده المحققون، وخطَّؤوا الترجمة المذكورة، لقصورها عن المراد، فكيف يخطئون؟ وكيف يستقيم الرد عليهم؟

فإن قلت: فما الصواب في الترجمة؟

قلت: الصواب في الترجمة أن يقال: هل صيغة افعل، ونحوه مخصوصة بالطلب، أم لا؟

والعجب: أن المصنف قال: «والخلاف في صيغة افعل» و لم يتنبه على فساد تلك العبارة[1].

---

(١) اعتذر العبادي للمصنف: بأنه ليس غرضه الرد على فساد العبارة، أو أنه يرى أنهم أطلقوا هذه العبارة تسامحاً، وأرادوا بها صيغة افعل، ولا فساد في ذلك إلا أنه مخالفة الأولى، أو أنه قد نبه على فساد العبارة، وأنها بإطلاقها ليست محل خلاف،=

قال بنفيه الشيخ الإمام في السنة أبو الحسن الأشعري، أي: لم يثبت عنده أن صيغة افعل، ونحوه مختصة بالطلب، فقيل: لأنه متوقف في معناه، وقيل: لكونها لفظاً، مشتركاً عنده[1].

وابن الحاجب نسب التوقف إلى الشيخ، والقاضي أبي بكر، والاشتراك إلى غيرهما[2].

قوله: «وترد للوجوب».

أقول: صيغة افعل - في لغة العرب - ترد لمعان كثيرة.

= وذلك في قوله: «والخلاف في صيغة افعل المقيد للحصر، أي: لا خلاف إلا فيها - بعد الترجمة بقوله -: هل للأمر صيغة تخصه، مع ظهور شموله صيغة افعل، وغيرها».
راجع: الآيات البينات: ٢/٢٠٨.

(١) ذهب الأكثر إلى أن للأمر صيغة تدل بمجردها عليه لغة، وهذا مذهب الأئمة الأربعة، والأوزاعي، وجماعة من أهل العلم، والبلخي من المعتزلة.
وأما القائلون بالكلام النفسي، وهم الأشاعرة، ومن تبعهم، فقد اختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه، أو لا؟ على نحو ما ذكره الشارح.
راجع: التبصرة: ص/٢٢، واللمع: ص/٨، والبرهان: ١/١٩٩، والعدة: ١/٢١٤، والمستصفى: ١/٤١٢، والمحصول: ١/ق/٢/٢٤-٣٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٢٦، والمسودة: ص/٤، ٨، ٩، وكشف الأسرار: ١/١٠١، والتلويح على التوضيح: ٢/٤٥، وتيسير التحرير: ١/٣٤٠، ومختصر البعلي: ص/٩٨، ومختصر الطوفي: ص/٨٤، ونزهة الخاطر: ٢/٦٣.

(٢) راجع: المختصر مع شرح العضد عليه: ٢/٧٩-٨٠.

قال الإمام الغزالي: «تستعمل في خمسة عشر معنى[١]»، وكذا الإمام في «المحصول»[٢] والمصنف قد ارتقى بها إلى ستة وعشرين معنى[٣]:

الوجوب: نحو ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

والندب: نحو ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣].

والإباحة: نحو ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢].

والتهديد: نحو ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

وإرادة الامتثال: كقولك - لصاحبك -: سامرني.

والإذن: كقولك - لمن طرق الباب -: ادخل.

والتأديب: نحو «كل مما يليك»[٤].

---

(١) هو بمعنى ما ذكره الغزالي. راجع: المستصفى: ١/٤١٧-٤١٨.

(٢) راجع: المحصول: ١/ق/٢/٥٧ وما بعدها.

(٣) وبعضهم أوصلها إلى خمسة وثلاثين نوعاً.

راجع: أصول السرخسي: ١/١٤، والمعتمد: ١/٤٩، والعدة: ١/٢١٩، والمنخول: ص/١٣٢، وكشف الأسرار: ١/١٠٧، والتوضيح لمتن التنقيح: ٢/٥١، والمختصر مع شرح العضد: ٢/٧٨، ومختصر الطوفي: ص/٨٤، ومختصر البعلي: ص/٩٨، وفواتح الرحموت: ١/٣٧٢، وأثر الخلاف في القواعد الأصولية: ص/٢٩٥، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١١٢.

(٤) هو حديث عمر بن أبي سلمة، وفيه: «كنت غلاماً في حجر رسول الله ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصحفة، فقال لي رسول الله ﷺ: «يا غلام سم الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك»، فما زالت تلك طعمتي بعد».

راجع: صحيح البخاري: ٧/٨٨.

[والإرشاد: نحو ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[البقرة:٢٨٢]][(١)].

والإنذار: نحو ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا﴾ [الزخرف: ٨٣].

والامتنان: نحو ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٨٨].

والتسخير: نحو ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [الأعراف: ١٦٦]. / ق(٥٥/أ من أ).

والتكوين: نحو ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠ ويس: ٨٢].

والتعجيز: نحو ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

والإهانة: نحو ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

والتسوية: نحو ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦].

والدعاء: نحو ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [آل عمران: ١٤٧].

والتمني: نحو «ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي»[(٢)]: لأن الشاعر لشدة شوقه استطال ليله، وجعل / ق(٥٦/أ من ب) انجلاءه كالمستحيل.

---

(١) وما بين المعكوفتين لم يذكره في (ب) إلا بعد الدعاء الآتي: بلفظ: (الاستشهاد) والمثبت من (أ) أولى.

(٢) هذا صدر بيت من معلقة امرئ القيس بن حجر بن عمرو الكندي الشاعر المشهور، وعجز البيت: «بصبح وما الإصباح منك بأمثل».

راجع: ديوانه: ص/١٨، والمعلقات السبع مع شرحها: ص/٢١، والعيني في شواهد الألفية: ٢/٢٣٣، أعني شرحه للشواهد، والأشموني في شرح ألفية ابن مالك: ٢/٢٣٣.

والاحتقار: نحو ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [الشعراء: ٤٣].

والخبر: نحو «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»[١]. أي تصنع ما شئت.

والإنعام: نحو ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]. والحق: أنه للإباحة، كما سبق، وفي كثير من المعاني مناقشة ظاهرة، ولكن لم نتعرض لها لعدم زيادة فائدة، فاقتفينا أثر المصنف.

والتفويض: نحو ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢].

والتعجب: نحو ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: ٤٨ والفرقان: ٩].

والتكذيب: نحو ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: ٩٣].

والمشورة: نحو ﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ [الصافات: ١٠٢].

والاعتبار: نحو ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩].

قوله: «والجمهور حقيقة في الوجوب».

---

(١) رواه البخاري، وغيره من حديث أبي مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت».

راجع: صحيح البخاري: ٣٥/٨، ومسند أحمد: ١٢١/٤، وسنن أبي داود: ٥٥٢/٢.

أقول: بعد الاتفاق على استعمال صيغة افعل، ونحوه في المعاني المذكورة اختلف في أن الاستعمال في الكل حقيقة، أم في بعضها حقيقة، وفي البعض مجاز؟

والجمهور: على أنها حقيقة في الوجوب، وفي الغير مجاز[1].

ثم قال المصنف: «ومن قال بالوجوب، وهم الجمهور، اختلفوا في ذلك الوجوب هل عُلِم لغة، أو شرعاً، أو عقلاً؟».

والذي ذكره منقول عن القاضي أبي بكر، ولكن القول بأن الوجوب عُلِم بالشرع، أو بالعقل في غاية السقوط، إذ وضع المسألة إنما هو في معنى صيغة افعل، ونحوه لغة، هل يختص بالطلب، أم لا؟ فلا وجه للتردد فيه.

ونحن نذكر المذاهب التي ذكرها المصنف على وجه الضبط، ونشير إلى ما هو الحق بعد ذلك.

---

(١) راجع: الإحكام لابن حزم: ٢٥٩/١، واللمع: ص/٨، والتبصرة: ص/٢٦، وأصول السرخسي: ١٤/١، والبرهان: ٢١٦/١، والعدة: ٢٢٤/١، والمستصفى: ٤٢٣/١، والمنخول: ص/١٠٥، والمحصول: ١/ق/٦٤/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٢٧، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٧٩/٢، والمسودة: ص/١٣، والقواعد لابن اللحام: ص/١٥٩، وفواتح الرحموت: ٣٧٣/١، وتيسير التحرير: ٣٤١/١، وإرشاد الفحول: ص/٩٤، وتفسير النصوص: ٢٤١/١.

وقيل: للندب، وإليه ذهب أبو هاشم من المعتزلة[١].

وقال الشيخ أبو منصور الإمام المشهور الماتريدي[٢] من الحنفية: للقدر المشترك بين الوجوب، والندب، وهو مطلق الطلب[٣].

وقيل: بالاشتراك لفظاً بينهما.

وتوقف القاضي، والغزالي، والآمدي فيهما، أي: محتمل أن يكون مشتركاً في الوجوب والندب، ويحتمل [أن يكون][٤] مشتركاً معنوياً[٥].

وقيل: بالاشتراك لفظاً بين الوجوب، والندب، والإباحة.

---

(١) بل نقله أبو إسحاق الشيرازي عن المعتزلة، ونقله السرخسي عن بعض المالكية، ونقل عن أبي الخطاب من الحنابلة، وقال به بعض الشافعية، ونقله الغزالي، والآمدي عن الشافعي.
راجع: المعتمد ١/٥٠-٥١، وأصول السرخسي: ١/١٤، والتبصرة: ص/٢٦، والمستصفى: ١/٤٢٣، والمنخول: ص/١٠٥، والإحكام للآمدي: ٢/١٤، والمسودة: ص/٥، والتمهيد لأبي الخطاب: ١/١٤٨، ورجح فيه الوجوب خلافاً لما نقل عنه في المسودة.

(٢) هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، الأصولي، المتكلم المشهور صاحب المؤلفات: كبيان وهم المعتزلة، وتأويلات القرآن، ومأخذ الشرائع في أصول الفقه، وتأويلات أهل السنة، وشرح الفقه الأكبر، وتوفي سنة (٣٣٣هـ).
راجع: الجواهر المضيئة ٢/١٣٠، وتاج التراجم: ص/٤٣، والفوائد البهية: ص/١٩٥، ومفتاح السعادة: ٢/٢١، وكشف الظنون: ١/٢٦٢، وهدية العارفين: ٢/٣٦.

(٣) راجع: كشف الأسرار: ١/١٨، وتيسير التحرير: ١/٣٦٠، وفواتح الرحموت: ١/٣٧٣.

(٤) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٥) راجع: المستصفى: ١/٤٢٣، والإحكام: ٢/١٤-١٥، وشرح العضد: ٢/٧٩، والمعتمد: ١/٥١، فقد حكاه عن أبي هاشم أيضاً.

قيل: في الثلاثة المذكورة، والتهديد أيضاً.

وقال عبد الجبار من المعتزلة: لإرادة الامتثال مطلقاً، فيشمل الوجوب، والندب[١].

وقال أبو بكر الأبهري[٢] من المالكية: أمر الله تعالى للوجوب، وأمر النبي ﷺ لا يخلو إما أن يكون من عند نفسه، فندب، أو حاكياً عن الله فوجوب.

وقيل: بالاشتراك بين الخمسة، وهي الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والحرمة[٣].

قوله: «والمختار - وفاقاً للشيخ أبي حامد، وإمام الحرمين -: حقيقة في الطلب الجازم».

---

(١) راجع: الإحكام لابن حزم: ٢٦٣/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٢٧، والقواعد لابن اللحام: ص/١٥٩، ونهاية السول: ٢٥١/٢، والمحصول: ١/ق/٦٧/٢، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١١٤.

(٢) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح التميمي الأبهري، أبو بكر، كان ورعاً، زاهداً، مقرئاً، إماماً في ذلك، وله مؤلفات: كإجماع أهل المدينة، والرد على المزني، وإثبات حكم القافة، وفضل المدينة على مكة، وكتاب في الأصول، وتوفي سنة (٣٧٥هـ).

راجع: الديباج: ٢٠٦/١، وشجرة النور الزكية: ص/٩١، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٧٣/٢، وشذرات الذهب: ٨٥/٣، والفتح المبين: ٢٠٨/١.

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(٥١/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٦/١، وهمع الهوامع: ص/١٥١، وإرشاد الفحول: ص/٩٤.

أقول: مختار المصنف: أن صيغة افعل، ونحوه حقيقة في الوجوب لغة وفقاً لمن ذكره، وإذا وردت هذه الصيغة من الشارع دلت على الوجوب، وهـــذا بعينه هو مذهب الجمهور، إذ لا معنى لقولهم: إن الأمر للوجوب، إلا ما ذكره المصنف، إذ لا وجوب إلا بالشرع[(١)].

وتحقـــيقه: أن صيغة افعل، ونحوه تدل على الطلب الجازم [لغة، وذلك الطلـــب الجـــازم][(٢)] المانع من النقيض، [والمعرَّف][(٣)(٤)] / ق(٥٥/ب من أ) بالوجوب، الذي يعاقب على تركه. ولا فائدة في العدول عن قول الجمهور.

وأمـــا القول: بأن عند الجمهور يحتمل أن يكون الوجوب المستفاد منها شرعاً، أو عقلاً، كما ذكره المصنف في صدر البحث – وما اختاره المـــصنف[(٥)] / ق(٥٦/ب من ب) هو الطلب الجازم لغة – فقد سبق منا هناك، بطلان ذلك وأنه لا معنى له: إذ الكلام في مدلول صيغة الأمر لغة، ولهذا ترك المحققون ذلك الترديد.

---

(١) راجع: اللمع: ص/٨، والبرهان: ٢١٥/١، ٢٢٣، والإحكام لابن حزم: ٢٦٣/١، والمحصول: ١/ق/٢/٦٧، ونهاية السول: ٢٥١/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٦/١، وتشنيف المسامع: ق(٥١/أ – ب)، وهمع الهوامع: ص/١٥١.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) في (أ): «والمفرق» والصواب المثبت من (ب).

(٤) آخر الورقة (٥٥/ب من أ).

(٥) آخر الورقة (٥٦/ب من ب).

لنا - على مختار المصنف، وهو مذهب الجمهور -: الاستدلال بها على الوجوب من غير نكير، فكان إجماعاً.

وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] ، لامه على ترك المأمور به، ولا لوم إلا على ترك الواجب، فيكون قوله: ﴿اسْجُدُوا﴾ [الأعراف: ١١] للوجوب[١].

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨]، ذمهم على عدم الامتثال لقوله: ﴿ارْكَعُوا﴾ ووجه الاستدلال: ما ذكرنا في اسجدوا.

وقوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، والمراد بالأمر قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢].

وقوله: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦].

ولا ريب: أن هذه الأدلة - وإن لم تفد القطع - تفيد غلبة الظن، وأصل الظن كاف في مثل هذه المسألة[٢].

---

(١) يعني قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: ١١].

(٢) ذكر المصنف اثني عشر قولاً في هذه المسألة كما تقدم في الشرح، وبلغ بها ابن اللحام الحنبلي إلى خمسة عشر قولاً.

راجع: القواعد، والفوائد الأصولية له: ص/١٥٩-١٦١.

ثم للمصنف كلام عجيب - في شرحه للمختصر - وهو أنه قال: «لقائل أن يقول: قد وجدنا أوامر مستعملة في غير الوجوب، فلو اقتضى مجرد الأمر الإيجاب لزم، إما التعارض بين الموجب والمانع. وإما ترك الوجوب، مع الموجب السالم عن المعارض. وإما ثبوت الوجوب في صور عدم الوجوب.

بيان الملازمة: أن اقتضاء الإيجاب، إما أن يترتب في تلك الصور التي قيل فيها بعدم الوجوب، فيثبت الوجوب، في صور عدم الوجوب، أو لا يترتب، فإن لم يكن المانع لزم ترك الموجب السالم عن المانع، وإن كان لمانع لزم التعارض بين الموجب والمانع، واللوازم كلها منتفية، الأول بالإجماع، والثاني والثالث: لأن الأصل عدم كل واحد منهما.

ولا جواب لهذا الاعتراض إلا ببيان: أن التعارض بين المقتضي، والمانع، فيحتاج المستدل إلى دليل آخر»[1]. هذا كلامه.

وإنما قلنا: إنه كلام عجيب: لأن الدعوى أن الأمر المجرد عن جميع القرائن مفيد للوجوب ظاهراً، فحيث تجرد عن جميع القرائن يحمل على الوجوب للدلائل المذكورة، وحيث وجدت قرينة صارفة عن الوجوب كالإجماع الدال على عدم وجوب الأكل من الطيبات، والتخيير المنافي للوجوب في قوله: ﴿فَاصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦] يحمل على ما دل عليه القرينة، كما هو شأن سائر الحقائق مع المجازات: لأن دلالة الألفاظ وضعية يجوز تخلف مدلولاتها عنها.

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ١/ق/٢٠٢/ب.

فما أبداه من البحث، والمناظرة خارج عن القانون.

قوله: «وفي وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث [خلاف][1] العام».

يـــريد: أن لفظ الأمر إذا ورد من الشارع يحمل على الوجوب إذا خلا عن قرائن غيره.

وأما قبل الفحص عن الصارف، هل يجب اعتقاد الوجوب، أم لا؟ فيه الخلاف المذكور في العام.

وفي شروحه: أن الأصح يجب اعتقاد الوجوب، كما في العام يجب اعتقاد عمومه[2].

وفيه نظر: لأن الخلاف في العام، إنما ذكره المحققون في الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص.

قـــال صاحب التلويح: حكم العام التوقف فيه عند عامة الأشاعرة، حتى يقوم دليل العموم، أو الخصوص.

وعند جمهور العلماء: الحكم في جميع ما يتناوله اللفظ - قطعاً، ويقيناً - عند مشايخ / ق(٥٧/أ من ب) العراق / ق(٥٦/ أ من أ) من الحنفية.

ظناً عند جمهور الفقهاء، والمتكلمين، وهو مذهب الشافعي»[3].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٣٧٧/١، وهمع الهوامع: ص/١٥٢، وتشنيف المسامع: ق(٥٢/أ).

(٣) التلويح على التوضيح: ٣٨/١، وسيأتي الكلام على هذه المسألة في باب العام إن شاء الله تعالى.

فـــإذا كان تناوله ظناً عنده، فكيف يجب اعتقاد عمومه؟ وكذلك الأمـــر حمله على الوجوب، مشروط بعدم الصارف عنه، كما هو شأن الحقيقة، مع المجاز، غايته: التبادر إلى الفهم، قبل الفحص عن الصارف.

ولا شـــك: أن الظهور إنما يفيد الظن لا الاعتقاد، فالحق أن يقال: يجب حمله على الوجوب: لأنه يجب اعتقاد الوجوب.

قوله: «فإن ورد بعد الحظر قال الإمام: أو استئذان، فللإباحة».

أقـــول: اختلف القائلون: بأن الأمر المجرد عن القرائن للوجوب في الأمر الوارد بعد الحظر.

قيل: للوجوب. وقيل: للندب. وترك المصنف الندب.

وذكر صاحب التلويح، وأسند إلى سعيد بن جبير[١]: أن الإنسان إذا انصرف من الجمعة، ندب له أن يساوم شيئاً، ولو لم يشره[٢].

---

(١) هو الإمام سعيد بن جبير بن هشام الكوفي الأسدي مولاهم، أبو عبد الله، من كبار أئمة التابعين، ومتقدميهم في التفسير، والحديث، والفقه، كان عالماً، عاملاً، عابداً، زاهداً، ورعاً، تقياً، ومات شهيداً، مظلوماً سنة (٩٥هـــ).

راجع: طبقات ابن سعد: ٢٥٦/٦، أخبار القضاة: ٤١١/٢، حلية الأولياء: ٢٧٢/٤، وكتاب الزهد للإمام أحمد: ص/٣٧٠، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٨٢، ووفيات الأعيان: ٣٧١/٢، والعبر: ١١٢/١، وتذكرة الحفاظ: ٧١/١.

(٢) راجع: التلويح على التوضيح لمتن التنقيح: ١٥٦/١، حملاً للأمر في الآية التي سيذكرها الشارح بعد قليل على الندب.

إمام الحرمين، ومن تبعه توقفوا فيه[١].

الموجب - وهو الإمام في «المحصول»، وصدر الشريعة من الحنفية -: إن الـــدلائل الدالة على أنه حقيقة في الوجوب دلت مطلقاً عليه، وكونه بعد الحظر لا تأثير له[٢].

والحـــق: أنه للإباحة على ما اختاره الشيخ ابن الحاجب والمصنف: لأن النهـــي يدل على التحريم، فورود الأمر بعده يكون لرفع التحريم هو المتبادر، فالوجوب، أو الندب زيادة لا بد له من دليل[٣].

---

(١) وهو الغزالي، والآمدي، وابن القشيري، وذلك لتعارض الأدلة.
راجع: البرهان: ١/٢٦٤، والمستصفى: ١/٤٣٥، والمنخول: ص/١٣١، والإحكام للآمدي: ٢/٤٠.

(٢) وهو اختيار أبي الطيب الطبري، وأبي إسحاق الشيرازي، والقاضي أبي يعلى وابن السمعاني، والبيضاوي، وحكي عن أكثر الفقهاء، والمتكلمين من الشافعية، والمعتزلة، وغيرهم، واختاره الباجي، وأكثر أصحاب الإمام مالك، والإمام السرخسي من الحنفية.
راجع: اللمع: ص/٨، والتبصرة: ص/٣٨، والعدة: ١/٢٥٧، وأصول السرخسي: ١/١٩، والمحصول: ١/ق/٢/١٥٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٣٩، والمسودة: ص/١٦، والتوضيح: ١/١٥٦، وكشف الأسرار: ١/١٢٠، وفتح الغفار: ١/٣٢، ومختصر البعلي: ص/١٠٠، والقواعد لابن اللحام: ص/١٦٥، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٢٤.

(٣) وهو قول الشافعي، وبعض المالكية غير الشيخ المذكور، واختاره الطوفي من الحنابلة، غير أنه يرى ذلك من حيث العرف لا اللغة لأنه في اللغة يقتضي الوجوب وهو ما أيده الكمال ابن الهمام، وابن عبد الشكور من الحنفية، وقالا: «إن الإباحة في عرف الشرع». =

قيل: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠].

قلنا: معارض بقوله: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، فالوجه ما ذكرناه من التبادر[1].

ثم هذا الخلاف إنما هو عند انتفاء القرينة، وأما عند وجودها، يحمل على ما يناسب المقام بلا خلاف.

وأما النهي الوارد بعد الأمر، منهم من طرد فيه القياس، وحمله على الإباحة، وقيل: للكراهة.

الجمهور - وهو مختار المصنف -: أنه للتحريم.

وقيل: لإسقاط الوجوب، فيعود الحال إلى ما كان عليه قبل الوجوب من إباحة، أو تحريم بحسب المقام[2].

= راجع: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٩١/٢، ومختصر الطوفي: ص/٨٦، وفواتح الرحموت: ٣٧٩/١، وتيسير التحرير: ٣٤٥/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٨/١، وتشنيف المسامع: ق(٥٢/أ)، وهمع الهوامع: ص/١٥٢.

(١) وذهب الشيخ مجد الدين، وغيره إلى أنه لرفع الحظر السابق، وإعادة حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر، واختاره الكمال ابن الهمام من الحنفية، وغيره.

راجع: المسودة: ص/١٨، وتيسير التحرير: ٣٤٦/١، والقواعد لابن اللحام: ص/١٦٥.

(٢) راجع الخلاف المذكور في هذه المسألة: العدة: ٢٦٢/١، والمنخول: ص/١٣٠، =

وتوقف إمام الحرمين، وتبعه الإمام الرازي في المحصول[1].

لنا - على المختار، وهو التحريم -: أن صيغة النهي [ظاهرة في][2] التحـــريم، وتقدم الأمر لا يصلح قرينة على أن النهي للإباحة، أي: رفع الوجوب: لأن صيغة النهي لم ترد للإباحة، بخلاف [صيغة][3] الأمر، كما قدمنا، ولا يقاس أحدهما على الآخر.

وقيل[4]: لأن النهي يدل على رفع المفاسد، والأمر يدل على جلب المصالح، واعتناء الشارع برفع المفاسد أكثر منه بجلب المصالح.

وليس بشيء: إذا النهي، والأمر لم يتعارضا حتى يرجح النهي بما ذكر، بل التعارض إنما هو بين التحريم، والإباحة، كما كان في الأمر - الوارد بعد الحظر - بين الوجوب والإباحة.

= وشرح تنقيح الفصول: ص/١٤٠، والمسودة: ص/١٧، ٨٣، ومختصر ابن الحاجب: ٩٥/٢، وتيسير التحرير: ٣٧٦/١، ومختصر البعلي: ص/١٠٠، ومختصر الطوفي: ص/٨٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٩/١، وتشنيف المسامع: ق(٥٢/أ)، وهمع الهوامع: ص/١٥٣، وشرح الكوكب المنير: ٦٤/٣.

(١) راجع: البرهان: ٢٦٥/١، والمحصول: ١/ق/٢/١٦٢، فقد ذكر الخلاف، ولم يصرح بأنه اختار التوقف، كما ذكر الشارح هنا.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي». وراجع: تشنيف المسامع: ق(٥٢/أ).

[والذاهب إلى الإباحة][1] كأنه توهم أن النهي يرفع الوجوب، وإذا رفع الوجوب ثبت التحريم، وغفل عن معنى النهي، وهو التحريم الذي هو مدلول النهي حقيقة.

قــوله: «مــسألة: الأمر لطلب الماهية لا لتكرار، ولا مرة، والمرة ضرورية».

أقول: معنى التكرار: وقوع الشيء مرة بعد أخرى، فإن كان الأمر مطلقاً تجب المداومة[2] / ق(٥٧/ب من ب)، وإن كان مؤقتاً يجب في كل وقت قَدَّره الشارع، كصلاة الفجر.

ثم لا خلاف في أن الأمر المقيد بالتكرار يفيد ذلك، وإنما الكلام في الأمر المجرد عن التقييد بالتكرار، والمرة، ففيه مذاهب خمسة:

الأول - وهو المختار -: لا تكرار، ولا مرة[3].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) آخر الورقة (٥٧/ب من ب).

(٣) لكن المرة ضرورية: لأجل تحقيق الامتثال، إذ لا توجد الماهية بأقل منها، واختاره الرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن الهمام، والسرخسي وغيرهم.

راجع: المحصول: ١/ق/٢/١٦٢، والإحكام ٢/٢٢، والمختصر وعليه العضد: ٢/٨١، وأصول السرخسي: ١/٢٠، والمسودة: ص/٢٠-٢١، وإرشاد الفحول: ص/٩٨، وتيسير التحرير: ١/٣٥١، وشرح المنار وحواشيه: ص/١٣٦.

الثاني: مدلوله المرة[١].

الـــثالث: وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو حاتم القـــزويني[٢] -: التكـــرار مطلقاً[٣] / ق(٥٦/ب من أ) أي: سواء علق بشرط، أو لا[٤].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «وإليه ذهب عامة العلماء الحنفية».

قلت: وهو قول المالكية، ونقله الشيرازي عن أكثر الشافعية، وذكر الغزالي بأن الشافعية، والفقهاء صاروا إليه، ومعنى هذا القول: أنه يقتضي المرة، وضعاً، ولفظاً.

راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/١٣٠، وشرح اللمع: ١/٢٢٠، والبرهان: ١/٢٢٤، والمستصفى: ٢/٢، والمنخول: ص/١٠٨، وفتح الغفار: ١/٣٦، وفواتح الرحموت: ١/٣٨٠، وتيسير التحرير: ١/٣٥١.

(٢) هو محمود بن الحسن بن محمد بن يوسف بن الحسن بن محمد الطبري القزويني الأنصاري، الشافعي، أبو حاتم، فقيه، أصولي، متكلم، تفقه بآمل، ثم ببغداد، ودرس، وأملى، وحدث، له مؤلفات منها: كتاب الحيل في الفقه، وتجريد التجريد، وتوفي بآمل سنة (٤١٤هـ أو ٤١٥هـ) خلاف في ذلك.

راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/١٠٩، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢/٢٠٧، وطبقات السبكي: ٤/١٢، وطبقات ابن هداية الله: ص/١٤٥.

(٣) آخر الورقة (٥٦/ب من أ).

(٤) وقال به الإمام أحمد، وأكثر أصحابه، وجماعة من الفقهاء، والمتكلمين وحكاه الغزالي عن الإمام أبي حنيفة، كما نقل عن الإمام مالك.

راجع: المعتمد: ١/١٠٨، واللمع: ص/٨، والتبصرة: ص/٤١، والمنخول: ص/١٠٨، والمسودة: ص/٢٠، والقواعد لابن اللحام: ص/١٧١، ومختصر البعلي: ص/١٠٠، ونزهة الخاطر: ٢/٧٨، والعبادي على المحلي على الورقات: ص/٨٣، وتشنيف المسامع: ق(٥٢/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٨٠، وهمع الهوامع: ص/٨٣.

الرابع: إن علق بشرط، أو صفة نحو: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢][١].

الخامس: الوقف، أي: التوقف، وعدم الجزم بشيء لا نفياً، ولا إثباتاً[٢].

لنا – على المختار –: أن مدلول الصيغة طلب ماهية الفعل مطلقاً، ولهذا يعد ممتثلاً بالمرة الواحدة، لا لأنها مدلول الصيغة، بل لأن المرة أقل ما يمكن وجود الماهية في ضمنه. إليه أشار المصنف بقوله: «والمرة ضرورية».

ولنا – أيضاً –: لو كان للمرة كان تقييده به تكراراً [وبالتكرار][٣] تناقضاً، وكذا العكس.

ولنا – أيضاً –: أن التكرار، والمرة من صفات الفعل كالقليل، والكثير، والموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها.

---

(١) وحكي هذا عن بعض الحنفية، وبعض الشافعية، واختاره، وصححه المجد بن تيمية.
راجع: المسودة: ص/٢٠، وإرشاد الفحول: ص/٩٨.

(٢) يعني أنه مشترك بين التكرار والمرة، فيتوقف إعماله في أحدهما على وجود القرينة. هذا قول.
وقيل: بالتوقف، وهو اختيار إمام الحرمين، والغزالي، والقاضي وغيرهم، ثم اختلفوا في معنى الوقف، فقيل: لا يعلم أوضع للمرة هنا، أو للتكرار، أو لمطلق الفعل.
وقيل: لا يعلم مراد المتكلم لاشتراك الأمر بين الثلاثة.
راجع: البرهان: ١/٢٢٤-٢٢٨، والمستصفى: ٢/٢-٣، والمنخول: ص/١٠٨.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

ولنا - على منع التكرار خاصة -: لو كان له لعم الأوقات كلها، ولزم تكليف ما لا يطاق، وهو باطل إجماعاً، وكان ينسخه كل أمر بعده، إذا كان منافياً له. واللازم منتف اتفاقاً.

القائلون: بالتكرار قالوا: النهي يفيده، فكذا الأمر.

قلنا: قياس في اللغة، وقد عرفت حاله. ولو سلم فالانتهاء في النهي أبداً ممكن دون الامتثال في الأمر، فافترقا.

قالوا: تكرر الصلاة، والزكاة.

قلنا: لتكرار السبب، وهو الوقت المقدر، وأيضاً معارض بالحج.

قالوا: الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي يمنع عن المنهي عنه دائماً، فيلزم التكرار في المأمور به.

قلنا: كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده ممنوع، ولئن سلم، فالنهي بحسب الأمر، فإن كان الأمر بالفعل دائماً كان نهياً عن أضداده دائماً.

وإن كان آمراً به في وقت كان نهياً عن الأضداد في ذلك الوقت.

القائلون: بالمرة، لو قال السيد لعبده: ادخل الدار، فدخلها عد ممتثلاً.

قلنا: لكون المأمور به حصل في ضمن ذلك الفرد جمعاً بين الأدلة، ولما ذكرنا من تناقض التكرار، لو كان مدلوله المرة.

قوله: «وقيل: [إن علق][1] بشرط، أو صفة».

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

[أقول][1]: القائلون: بأن الأمر لا يفيد التكرار متفقون على أنه إذا علق على علة ثابتة عليتها مثل قوله: إذا زنى فاجلدوه، يفيد التكرار لعدم جواز انفكاك المعلول عن علته، فالتكرار ليس مستفاداً من الصيغة[2].

وأما الشرط، والصفة، فالجمهور على عدم التكرار: لأن الشرط غير مستلزم للمشروط، والصفة إن ثبت عليتها فعلة، وإلا فلا استلزام.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) قلت: دعوى الاتفاق فيها نظر: لأن البعض خالف في ذلك.

ذكر البزدوي: بأن عامة مشايخ الحنفية قالوا: لا توجيه، ولا تحتمله بكل حال. وقال النسفي: «ولا يقتضي التكرار سواء كان معلقاً بالشرط، أو مخصوصاً بالوصف، أو لم يكن». وذكر عبد العزيز البخاري: أن المذهب الصحيح عند الأحناف أنه لا يوجب التكرار، ولا يحتمله سواء كان مطلقاً، أو معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بصفة إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه. وقال ابن عبد الشكور: «فدعوى الإجماع في العلة، كما في المختصر، وغيره غلط».

راجع: أصول السرخسي: ٢١/١، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار: ١٢٢/١-١٢٣، وشرح المنار وحواشيه: ص/١٣٦-١٣٨، وفتح الغفار: ٣٦/١-٣٧، وفواتح الرحموت: ٣٨٦/١، والمستصفى: ٧/٢-٨، والمحصول: ١/ق/١٧٩/٢، والإحكام للآمدي: ٢٧/٢-٢٨، ومختصر ابن الحاجب: ٨٣/٢، والمسودة: ص/٢٠، والقواعد لابن اللحام: ص/١٧٢.

والاتفاق الذي ذكره الشارح نقل عن الباقلاني، وابن السمعاني، وذكره الآمدي وابن الحاجب، وغيرهما. أما الإمام في «المحصول»، فقد ذكر في المسألة خلافاً ولم ينقل إجماعاً فيها. انظر المراجع السابقة.

قالوا[١]: قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ ﴾ [المائدة: ٣٨]، و﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ ﴾ [النور: ٢]، و﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ﴾ [المائدة: ٦]، ونظائرها بالاستقراء من الشروط، والأوصاف.

قلنا: ثبت عليتها شرعاً، ولذلك لم يتكرر الحج، مع وجود شرطه، وهو الاستطاعة.

قالوا: تكرر بتكرر العلة، فالشرط / ق(٥٨/أ من ب) أولى لانتفاء المشروط، بانتفائه، بخلاف العلة لجواز قيام علة أخرى مقامها.

قلنا: لا تأثير لما ذكرتم: لأن الكلام في مقتضى التكرار، ووجود الشرط ليس بمقتضى بخلاف العلة، وقيام إحدى العلتين مقام الأخرى عند انتفائها، لا ينافي ما ادعيناه.

القائلون بالوقف: لو ثبت شيء مما ذكر ثبت بالدليل، ولا دليل إذ العقل لا مدخل له في مثله، والآحاد لا يفيد العلم، والتواتر منتف.

قلنا: المسألة لغوية يكفيها الآحاد.

قوله: «ولا لفور خلافاً لقوم». وهم القائلون بالتكرار، فإن القول به مستلزم للفور، ووافقهم بعض من قال بالمرة.

القاضي، ومن / ق(٥٧/أ من أ) تابعه: إما الفعل في الحال، أو العزم.

---

(١) جاء في هامش (أ): «القائلون بالتكرار للشرط والصفة».

وقـــيل: مشترك بين الفور، والتراخي، والمبادِر ممتثل خلافاً لمن منع الامتثال بناء على جواز كونه للتراخي، وخلافاً لمن توقف فيه[1].

---

(١) ذهب أكثر الحنفية، والشافعية، وهو الراجح عند المالكية واختاره ابن الحاجب وهو رواية عن أحمد وبه قالت المعتزلة إلى أن الأمر على التراخي.
وذهب الحنابلة، وبعض الحنفية، والظاهرية وبعض المالكية إلى أنه يفيد الفور، وذكر الجويني، والرازي، والبيضاوي، وغيرهم أنه مذهب الحنفية، وفي ذلك نظر، فإن القائل به من الأحناف هو أبو الحسن الكرخي، وتبعه بعض الأحناف، لذا قال علاء الدين البخاري: «فذهب أصحابنا، وأصحاب الشافعي، وعامة المتكلمين إلى أنه على التراخي، وذهب بعض أصحابنا منهم أبو الحسن الكرخي إلى أنه على الفور».
وذهب أبو بكر الصيرفي، والقاضي أبو الطيب الطبري، وأبو حامد، وأبو بكر الدقاق من الشافعية إلى أنه لمجرد الطلب لا يدل على الفور، ولا على التراخي، فيجوز التأخير، كما يجوز البدار، واختاره ابن عبد الشكور في الأمر غير المقيد بوقت محدود كالأمر بالكفارات، وذكر بأنه الصحيح عند الحنفية.
وذهب بعض الأشعرية إلى التوقف في ذلك، وآخرون إلى التوقف فيه وفي الامتثال.
راجع: أصول السرخسي: ١/٢٦-٢٨، والبرهان: ١/٢٣١-٢٣٥، والتبصرة: ص/٥٢-٥٣، واللمع: ص/٨-٩، والمعتمد: ١/١١١، والعدة: ١/٢٨٢، والإحكام لابن حزم: ١/٣٨٧، والمستصفى: ٢/٩، والمنخول: ص/١١١، والمحصول: ١/ق/٢/١٨٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٢٨-١٢٩، والمسودة: ص/٢٤، ومختصر ابن الحاجب مع العضد: ٢/٨٣، وفواتح الرحموت: ١/٣٨٧، ومختصر البعلي: ص/١٠١، ومختصر الطوفي: ص/٨٩، والقواعد لابن اللحام: ص/١٧٩، والعبادي على المحلي على الورقات: ص/٨٥، وإرشاد الفحول: ص/٩٩.

والحق: أن قول المصنف: «خلافاً لمن منع». لا وجه له: لأن القائل: بأنه للتراخي لم يقل به وجوباً، بل جوازاً، صرح به المحققون[١]، بل عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على ما ذهب إليه طائفة من الواقفية.

ثم قول المصنف: «ومن وقف». عطفاً على من منع، أيضاً، ليس على ما ينبغي: إذ الواقفية طائفتان: إمام الحرمين، ومن تبعه قالوا: بالوقف في مدلوله، لغة، أهو للفور، أم لا؟، لكنه لو بادر - ممتثلاً - سواء كان للفور، أو للقدر المشترك، وأما وجوب التراخي [فغير][٢] محتمل عندهم[٣].

وذهبت طائفة: إلى التوقف فيه، وفي الامتثال لاحتمال وجوب التراخي. لنا - على أن مجرده لا يقتضي الفور -: ما تقدم من الأدلة في نفي التكرار والمرة.

القائلون: بالفور، قالوا: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ﴾ [آل عمران: ١٣٣] نص في ذلك.

قلنا: فهم من مادة الكلمة لا من الصيغة.

قالوا: ذم إبليس على ترك السجود، ولو لم يقتضِ الفور لما استحق الذم، وهو ظاهر.

---

(١) جاء في هامش (أ،ب): «البيضاوي، والمولى المحقق عضد الملة والدين».

راجع: الابتهاج: ص/٧٤، وشرح العضد على المختصر: ٢/٨٣.

(٢) في (أ، ب): «غير» والمثبت أولى.

(٣) راجع: البرهان: ١/٢٣٢، والمستصفى: ٢/٩، والمحصول: ١/ق/٢/١٩٠.

قلنا: لتقييده بالوقت لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾ [ص: ٧٢].

قالوا: لو قال لعبده اسقني، وأخَّر من غير مانع عد عاصياً، ضرورة.

قلنا: بقرينة المقام لا من صيغة الأمر، ونحن لا نمنع دلالته عليه، مع القرينة، بل جميع الموارد من التكرار، والفور، والتراخي مفوضة إلى القرائن.

قالوا: إذا قيل: زيد قائم، وعمرو قاعد، أو قال السيد لعبده: أنت حر، أو الزوج لامرأته: أنت طالق، فهم الفور من الكل، فكذا الأمر إلحاقاً لأحد نوعي الكلام - وهو الإنشاء - بالآخر، وهو الخبر.

قلنا: قياس في اللغة، ولو سلم، فالفرق واضح: لأن الأمر يدل على الاستقبال قطعاً [لعدم][1] جواز الأمر بتحصيل الحاصل، فالحال غير محتمل، [والاستقبال القريب إلى الحال، والبعيد منه محتمل][2]، فلا يحمل على أحدهما إلا بالقرينة. قالوا: النهي يفيده - كما تقدم - فكذا الأمر.

قلنا: قد تقدم الجواب أيضاً.

قالوا: لو جاز التأخير لزم التكليف بالمحال لعدم بيان آخر وقت التأخير.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

قلنا: نعم، لو كان واجب التأخير، وأما إذا كان جائز التأخير - كما هو المدعَى - فلا محذور، إذ له أن يوقعه في أي جزء شاء من الوقت.

القائـل بوجوب الفعل، أو العزم: إنه كخصال[1] / ق(٥٨/ب من ب) الكفارة، كما ذكره، في الواجب الموسع، وقد تقدم جوابه. وهو أن المطلوب هو الفعل، والعزم على الإتيان بالواجب جار في جميع الواجبات، فلا تعلق له بالبحث.

الواقفية قالوا: تعارضت الأدلة، فوجب التوقف.

قلـنا: بل يحصل الامتثال كيف أوقع الفعل: لأن المطلوب صدور الفعـل من المكلف، مع أنّا قد بينا: أن الفورية، والتراخي إنما استفيدا من القـرائن، وما ذكرنا من المختار هو المنقول عن الإمام الشافعي عليه من الله، ما يستحقه من جلائل النعم، ومواهب الكرم.

قـوله: «مـسألة: الرازي، والشيرازي، وعبد الجبار: الأمر يستلزم القضاء».

أقول: إذا أمر الشارع بفعل في وقت معين، هل يقتضي ذلك الأمر الفعل المعين بعد ذلك الوقت أداء، وقضاء، أو لا يقتضي؟

الجمهور: لا يقتضيه.

---

(١) آخر الورقة (٥٧/ب من ب).

أبـــو بكر الرازي[1] من الحنفية، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي من الشافعية، وعبد الجبار من المعتزلة: يستلزمه[2] [3]/ ق(٥٧/ب من أ).

لنا – على مختار الجمهور، وهو المختار -: أنا قاطعون أنه لو قال: صـــم يوم الخميس، لم يدل على صوم [يوم][4] الجمعة بوجه من الوجوه، وإذا انتفت الدلالة من سائر الوجوه، فأنى يجب!؟

وأيـــضاً لـــو كان واجباً به لكان أداء، ويرجع إلى الواجب المخير، كأنه قال: صل إما يوم الجمعة، أو يوم الخميس، واللازم منتف إجماعاً.

---

(١) هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص، كان إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته اشتهر بالزهد، والدين، والورع له مصنفات متعددة منها: أحكام القرآن، وشرح الجامع، لمحمد بن الحسن، وشرح مختصر الكرخي، ومختصر الطحاوي، وشرح الأسماء الحسنى، وله كتاب في أصول الفقه، وغيرها، وتوفي ببغداد سنة (٣٧٠هـــ). راجع: الطبقات السنية: ١/٤٧٧، والجواهر المضيئة: ١/٨٤، والفوائد البهية: ص/٢٧، وطبقات المفسرين: ١/٥٥، وتاج التراجم: ص/٦، وشذرات الذهب: ٣/٧١.

(٢) واختاره بعض الحنابلة.

راجع: الخلاف في المسألة: البرهان: ١/٢٦٥، واللمع: ص/٩، والتبصرة: ص/٦٤، وأصول السرخسي: ١/٤٥، والإحكام لابن حزم: ١/٣٠١، والمعتمد: ١/١٣٥، والعدة: ١/٢٩٦، والمستصفى: ٢/١٠، والمنخول: ص/١٢١، والمحصول: ١/ق/٢/٤٢٠، والمسودة: ص/٢٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٤٤، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٩٢، وفتح الغفار: ١/٤٢، ومختصر الطوفي: ص/٩٠، ومختصر البعلي: ص/١٠٢، والقواعد لابن اللحام: ص/١٨٠، وإرشاد الفحول: ص/١٠٦.

(٣) آخر الورقة (٥٧/ب من أ).

(٤) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

ويلزم: أن لا يقضى بالتأخير، وهو خلاف الإجماع أيضاً.

قالوا: المأمور به هو فعل المكلف، والوقت ليس من ذاتياته، بل من ضرورياته، فاختلاله لا يؤثر في سقوط المأمور به.

قلنا: كذلك، لكن قيد للفعل، والمقيَّد من حيث إنه مقيّد ينتفى بانتفاء قيده، ولذلك لم يجز تقديمه على الوقت اتفاقاً.

قالوا: الوقت للعبادة كالأجل للدين، فكما لا يسقط الدين بانقضاء الأجل لا تسقط العبادة بانقضاء الوقت.

قلنا: ليس كالأجل من كل وجه، وإلا لجاز التقديم عليه مثله، و لم يقل به أحد.

قالوا: فيم أوجبتم القضاء؟

قلنا: بأمر جديد، وهو قوله ﷺ: «من نام عن صلاة، أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[1].

قالوا: فيكون أداء.

قلنا: بل قضاء: لأنه استدراك لما سبق وجوبه.

---

(١) الحديث رواه مسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه عن أبي هريرة ورواه الدارمي عن أنس، والحديث له سبب قيل فيه بعد غزوة خيبر.

راجع: صحيح مسلم: ٢/١٣٨، وسنن أبي داود: ١/١٠٣، وسنن النسائي: ١/٣٩٨، وسنن ابن ماجه: ١/١٣٧، وسنن الدارمي: ١/٢٨٠، وتلخيص الحبير: ١/١٥٥، ١٨٥، وسلسلة الأحاديث الصحيحة: ١/١٣٦.

هذا، وقد أفاد المولى المحقق عضد الملة والدين: أن منشأ الخلاف هو أن المقيد مفهوم، مركب من المطلق، والقيد، فهما سيان[١].

فمن ذهب إلى الأول: زعم أن انتفاء أحد الأمرين لا يستلزم انتفاء الآخر.

ومن ذهب إلى الثاني: فلأن الامتياز إنما هو في الذهن، وأما نظراً إلى الوجود الخارجي، فأمر واحد كالماهية المركبة من الجنس، والفصل، فإنها أمر واحد في الوجود الخارجي، وهذا هو الحق، كما بُيِّن في موضعه.

قوله: «والأصح أن الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء».

أقــول: [الإجزاء][٢] يُفَسر تارة: بحصول الامتثال به على معنى أن كون الفعل مجزئاً، هو حصول الامتثال به، وتارة: بسقوط القضاء[٣].

والمختــار - علــى كلا التفسيرين -: أن الإتيان بالمأمور به على وجهــه - أي: كما أمر به الشارع - يستلزم الإجزاء خلافاً لعبد الجبار من المعتزلة، إذا فُسِّر بسقوط القضاء.

لنا - على ما اختاره المصنف، وهو الأصح -: لو لم يستلزم الإتيان المذكور الإجزاء، بمعنى سقوط القضاء، لما حصل امتثال أبداً.

---

(١) راجع: شرح العضد على المختصر: ٢/ ٩٢.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) راجع: تيسير التحرير: ٢/ ٢٣٨، وتشنيف المسامع: ق(٥٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/ ٣٨٣، وهمع الهوامع: ص/ ١٥٦، وإرشاد الفحول: ص/ ١٠٥، وشرح الكوكب المنير: ١/ ٤٦٩.

بيان الملازمة: أنه إذا أتى به، ولم يوجب الإجزاء، فيجب عليه مرة أخرى، إذ / ق(٥٩/أ من ب) الفرض: أن الإتيان به على الوجه الذي أمر به الشارع لم يسقط القضاء، فلا فرق بين الإتيان به مرة، أو أكثر، واللازم باطل ضرورة، بل إجماعاً.

قالوا: لو كان مسقطاً للقضاء، لكان صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة، مسقطة للقضاء إذ ظن الطهارة كاف في جواز الإقدام، واللازم منتف.

قلنا: ممنوع إذ المسألة مختلف فيها، إذ قال بالسقوط بعض العلماء، وإن سلم أنه يجب القضاء، فالمقضي واجب مستأنف، وتسميته قضاء مجاز، هكذا أجاب المولى المحقق عضد الملة والدين[١]. وفيه نظر: لأنه بعد تبين أن المصلي لم يكن على طهارة، فصلاته قضاء باتفاق الفقهاء.

والحق - في الجواب -: أن صلاة الظان إذا تبين خطأ ظنه لم يكن على الوجه الذي أمر به الشارع، فلو استمر ظنه كان غير آثم بما فعل.

والحاصل: أنه على تقدير استمرار الظن لا قضاء، وعلى تقدير عدمه ليس من البحث: لأنه لم يأت بالمأمور به على الوجه الذي أوجبه الشارع، وهذا / ق(٥٨/أ من أ) جواب في غاية الحسن.

---

(١) راجع: شرحه على المختصر: ٩٢/٢، والروضة: ص/٣١، والإحكام للآمدي: ١٣٠/١، ونهاية السول: ٧٥/١، والموافقات: ١٩٧/١، وفواتح الرحموت: ١٢١/١، وشرح الورقات للمحلى: ص/٣٠، ومختصر الطوفي: ص/٣٣، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٦٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٧٦.

وفي عـبارة المـصنف نظر من وجهين: الأول: أنه لم يقيد الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به الشارع، ولا بد منه.

وربما يجاب - عنه -: بأنه إذا أوقعه المكلف على غير الوجه الذي أوجبه الشارع لا يكون آتياً بالمأمور به.

والثاني: أن الأصح إنما هو على التفسير الثاني للإجزاء، وهو إسقاط القضاء.

وأما على التفسير الأول: فلا خلاف لأحد فيه، ولا إشعار لكلامه بذلك.

[قوله:][1] «وأن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به».

يريد أن زيداً إذا قال - لعمرو مثلاً -: مر خالداً بكذا، هل يكون زيد آمراً لخالد، أو لا؟ فيه خلاف:

ومختار المصنف: أنه ليس آمراً، وهو الحق[2] لوجهين:

الأول: أنه يلزم أن يكون القائل - لغيره -: مر عبدك بكذا متعدياً لكونه آمراً للعبد بدون إذن سيده، ولم يقل به أحد.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) وهو الذي صححه الإمام الرازي، والقرافي، وابن الحاجب، وابن النجار وابن عبد الشكور، وغيرهم.

راجع: المستصفى: ١٣/٢، والمحصول: ١/ق/٢/٤٢٦، والإحكام للآمدي: ٤٤/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٤٨، ومختصر ابن الحاجب: ٩٣/٢، وفواتح الرحموت: ٣٩٠/١، والقواعد لابن اللحام: ص/١٩٠، وتيسير التحرير: ٣٦١/١، وإرشاد الفحول: ص/١٠٧.

الـــثاني: أنــه لـــو قال - بعد ذلك الأمر للعبد -: لا تفعل يكون متناقضاً، وهو خلاف الإجماع.

قالـــوا: إذا أمر رسول الله ﷺ، وقال: إن الله يأمركم بكذا، يصدق أن الله هو الآمر.

قلنا: لأنه مُبَلِّغ عنه، وكذا الوزير إذا أمر عن الأمير، وكذا كل منا إذا أمر بأوامر الشرع، فتأمل[1]!

قـــوله: «وأن الآمر بلفظ يتناوله داخل فيه الآمر». إذا كان داخلاً تحت عموم اللفظ، يدخل في الحكم على الأصح نحو: قول السيد - لعبده -: أكرم مَنْ أحسن إليك، يدخل السيد في عموم مَنْ.

والحق: أن هذا من أبحاث العام، وسيأتي تحقيقه.

قوله: «وأن النيابة تدخل المأمور به». أي: العبادة، أي: قد تدخل إلا إذا منع مانع، وقد فصل في الفروع موضع الصحة وعدمها، يطلب هناك[2].

قوله: «مسألة: قال الشيخ والقاضي: الأمر النفسي بشيء معين نهيٌ عن ضده الوجودي».

---

(١) قال الإمام القرافي: «لأن الأمر بالأمر لا يكون أمراً، لكن علم من الشريعة أن كل من أمره رسول الله ﷺ أن يأمر غيره، فإنما هو على سبيل التبليغ، ومتى كان على سبيل التبليغ صار الثالث مأموراً إجماعاً». شرح تنقيح الفصول: ص/١٤٩.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(٥٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٨٤، وهمع الهوامع: ص/١٥٧.

أقول: قد اختلف في الأمر هل هو نهي عن ضده، أم لا؟

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري، والقاضي في أحد قوليه: إلى أنه نهيٌ عن ضده[1].

والقاضي - في قوله الآخر -، وعبد الجبار، وأبو الحسين من المعتزلة، والإمام، والآمدي: ليس عينه، ولكن يتضمنه[2].

إمام الحرمين، والغزالي: لا عينه، ولا يتضمنه، وهو مختار المحققين[3]، وسوف نستدل عليه. والمصنف حكى المذاهب من غير اختيار.

---

(١) بناء على أن الأمر لا صيغة له، وإنما هو معنى قائم بالنفس، فالأمر هو نفس النهي من هذا الوجه عند الأشاعرة. واختاره الكعبي وهو مذهب الحنابلة لكن لا على أن الأمر لا صيغة له، بل بناء على اختيارهم من أن مطلق الأمر للفور كما سبق ذلك عنهم، فهو نهي عن ضده من طريق المعنى.

راجع: اللمع: ص/١١، والتبصرة: ص/٩٠، والمعتمد: ١/٥٩، ٩٧، والعدة: ٢/٣٦٨-٣٧٠، والمسودة: ص/٤٩، ومختصر الطوفي: ص/٨٣، ومختصر البعلي: ص/١٠١، وتخريج الفروع للزنجاني: ص/١٢٨، والقواعد لابن اللحام: ص/١٨٣، وشرح الورقات للمحلي: ص/٩١.

(٢) واختاره ابن الصباغ، وأبو الطيب، والشيرازي من الشافعية، والسرخسي، وابن نجيم، وغيرهم من الحنفية، ونقل عن أكثر الفقهاء، واختاره ابن الحاجب.

راجع: أصول السرخسي: ١/٩٤، والتبصرة: ص/٨٩، والمعتمد: ١/٩٧، والمحصول: ١/ق/٢/٣٣٤-٣٣٥، والإحكام للآمدي: ٢/٣٥-٣٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٨٥، والتوضيح لمتن التنقيح: ٢/٢٣٨، وفتح الغفار: ٢/٦٠، وتيسير التحرير: ١/٣٦٣، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٨٦.

(٣) وهو منقول عن الْكِيا الهراس، والآمدي في قوله الآخر. =

وقال طائفة[1] / ق(٥٩/ب من ب) من المعتزلة: في الوجوب يتضمن، لا في الندب.

أما اللفظي، فليس عين المنهي عنه، ولا يتضمنه[2].

وهل النهي عن الشيء أمر بضده، أم لا؟

قيل: الخلاف هو الخلاف. وقيل: النهي يتضمن دون الأمر[3].

هذا ضبط المذاهب في المسألة. ولا بد - أولاً - من تحرير محل النزاع ليُعْلَم توارد السلب، والإيجاب على محل واحد.

فنقول: ليس النزاع في أن مفهوم الأمر هو مفهوم النهي، ولا أن صيغة الأمر هو صيغة النهي، إذ فساده واضح لا يخفى على عاقل، بل

= راجع: البرهان: ١/٢٥٠-٢٥٢، والمستصفى: ١/٨٢، والمنخول: ص/١١٤، والإحكام للآمدي: ٢/٣٦، والإحكام لابن حزم: ١/٣١٤، وتشنيف المسامع: ق(٥٣/ب)، وهمع الهوامع: ص/١٥٨، وإرشاد الفحول: ص/١٠٢.

(١) آخر الورقة (٥٩/ب من ب).

(٢) راجع: المعتمد: ١/٩٧، والمحصول: ١/ق/٢/٣٣٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٢٥، ومختصر البعلي: ص/١٠١.

(٣) راجع: اللمع: ص/١٤، وأصول السرخسي: ١/٩٦، والبرهان للجويني: ١/٢٥٠، والإحكام للآمدي: ٢/٣٦، والمسودة: ص/٨١، والمختصر لابن الحاجب: ٢/٨٨، والقواعد لابن اللحام: ص/١٨٣، ومختصر البعلي: ص/١٠٢، وتشنيف المسامع: ق(٥٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٨٨، وهمع الهوامع: ص/١٥٩.

النـــــزاع في أن إيجـــاب الشيء، أو ندبه هل هو بعينه تحريم ضده، أو يتضمنه، أو لا؟ حتى إذا قال: تحرك. هل هو بمثابة لا تسكن، أم لا دلالة له عليه؟

لـــنا - على المختار، وهو أنه لا نهي عنه، ولا متضمن له -: أن لو كـــان كذلك لزم تعقل الضد، والكف عنه، واللازم منتف ضرورة: لأن نقطـــع بـــأن الآمر بالصلاة لا يلزمه تعقل الزنى، والكف عنه لدى الأمر بالصلاة.

قيل: ما ذكرتموه إنما يتأتَّى في الأضداد الجزئية: كالأكل، والشرب، ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فإن تعقلها لا يلزم.

وأمـــا الضد[1] / ق(٥٨/ب من أ) العام، أي: الفعل المنافي، فتعقله ضـــروري، فـــإن الفعل المطلوب إنما يطلب من المأمور إذا كان متلبساً بضده، فتعقله إذ ذاك ضروري.

والجواب: أنه لا يلزم اشتغاله بالضد حين الطلب: لجواز أن يكون مـــشتغلاً بالفعل المطلوب في الحال، ويؤمر به لتوجه الطلب في الأمر إلى الاستقبال.

ولو سلم، فلا يلزم تصور الضد للعلم بالكف عن المطلوب، ولا ملازمة بين العلم بالكف، وتصور الضد، فتأمل!

---

(١) آخر الورقة (٥٨/ب من أ).

وهنا أبحاث:

الأول: أن التعـــيين - في قولهم -: الأمر بشيء معين، يراد به أعم من الشخصي، واحترز به عن المخير، فإنه ليس نهياً عن ضده كذلك في الشروح[١].

الثاني: أن التقييد بالنفسي لإخراج الأمر اللفظي، وصرح به المصنف بعده، مما لا معنى له بعد تحرير محل النـــزاع: لأن الإيجاب، أو الندب لا يتصور إلا في النفس.

الثالث: أن تقييد الضد بالوجودي لغو إذ الضد لا يكون إلا وجودياً: لأن الوجود مأخوذ في تعريفه.

القائلون: بأن الأمر نفس النهي عن ضد المأمور به، قالوا: قولنا - لـــزيد -: اســـكن مثل قولنا له: لا تتحرك لا اختلاف إلا من جهة العبارة: لأن السكون عبارة عن كون الجسم في آنين في مكان واحد.

ولا ريب: أن [قولنا][٢]: اسكن، أو: لا تتحرك، يدل صريحاً عليه، واختلاف العبارة لا اعتبار به.

وأيضاً لو كان مغايراً لكان إما مثلاً، أو مخالفاً، أو ضداً.

---

(١) راجع: الإبهاج: ١/١٢٤، ورفع الحاجب: (١/ق/٢١١ب - ٢١٢/أ) والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٨٨، وتشنيف المسامع: ق(٥٣/ب)، وهمع الهوامع: ص/١٥٩، والتبصرة: ص/٨٩.

(٢) في (ب): «قلنا».

وجه الحصر: أن الشيئين إما أن يتساويا في الماهية، وصفاتها اللازمة لها، وهما المثلان كزيد، وعمرو، وإن لم يتساويا، فإما أن يتباينا بذاتهما، أو لا.

فالأول: [الضدان][1] كالسواد، والبياض.

والثاني: الخلافان كالسواد، والحلاوة، والأقسام بأسرها باطلة:

لأنهما لو كانا مثلين، أو ضدين لم يجتمعا: لأن المثلين، والضدين لا يجتمعان، لكن اجتماع الأمر بالشيء، والنهي عن ضده ضروري جوازه.

ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع الآخر، وضده كالسواد، فإنه يجتمع مع الحلاوة، والحموضة، لكن / ق(٦٠/أ من ب) الأمر بالشيء لا يجامع ضد النهي عن ضده: لأن ضد النهي عن ضده هو الأمر بضده، وذلك محال، لأنه أمر بفعل الشيء وضده في زمان واحد، وذلك يستلزم تجويز الجمع بين الضدين.

الجواب: نختار من الأقسام المذكورة الثالث.

قولكم: لو كانا خلافين لجاز وجود كل، مع ضد الآخر، أو خلافه.

قلنا: الملازمة ممنوعة إذ ليس كل مخالف يجوز اجتماعه مع ضد مخالفه، ولا كل مخالف يجوز اجتماعه مع مخالف مخالفه، فإن المتضايفين يتخالفان مع التلازم بينهما، وإذ كان الخلافان متلازمين استحال اجتماع أحدهما مع ضد الآخر لاستلزامه اجتماع الضدين.

---

(١) في (أ): «الضد».

وإن أراد أن طلب الفعل نفسه، أي: نفس الفعل المأمور به، ترك لضده، رجع النزاع لفظياً: لأن الذي سماه القوم طلباً سماه القاضي نهياً، مع توقف مثله على اللغة.

وبعد اللتيا والتي، يكون تعبيراً عن معنى واحد بلفظين مختلفين.

وإنما تركنا الجواب عن دليل الأول: لأنه يعلم من الثاني، فتأمل!

القائلون: بالتضمن استدلوا بوجهين:

الأول: أمر الإيجاب طلب فعل يذم تاركه اتفاقاً، فالذم إما على فعل الضد، أو على الكف عن المأمور به، وكل منهما / ق(٥٩/أ من أ) ضد للفعل المأمور به، فأيهما كان يستلزم النهي، إذ لا ذم [عليه][١] ما لم ينه عنه.

قلنا: فرق بين حصول الشيء، وتصوره للإيجاب، وإن لم ينفك عن الذم على الكف عنه، أو فعل ضده، ولكن لا يلزم تعقل ذلك الكف، أو الضد لدى الإيجاب، فلا تضمن إذ لا استلزام في التعقل.

قالوا - **ثانياً** -: فعل المأمور به واجب، ولا يتم هذا الواجب إلا بترك ضده، والترك هو الكف، والكف هو معنى النهي لا العدم لأنه غير مقدور.

أجاب المولى المحقق عضد الملة والدين: بأن هذا مبني على أن كل ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، وذلك ممنوع، إلا في الشرط الشرعي[٢].

---

(١) في (أ): «على».

(٢) راجع: شرح العضد على المختصر: ٢/٨٧-٨٨. وغالبية الأدلة، والردود التي ساقها الشارح في هذه المسألة أخذها عنه.

قلـــت: القائلون: بأن كل ما لا يتم الواجب إلا به واجب، سواء كان شرعياً، أو عقلياً، أو عادياً لهم أدلة على ذلك.

فالأولى - في الجواب -: أن يقال: سلمنا أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب، ولكن الكلام فيه من القبيل الأول إذ لا يلزم من كونه مقدمة الـــواجب تعقله، لأن حصول تلك المقدمة شرط لحصول الواجب؛ لأن تعقله شرط التعقل الواجب، وهذا في غاية الظهور والحُسْنِ.

الفارقون - بين الوجوب، والندب، وإليه ذهب الإمام في المحصول -: أن المنع من الترك من ضروريات الوجوب دون الندب[١].

وجوابه هو الجواب الذي تقدم في التضمن، وهو أن المنع من الترك من ضرورات الوجوب، لكن الآمر لا يلزمه تعقله، والكلام في هذا لا في الحصول.

[وأيضاً يلزم إبطال المباح إذ ما من وقت إلا وفيه فعل مندوب، لأن استغراق الأوقات بالمندوبات.

الجـــواب: مـــندوب، مـــنع ذلك، فإن بعض الأوقات تكره فيها العبادات بأسرها][٢].

الذاهـــبون - إلى أن النهـــي عن الشيء عين الأمر بضده -: وقد استدلوا بما استدل به القاضي في الأمر، وقد علم جواب ذلك في تقرير[٣]

(١) راجع: المحصول: ١/ق/٢/٣٣٤-٣٣٥.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) آخر الورقة (٦٠/ب من ب).

/ ق(٦٠/ب من ب) مذهب القاضي، واستدلوا هنا - أيضاً - بأن النهي طلـب ترك فعل، والترك فعل الضد؛ لأن الترك بمعنى العدم غير مقدور، فيكون النهي عين الأمر بالضد.

الجواب - عنه -: لو صح ما ذكرتم لكان فعل الزنى واجباً لكونه ضد اللواط، وبالعكس، أيضاً، ولم يقل به عاقل، ويلزم ارتفاع المباح، إذ كل مباح ضد للزنى مثلاً، ولا قائل به سوى الكعبي [وقد أبطلناه[1]][2].

وأيضاً: المطلوب بالنهي الكف لا الأضداد الجزئية، كما ادعيتم إذ المدعَـى أن كل نهي عن شيء مخصوص أمر بضده المخصوص كقولنا: لا تتحرك [هل][3] هو عين الأمر بالسكون، أم لا؟ لا مطلق الضد كالأكل، والشرب مثلاً.

وإن قلتم: نريد بالضد نفس الكف: لأنه فعل محقق، فيكون ضداً، رجع النـزاع لفظـياً لأنـا نسمي طلب الكف نهياً، وطلب غيره أمراً، وأنتم لم تفرقوا.

القائلون: بالتضمن – أي: الذين ذهبوا إلى أن النهي عن الشيء يتضمن الأمـر بـضده - استدلوا: بأن المطلوب من النهي هو الكف، ولا يحصل إلا بفعـل ضد من أضداد المنهي عنه، فكما لا يتم المطلوب من الأمر بالشيء إلا بترك جميع أضداده، لا يتم في النهي إلا بوجود أحد أضداد المنهي عنه.

---

(١) سبق عند الكلام على المباح: ١/٣٢٥-٣٢٦.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) سقط من (أ).

الجـــواب - كمـــا تقدم - من الإلزام الفظيع، وهو وجوب الزنى في النهي عن اللواط: لأنه أحد الأضداد، وبانتفاء المباح، كما تقدم، والله أعلم.

قوله: ((الأمران غير متعاقبين، أو بغير متماثلين غَيْرانِ)).

أقول: إذا ورد من الشارع أمران، فإن لم يتعاقبا، بأن وقع تراخ بين الأول والـــثاني، فالـــثاني غير الأول، سواء كان المأمور بهما متماثلين، أو مـــتخالفين، وإن تعاقبا، لكن لم يكن الأمر بمتماثلين كقوله: صل، صم، فكذلك[١] / ق(٥٩/ب من أ).

وإذا تعاقبا، وكان الأمر بمتماثلين، ولم يمنع من التكرار مانع مثل:

التعريف - في قولنا -: صل ركعتين، صل الركعتين.

أو قرينة حالية مثل قولنا: اسق زيداً، اسق زيداً، فإن المرة كافية فيه عادة، ولا يكون الثاني مذكوراً بطريق العطف.

قيل: غيران يحمل الكلام على التأسيس: لأن موضوعه للإفادة، فلا يحمل على التأكيد الذي هو موضوع للإعادة.

وأيـــضاً التأسيس أكثر في كلام العرب من التأكيد، فيحمل الفرد المتنازع فيه على الأعم الأغلب.

وقيل: يحمل على التأكيد: لأن التأسيس، وإن كان في الكلام أكثر إلا أن التكرار في التأكيد أكثر.

---

(١) آخر الورقة (٥٩/ب من أ).

وأيضاً الأصل براءة الذمة بواحد، والتأسيس يؤدي إلى خلاف الأصل، فيكون التأكيد راجحاً. وقيل: بالوقف للاحتمالين.

وإن كان الثاني معطوفاً:

قيل: التأسيس راجح لقلة التأكيد، مع العاطف.

وقيل: التأكيد لتماثل المتعلقين، وهذا ضعيف. ثم إن رجح التأكيد في صورة العطف بعادي مثل التعريف وقع التعارض، فيصار إلى الترجيح، فإن وجد مرجح آخر، فذاك، وإلا وجب التوقف[1].

وقد ظهر من هذا التقرير: أن قول المصنف: «فإن رجح التأكيد بعادي قدم» ليس على ما ينبغي: لأن العادي معارض بظهور العطف في المغايرة، فهو وحده لا يصلح مرجحاً، هذا إذا لم يمنع من التكرار مانع عقلي نحو: اقتل زيداً، اقتل زيداً، أو شرعي نحو: اعتق عبدك، اعتق عبدك، فإن التأكيد حتم / ق(٦١/أ من ب) في الصورتين.

---

(١) راجع الأقوال التي ذكرها الشارح في المسألة، وأصحابها، مع أدلتهم: التبصرة: ص/٥٠، واللمع: ص/٩، والعدة: ١/٢٨٠، والمعتمد: ١/١٦٠-١٦٤، والمحصول: ١/ق/٢/٢٥٣-٢٦٠، والإحكام للآمدي: ٢/٨٤-٨٥، والمسودة: ص/٢٣-٢٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٣١-١٣٢، والمختصر: ٢/٩٤، وفواتح الرحموت: ١/٣٩١-٣٩٢، وتيسير التحرير: ١/٣٦٢، ومختصر البعلي: ص/١٠٣، والقواعد لابن اللحام: ص/١٧٣، وتشنيف المسامع: ق(٥٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٨٩، وهمع الهوامع: ص/١٥٩-١٦٠، وإرشاد الفحول: ص/١٠٨-١٠٩.

باب النهي

قوله: ((النهي: اقتضاء كفٍّ عن فعل لا بقول كُفَّ))[١].

أقول: حده للنهي سالم عن جميع ما يرد على من تقدمه: لأنه ترك قيد الاستعلاء، والعلو، وزاد لفظ: ((لا بقول كف))، فخرج الكف المستفاد من كف، وما يرادفه، فاطرد حده[٢].

والخلاف في أنه هل له صيغة تخصه؟ وهل تلك الصيغة ظاهرة في الحظر دون الكراهة، أو بالعكس، أو مشتركة، أو للقدر المشترك، أو فيها توقف؟

---

(١) النهي – لغة –: ضد الأمر يقال: نهيته عن الشيء أنهاه نهياً، ونهوته نهواً ونهى الله تعالى، أي: حرم، والنهية العقل لأنها تنهى عن القبيح، والجمع نهى.
راجع: مختار الصحاح: ص/٦٨٣، والمصباح المنير: ٦٢٩/٢.

(٢) راجع: تعريفات النهي اصطلاحاً: اللمع: ص/١٤، والبرهان: ٢٨٣/١، والعدة: ٤٢٥/٢، وأصول السرخسي: ٧٨/١، والمعتمد: ١٦٨/١، والمستصفى: ٢٤/٢، والمنخول: ص/١٢٦، والإحكام للآمدي: ٤٧/٢، ومختصر ابن الحاجب: ٩٥/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٦٨، وكشف الأسرار: ٢٥٦/١، وفتح الغفار: ٧٧/١، وفواتح الرحموت: ٣٩٥/١، وتيسير التحرير: ٣٧٤/١، ورفع الحاجب: (١/ق/٢٢٦/ب)، ومختصر الطوفي: ص/٩٥، ومختصر البعلي: ص/١٠٣، ومباحث الكتاب والسنة: ص/٩٥.

كما تقدم في الأمر[١].

ثم النهي بخلاف الأمر في أمور منها: أن حكم النهي التكرار، فيستلزم الدوام، ومنها: الفور، فيجب الانتهاء في الحال. ومنها: أن تقدم الوجوب في النهي لا يصلح قرينة دالة على أنه للإباحة، نقل الأستاذ الإجماع على ذلك، بل صيغته ظاهرة في الحظر مطلقاً، بخلاف الأمر: لأن تقدم الحظر كان قرينة دالة على أنه للإباحة عند الجمهور.

وفي كلام المصنف بحث من وجهين: الأول: أنه قال: وقضيته الدوام. ولم يقل: والنهي يدل على الدوام، وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب: أن قول الشيخ ابن الحاجب: «وحكم النهي التكرار». ولم يقل: يدل على التكرار في غاية الحسن[٢]: لأن التكرار في النهي من ضرورة الواقع لا من الصيغة، فبدل لفظ الحكم هنا بقوله: وقضيته الدوام. وهذا كلام غريب، إذ لو لم تدل الصيغة على التكرار كيف كان يستفاد منها[٣]؟ وابن الحاجب ذكر في الأمر: أنه لا يدل على التكرار عند الجمهور[٤]، فلو كان ما فهمه المصنف من كلامه، كما فهمه تناقض كلام ابن الحاجب.

---

(١) سبق بيان ذلك في ص/١٨٨ وما بعدها.

(٢) راجع: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: (١/ق/٢٢٧/أ).

(٣) يرى العلامة العبادي: بأنه لا غرابة، ولا إشكال في كلام المصنف كما توهم ذلك الشارح: لأن المصنف لم يرد نفي دلالة الصيغة مطلقاً، بل نفي دلالتها الوضعية، مطابقة، كانت، أو تضمناً. راجع: الآيات البينات: ٢/٢٤٣.

(٤) راجع: المختصر وعليه شرح العضد: ٢/٨١-٨٢.

الـثاني: أن قوله: وقيل مطلقاً - بعد قوله -: وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمـرة، ممـا لا معنى له: لأن الدوام، مع التقييد بالمرة لا يعقل، وبدون التقييد مطلقاً قد فهم من قوله: وقضيته الدوام. هذا على ما ذكره شراح كلامه[1].

ويمكـن / ق(٦٠/أ من أ) توجيه كلامه بأن يقال: مراده أنه يفيد الدوام ما لم يقيد بمرة.

وقـيل: يفيد مطلق الانتهاء. والدوام، والمرة من القرائن، مثله الأمر كما سبق، وما وجهنا به كلامه هو الذي ذكره المحققون[2].

هذا، وترد صيغته للتحريم نحو: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء: ٣٢].

والكراهة: نحو لا تصل في الوادي.

والإرشاد: نحو ﴿ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ ﴾ [المائدة: ١٠١].

والدعاء: نحو ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا ﴾ [آل عمران: ٨].

وبـيان العاقبة: نحو ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

والتحقير، والتعليل: نحو ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ ﴾ [طه: ١٣١].

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(٥٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩١/١، وهمع الهوامع: ص/١٦١.

(٢) راجع: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٩٩/٢.

واليأس: نحو ﴿ لَا تَعۡتَذِرُواْ ﴾ [التوبة: ٦٦].

وفي الإرادة، والتحريم[١] ما تقدم في الأمر، فراجعه[٢].

وقد يكون عن واحد، وهو أكثري، وقد يكون المحرم الجمع نحو: لا تنكح الأختين، وقد يكون النهي عن الاقتصار على أحد الشيئين نحو: «لا يمشين أحدكم في نعل واحدة»[٣]، وقد يكون عن كل فرد نحو: «لا تباغضوا، ولا تحاسدوا»[٤].

والحق: أن هذا مستدرك: لأنه من قبيل النهي عن الواحد.

قوله: «ومطلق النهي التحريم، وكذا التنزيه في الأظهر للفساد شرعاً، وقيل: لغة».

---

(١) وراجع في معانيها: العدة: ٤٢٧/٢، والمحصول: ١/ق/٢/٤٦٩، والمنخول: ص/١٣٤، والإحكام للآمدي: ٤٨/٢، وكشف الأسرار: ٢٥٦/١، ومختصر البعلي: ص/١٠٣، وفواتح الرحموت: ٣٩٥/١، وتحقيق المراد: ص/٦٢، وإرشاد الفحول: ص/١٠٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٢/١، وهمع الهوامع: ص/١٦١.

(٢) سبق ذلك في ص/١٩٣-١٩٥.

(٣) رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا يمشي أحدكم في نعل واحدة ليحفهما، أو لينعلهما جميعاً».
راجع: صحيح البخاري: ١٩٩/٧، وصحيح مسلم: ١٥٣/٦.

(٤) هذا جزء من حديث أبي هريرة، وأنس بن مالك رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام».
راجع: صحيح البخاري: ٢٣/٨.

أقول: هذه [مسألة][١] كثيرة الفروع، تفرقت آراء الأصوليين فيها، ونحن نذكر[٢] / ق(٦١/ب من ب) كلام المصنف في المذاهب، ونستدل على ما هو الحق ونشير إلى أدلة المخالفين، مع الجواب.

فنقول: ذهب جمهور المحققين: إلى أن نهي التحريم إذا ورد خالياً عن سائر القرائن يدل على الفساد، وكذا نهي التنـــزيه في الأظهر، فيما عدا المعـــاملات، ســـواء كان ذلك راجعاً إلى أمر داخل في الحقيقة كالصلاة بدون ركن، أو إلى لازم خارج كالصلاة في الأوقات المكروهة.

ويـــدل علـــى الفساد في المعاملات إذا كان راجعاً إلى أمر داخل كالنهي عن بيع الملاقيح[٣].

وقـــال الشيخ المحقق ابن عبد السلام[٤] - قدس الله روحه -: «وإن احتمل الرجوع إلى الداخل، فإنه يحمل على الداخل، ويحكم بفساده».

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) آخر الورقة (٦١/ب من ب).

(٣) تقدم ذكره من حديث ابن عمر، وأبي سعيد الخدري في: ١/٢٧٧.

(٤) هو عبد العزيز بن عبد السلام، إمام عصره، بلا مدافع، قام بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر في مجتمعه، وأوذي، وسجن بسبب ذلك، كان مطلعاً على حقائق الشريعة، وغوامضها، عارفاً، بمقاصدها، زاهداً، ورعاً، تقياً، شجاعاً لا يخاف في الله لومة لائم، أخذ عنه العلم أئمة يقتدى بهم كابن دقيق العيد، وغيره، وهو الذي لقب العز بسلطان العلماء، له مؤلفات قيمة، منها: التفسير، واختصار النهاية، والقواعد الكبرى، والصغرى، وكتاب الصلاة، والفتاوى الموصلية، والإشارة إلى الإيجاز، وغيرها وتوفي سنة (٦٦٠هـ). =

قوله: «وفاقاً للأكثر». متصل بأول الكلام، أي: ما اخترناه من أن النهي يدل على الفساد على الوجه المذكور، هو مختار الأكثر من العلماء[1].

[ونفت طائفة دلالته مطلقاً[2].

= راجع: مرآة الجنان: ١٥٣/٤، والعبر: ٢٦٠/٥، وفوات الوفيات: ٩٤/١، وذيل الروضتين: ص/٢١٦، والمختصر لأبي الفداء ٢١٥/٣، والبداية والنهاية: ٢٣٥/١٣، وطبقات السبكي: ٢٠٩/٨، والنجوم الزاهرة: ٣٠٨/٧، ومفتاح السعادة: ٣٥٣/٢.

(١) راجع: اللمع: ص/١٤، والتبصرة: ص/١٠٠، والبرهان: ٢٨٣/١، والعدة: ٤٣٢/٢، وأصول السرخسي: ٨٠/١-٨١، والمسودة: ص/٨٠، ٨٣، والفروق للقرافي: ٨٣/٢، ومختصر ابن الحاجب: ٩٥/٢، وكشف الأسرار: ٢٥٧/١-٢٥٨، وفتح الغفار: ٧٨/١، ومختصر الطوفي: ص/٩٥، ومختصر البعلي: ص/١٠٤، وتفسير النصوص: ٣٨٩/٢، وتيسير التحرير: ٣٧٦/١، والمحلي على الورقات: ص/٩٣، وإرشاد الفحول: ص/١١٠.

(٢) وحكي هذا عن أكثر المتكلمين، وذكره الإمام عن أكثر الفقهاء، وقال الآمدي: «إنه اختيار المحققين من أصحاب الشافعي كالقفال الشاشي، وإمام الحرمين والغزالي، وكثير من الحنفية، وبه قال جماعة من المعتزلة كأبي عبد الله البصري، وأبي الحسين الكرخي، والقاضي عبد الجبار، وكثير من مشائخهم» لكن الجويني مع الجمهور.
راجع: البرهان: ٢٨٣/١، والمعتمد: ١٧٠/١-١٧٩، والمستصفى: ٢٥/٢، والمنخول: ص/١٢٦، ٢٠٥، والمحصول: ١/ق٤٨٦/٢، والإحكام للآمدي: ٤٨/٢.

الغزالي، والإمام: يدل في العبادات دون المعاملات[(١)]](٢).

والأكثر القائلون بدلالته على الفساد اختلفوا:

منهم من قال: إن تلك الدلالة شرعية(٣).

ومنهم من قال: إنها لغوية(٤).

ومنهم من قال: إنها معنوية، والمراد بكونها معنوية أنه يفهم ذلك عرفاً: لأن العادة جرت بأن الشيء ما لم يتضمن فساداً لا ينهى عنه.

---

(١) وهو اختيار أبي الحسين البصري، وبعض الحنفية، ولهم تفصيل آخر بين المنهي عنه لعينه، أي: لذات الفعل، فيقتضي الفساد، وإن كان لغيره، فلا.
راجع: أصول السرخسي: ١/٨٠-٨١، والمعتمد: ١/١٧١، والمحصول: ١/ق/٢/٤٨٦، وفتح الغفار: ١/٧٨، وتيسير التحرير: ١/٣٧٦، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٢٩، وسيأتي بيان مذهب الأحناف أكثر تفصيلاً، وتقسيماً في الشرح بعد قليل.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) لأن صيغة النهي لغة تدل على مجرد الطلب للكف عن الفعل على وجه الجزم والقطع، واقتضاؤه للفساد، أو البطلان قدر زائد يحتاج إلى دليل آخر غير اللغة، وهذا ما صححه الآمدي، وابن الحاجب، وجزم به البيضاوي.
راجع: الإحكام للآمدي: ٢/٤٨-٤٩، والابتهاج: ص/٧٤، والمختصر وعليه شرح العضد: ٢/٩٥، وهمع الهوامع: ص/١٦٣.

(٤) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ، وهذا منقول عن بعض الحنفية، وغيرهم.
راجع: فواتح الرحموت: ١/٣٩٦، وتيسير التحرير: ١/٣٧٦، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٣٩٣، وتشنيف المسامع: ق(٥٤/ب)، ومختصر البعلي: ص/١٠٤، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٢٩-١٣٠.

والمختار: أنها شرعية لأن المنهي عنه في قولنا: لا تصم يوم النحر هو الصوم الشرعي قطعاً، فلا بد، وأن تكون الدلالة شرعية إذ أهل اللغة لا يفهمون المعنى الشرعي، فكيف يدل اللفظ عليه؟ ومما ذكرنا علم الجواب عن المعنوية.

وأيضاً: لم تزل علماء الأمصار في الأعصار يستدلون على الفساد بالنهي من غير قرينة، وقد تواتر ذلك عنهم، بحيث لم يبق للريب فيه مجال.

ولا يمكن أن يقال: استدلال العلماء يدل على الفساد لغة، لما قدمنا أن تلك المعاني التي يستدل بها على الفساد فيها لم يعلمها أهل اللغة.

قيل: الأمر يدل على الصحة لغة، والنهي نقيضه، فيكون مقتضياً للفساد.

قلنا: دلالة الأمر على الصحة شرعية، ونقول: بمثلها في النهي النافي لدلالته على الفساد، لا شرعاً، ولا لغة.

لو دل لكان مناقضاً للتصريح بصحة المنهي عنه، واللازم منتف: لأنه يصح أن نقول: نهيتك عن الزنى، ولو فعلت لعاقبتك، لكنه يحصل به الملك.

الجواب: أن المدعَى ظهور النهي في[1] / ق(٦٠/ب من أ) الدلالة على الفساد، ويعدل عن الظاهر بالقرينة، كما هو شأن سائر الظواهر.

الإمام، والغزالي: يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات.

---

(١) آخر الورقة (٦٠/ب من أ).

أمـــا الأول: فـــلأن المراد من كون العبادة فاسدة [أن][1] لا يحصل الإجزاء بها، والعبادة إذا كانت منهياً عنها، فلا تكون مأموراً بها.

فالآتي بالمنهي عنه، لم يأت بالمأمور به، فلم يحصل الإجزاء الذي هو موافقة الأمر، فيكون المأتي به فاسداً.

وأما الثاني: فلأن المراد من قولنا: هذا البيع فاسد أنه لا يفيد الملك، فلـــو دل النهي على الفساد لدل إما بلفظه، أو بمعناه، لكن النهي لا يدل إلا على الزجر، فلا يدل لفظاً.

وأما معنى، فلأنه لا استبعاد في أن يقول: / ق(٦٢/أ من ب) نهيتك عـــن هذا البيع، لكن لو أتيت به حصل الملك، و لم يكن في ذلك تناقض، هذا حاصل كلام الإمام في المحصول[2].

وأما الغزالي: كلامه في المستصفى ظاهر في أنه لا يدل على الفساد لا في العـــبادات، ولا في المعاملات: لأنه قال: «فإن قيل: قد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد، دون بعض، فما الفرق؟ قلنا: لا يدل على الفـــساد، وإنما يعرف فساد العقد، والعبادة بفوات شرطها، وركنها - ثم قـــال بعد هذا الكلام -: فكل نهي تضمن ارتكابه الإخلال بالشرط يدل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط»[3].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: المحصول: ١/ق/٢/٤٨٦.

(٣) المستصفى: ٢/٣٠.

وقـــال - في موضع آخر -: «فلو قام دليل على أن النهي للفساد، ونقل ذلك عن رسول الله ﷺ لكان هذا من جهة الشرع تصرفاً في اللغة بالتغيير، أو كان صيغة النهي من جهة علامة منصوبة على الفساد، ويجب قبول ذلك، ولكن الشأن في ثبوت هذه الحجة، ونقلها»[١].

وإنمـــا أكثـــرنا من نقل كلامه ليظهر أن كلام المصنف، مخالف له صريحاً[٢].

والجواب - عما ذكروه، ما تقدم من استدلال العلماء على الفساد في المـــواطن الخالية عن القرائن على الفساد من غير تفرقة بين المعاملات، والعـــبادات، حـــيث كان النهي راجعاً إلى أمر داخل، حتى ادعى بعض الفضلاء[٣] التواتر في ذلك.

قـــوله: «فإن كان لخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد عند الأكثر، وقال أحمد: يفيد مطلقاً».

أقول: ما تقدم كان إذا رجع النهي إلى أمر داخل، أو خارج لازم.

---

(١) المستصفى: ٢/٢٦.

(٢) قلت: نَقْلُ المصنف عن الغزالي فيه نظر، لأن الغزالي قد صرح في المستصفى بقوله: «والمختار أنه لا يقتضي الفساد»، وقال في المنخول: «النهي محمول على فساد المنهي عنه على معنى أنه يجعل وجوده كعدمه» وقال في موضع آخر منه: «المناهي بجملتها في العقود محمولة على الفساد» المستصفى: ٢/٢٥، ٣٠، والمنخول: ص/١٢٦، ٢٠٥، كما أن الإمام الزركشي لم يسلم للمصنف نقله عن الغزالي.
راجع: تشنيف المسامع: ق(٥٤/ب).

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «العلامة التفتازاني رحمه الله». راجع: حاشيته على المختصر: ٢/٩٦.

فأما إذا كان الخارج مما ينفك سواء كان في العبادات كالصلاة في الدار المغصوبة والوضوء بماء مغصوب، أو في العقود كالبيع وقت النداء، أو في الإيقاع كالطلاق حين الحيض، فالأكثر أنه لا يدل[(١)].

فإن قلت: ما الفرق بين الزمان، والمكان حيث كان النهي دالاً على الفساد إذا رجع إلى الزمان بخلافه في المكان؟

قلت: الفرق اللزوم، وعدمه، وتحقيق هذا: أن الأفعال الاختيارية للعباد تقتضي زماناً، ومكاناً، وكل منهما لازم لوجود الفعل، لكن الزمان، كما يلزم الوجود، يلزم الماهية، دون المكان.

ولهذا ينقسم الفعل بحسب انقسام الزمان إلى الماضي، والمستقبل، والحال فكان أشد ارتباطاً بالفعل من المكان، فافترقا.

والإمام [أحمد][(٢)] لم يفرق بين خارج، وداخل، ولازم [و][(٣)] غير لازم.

وقد تقدم أنه لم يقل بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، وقد أشرنا هناك إلى أن ما ذهب إليه، مخالف للإجماع[(٤)].

---

(١) وذهب أكثر الحنابلة، والمالكية، والظاهرية إلى أنه يدل على الفساد.
راجع: المعتمد: ١٧٩/١، والإحكام لابن حزم: ٣٠٧/٣-٣٠٨، والعدة: ٤٤١/٢، والفروق للقرافي: ٨٥/٢، وشرح تنقيح الفصول له: ص/١٧٤، والمسودة: ص/٨٣، ومختصر الطوفي: ص/٨٦، ومختصر البعلي: ص/١٠٤، وتشنيف المسامع: ق(٥٥/أ)، وهمع الهوامع: ص/١٦٤، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٣٢.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) سقط من (أ).

(٤) قد تقدم بيان ذلك، مع ذكر الخلاف: ٣٦٣/١-٣٦٧.

وإذا دل دليل من خارج على عدم الفساد يكون حقيقة، وإن خرج عنه البعض، كالعام [بعد التخصيص عند][1] بعض.

قوله: «وأبو حنيفة لا يفيد».

أقول: عند الشافعية دلالة النهي على الصحة بطلانه، يكاد يلحق / ق(٦١/أ من أ) بالبديهيات للقطع بأن مدلول: لاتبع، إلا طلب الكف عنه، مع لزوم الفساد، أو بدونه، كما تقدم.

وأما كون الصحة مدلوله الالتزامي، أو التضمني[2] / ق(٦٢/ب من ب)، فشيء لا يشهد له عقل، ولا لغة ولا يندرج تحت قانون شرعي.

والحنفية يقبلون القضية، ويدعون ظهور لزومها، ودلالة النهي عليها، وهذا البحث بين الطائفتين مشهور، ونحن نذكر تفصيل مذهبهم في النهي، مع إيراد أدلتهم، والجواب عنها على أحسن وجه إن شاء الله تعالى، فإن المسألة حقيقة بذلك. فنقول: المنهي عنه عندهم أربعة أقسام:

لذاته، ولجزئه، ولوصف لازم، ولوصف مجاور، وهذا التقسيم إنما هو في الأمور الشرعية. وأما الأفعال الحسية كالشرب، والزنى، فلا خلاف في أن النهي عنها لمعنى في نفسها.

فالنهي - في الأفعال الشرعية - إن كان لعين الفعل كبيع الحر، والملاقيح، فغير مشروع لعدم قابلية المحل. وكذا بيع حر مع عبد غير مشروع لكون جزء المبيع غير قابل، وهو الحر.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) آخر الورقة (٦٢/ب من ب).

وإن كـــان لمجاور: كالصلاة في الدار المغصوبة، والبيع وقت النداء يصح بلا خلاف. وإن كان لوصف قائم بالفعل المنهي عنه كالصوم يوم النحـــر، فإن [الصوم](١) يقوم بالوقت بخلاف الصلاة بالمكان المغصوب، فالنهي في مثله يفيد الصحة.

واستدلوا - عليه -: بأنه لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي، والـــلازم باطـــل للقطع بأنه إذا قال: لا تصم يوم النحر، المنهي عنه هو الـــصوم الـــشرعي لا مطلق الإمساك، وكذا قوله: لا تصل في الأوقات المكروهة(٢).

الجواب: أن المراد بالشرعي هو المعنى الذي اعتبره الشارع، ووضع اللفظ بإزائه صح، أو لم يصح، ولا ريب: أن قولهم: صوم فاسد، يريدون به المعنى الشرعي، ولا معنى لوصف اللغوي بالفساد هنا.

قالـــوا: لو كان غير مشروع كان ممنوعاً عنه شرعاً، فلا ينهى عنه، كما لا يقال - للأعمى -: لا تبصر.

قلنا: ممنوع عنه بهذا النهي لا بدليل سابق، وأيضاً لو صح ما ذكرتم لـــزم صحة النكاح في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم ﴾ [النساء: ٢٢]، ولم تقولوا به.

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: أصول السرخسي: ١/٨٠-٨١، وكشف الأسرار: ١/٢٥٧-٢٥٨، وفتح الغفار: ١/٧٨، وتيسير التحرير: ١/٣٧٦، وفواتح الرحموت: ١/٣٩٦.

قالوا: أريد به المعنى اللغوي.

قلنا: وكذلك اللغوي ممتنع شرعاً، فلا ينهى عنه، ولو سلم فصلاة الحـــائض ترد نقضاً لعدم القائل بالصحة منا ومنكم، مع عدم جواز إرادة المعنى اللغوي، لأن الحائض لم تمنع من الدعاء قطعاً.

قـــوله: «وقيل: إن نُفِيَ عنه القبولُ»، يريد أن البحث المذكور كان فيما إذا توجه النهي على الفعل غير مقيد، فأما إذا قيد بالقبول، فالقبول هو المنتفي، وانتفاؤه لا يوجب انتفاء الصحة: لأن القبول أخص من الصحة، لكونه مناطاً للثواب، والصحة مناط لموافقة الأمر، أو لإسقاط القضاء.

وقـــيل: بل نفي القبول ظاهر في [نفي][1] الفساد لقوله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»[2].

والحق: أن الأول أكثر، وأن القبول عبارة عن ترتب الثواب، وعدمه عن عدمه، به صرح الإمام المحقق النووي قدس الله روحه[3].

والحديث إنما دل على الفساد للإجماع على ذلك.

ونفي الإجزاء كنفي القبول، أي: يجري فيه القولان السابقان.

وقيل: نفي الإجزاء بالفساد أولى لما قدمنا من تفسيره، والله أعلم.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) رواه البخاري، ومسلم، والإمام أحمد من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ».

راجع: صحيح البخاري: ١/٤٥، وصحيح مسلم: ١/١٤٠، والمسند: ٢/٣٠٨.

(٣) راجع: شرحه على صحيح مسلم: ٣/١٠٣.

باب العام

قوله: «العام: لفظ يستغرق الصالح له».

أقـــول: من أقسام المتن العام[١] / ق(٦١/ب من أ) والخاص، وقدم المصنف العام على الخاص:

لأن / ق(٦٣/أ مـــن ب) الـــتقابل بيـــنهما تقابل الملكة والعدم، والملكات أجلى عند العقل، والعدمات تعرف بالملكات، أي: الوجودات، مثل العمى عدم البصر، وأيضاً العام أكثر أبحاثاً من الخاص.

وقـــد عُـــرِّف العام بتعاريف مثل قولهم: «العام اللفظ المستغرق لما يـــصلح له»، وهو لأبي الحسين البصري من المعتزلة[٢]، و لم يطرد لدخول أسماء العدد فيه مثل العشرة.

وقـــولهم: «اللفـــظ الـــواحد الـــدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً»، وهو للغزالي[٣]، وليس بجامع لخروج المعدوم، والمستحيل لأنهما ليسا بشيء عنده.

---

(١) آخر الورقة (٦١/ب من أ).

(٢) واختاره الإمام الرازي، وزاد عليه «بحسب وضع واحد» ورجحه الشوكاني، راجع: المعتمد: ١/١٨٩، والمحصول: ١/ق/٢/٥١٣، وإرشاد الفحول: ص/١١٢.

(٣) راجع: المستصفى: ٢/٣٢، والمنخول: ص/١٣٨.

وقد يجاب – عنه – بأن الشيء يطلق عليهما لغة.

وقولهم: «ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة».

فبالأمر المشترك خرج أسماء العدد إذ آحاد العشرة لا تشترك في أمر.

وبقوله: مطلقاً خرج المعهود.

وبقوله: ضربة خرج النكرة نحو: رجل إذ عمومه بدلي لا شمول فيه، وهذا الحد لابن الحاجب[1].

وهذا، وإن كان سالماً، ولكن فيه تطويل، فما اختاره المصنف أحسن إلا أن فيه بحثاً، وهو أن الصالح له يشمل النكرة لأنه يتناول ما يصلح له بدلاً، فكان الواجب أن يقول: جميع ما يصلح له.

والجواب – عنه –: أن اللام في قوله: الصالح له، للاستغراق بقرينة العام تقديره كل ما يصلح له، فيسقط الاعتراض[2].

وهنا سؤال أشكل من هذا[3]، وهو أن الصلوح إن أريد به صلوح الكلي للجزئيات، خرج نحو المسلمين، والرجال لأن أفرادهما ليست

---

(١) راجع: المختصر له وشرح العضد عليه: ٢/٩٨.

(٢) راجع: تعريفات العام: أصول السرخسي: ١/١٢٥، والحدود للباجي: ص/٤٤، والإحكام لابن حزم: ١/٣٦٣، والعدة لأبي يعلى: ١/١٤٠، واللمع: ص/١٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٨، والمسودة: ص/٥٧٤، وفتح الغفار: ١/٨٤، وتيسير التحرير: ١/١٩٠، وتفسير النصوص: ٢/٩، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٤٧.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «أورد السؤال العلامة التفتازاني، فلم يجب بشيء، وأجاب المؤلف بهذا الجواب». وراجع: حاشية التفتازاني على المختصر: ٢/٩٩.

جزئيات، أو صلوح الكل للأجزاء، خرج نحو: لا رجل في [الدار][1] لأنه عام، مع عدم الأجزاء لكونه عاماً في جزئياته.

الجواب: أريد أعم منهما، فلا إشكال لتناوله كلاً منهما.

هـذا. وقـوله: «من غير حصر»، احتراز عن أسماء العدد، والمثنى، ودخل فيه الحقيقة، والمجاز، والمشترك بالنظر إلى الوضع الواحد.

قوله: «والصحيح دخول النادرة، وغير المقصودة تحته»، هذا كلام لا جـدوى له: لأن النادر، وغير المقصود إن تناوله اللفظ، فهو من أفراد العـام، وقد أخذ في التعريف استغراق جميع ما يصلح له، وإن لم يتناوله اللفـظ، فهـو خارج، فكون الشيء نادراً، وغير مقصود لا دخل له في عموم اللفظ، بل ذاك بالنظر إلى الحكم.

قوله: «وأنه قد يكون مجازاً». يريد أن اللفظ إذا كان عاماً، ونصب قـرينة، على أن المعنى الحقيقي غير مراد، فيعم في المعنى المجازي نحو: رأيـت الأسود على الخيول، وإنما أفرده بالذكر توضيحاً، وإلا كان معلـوماً مـن تعريف العام لإطلاق ما يصلح له اللفظ من غير تقييد بالوضع له.

قوله: «وأنه من عوارض الألفاظ، قيل: والمعاني».

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

أقـــول: لا خلاف في أن العموم من عوارض اللفظ حقيقة[١]، وهل هو في المعاني حقيقة، أو مجازاً؟

قيل: لا حقيقة، ولا مجاز، وهو ظاهر عبارة المصنف[٢].

وقيل: مجاز[٣].

وقـــيل: حقيقة، وهو المختار[٤]. تحقيق ذلك: أن العموم لغة الشمول[٥]، وهـــذا المعنى موجود في كل أمر اشترك بين أمور متعددة سواء كان لفظاً نحو: من، وما، أو معنى موجود في الخارج نحو: عم المطر، والخصب، أو ذهنياً كالكلي الذي يتصوره الإنسان، فإنه شامل لجزئياته في الذهن.

---

(١) لأن كل لفظ عام يصح شركة الكثيرين في معناه، وهو مجمع عليه. راجع: المستصفى: ٣٢/٢، ومختصر الطوفي: ص/٩٧، ومختصر البعلي: ص/١٠٦، وإرشاد الفحول: ص/١١٣.

(٢) قال عبد العلي الأنصاري: «وهذا مما لا يعلم قائله ممن يعتد بهم». فواتح الرحموت: ٢٥٨/١.

(٣) واختاره أبو الحسين البصري، وأكثر الأحناف، وبعض الحنابلة، ونقله الآمدي عن الأكثر، ولم يرجح غيره.

راجع: المعتمد: ١٨٩/١، وأصول السرخسي: ١٢٥/١، والإحكام للآمدي: ٥٦/٢، ونهاية السول: ٣١٢/٢، وفتح الغفار: ٨٤/١، وفواتح الرحموت: ٢٥٨/١، وتيسير التحرير: ١٩٤/١، ونزهة الخاطر: ١١٨/٢.

(٤) واختاره أبو بكر الرازي، والقاضي أبو يعلى، والكمال بن الهمام، وابن نجيم، وابن عبد الشكور، وصححه البعلي.

راجع: العدة: ٥١٣/٢، والمسودة: ص/٩٧، وفتح الغفار: ٨٤/١، وفواتح الرحموت: ٢٥٨/١، ومختصر ابن الحاجب: ١٠١/٢، ومختصر البعلي: ص/١٠٦، والموافقات: ١٦٦/٣، وتيسير التحرير: ١٩٤/١.

(٥) راجع: مختار الصحاح: ص/٤٥٦، والمصباح المنير: ٤٣٠/٢.

غايته: أن الأصوليين اعتبروا القسم الأول، واصطلحوا[1] / ق(٦٣/ب من ب) عليه، وذلك لا يدل على عدم عروضه للمعاني لغة[2].

قوله: «وقيل: به في الذهن». يريد أن طائفة / ق(٦٢/أ من أ) فرقوا بين الذهني، والخارجي، قالوا: بعروض العموم للمعنى الذهني دون الخارجي، وذلك لأن العموم عبارة عن شمول أمر واحد لمتعدد، وفي الخارج لا يتصور ذلك لأن المطر الواقع في هذا المكان، غير الواقع في ذلك المكان، بل كل قطرة منه مخصوصة بمكان خاص.

والجواب: أن مطلق الشمول كاف، وقيد المحل غير معتبر، ولو سلم ينتقض بالصوت، فإنه أمر واحد في الخارج يسمعه طائفة، فهو عام في أفراده، الخارجية.

---

(١) آخر الورقة (٦٣/ب من ب).

(٢) قلت: سبق ذكر الشارح أن ظاهر عبارة المصنف في المتن عدم إطلاق العموم في المعاني لا حقيقة، ولا مجازاً لأنه قال: قيل: والمعاني، بالتضعيف.
أما في كتابه الإبهاج، وهو أول كتاب ألفه في الأصول مكملاً عمل والده فيه إذ إنه انتهى من تأليفه سنة (٧٥٢هـ) فقد اختار أنه يصدق عليها مجازاً.
وأما في كتابه رفع الحاجب، فقد اختار أنه يصدق عليها حقيقة تبعاً لابن الحاجب، وقد ألفه بعد الإبهاج حيث بدأ في تأليفه سنة (٧٥٨هـ) وانتهى سنة (٧٥٩هـ)، وقد ذكر في آخر الإبهاج أنه سيضع شرحاً على مختصر ابن الحاجب، وأنه لا عذر له إذا لم يأت بالعجب العجاب فيه.
راجع: الإبهاج: ٨٢/٢، ٢٧٥/٣، ورفع الحاجب: ١/ق/٢٣٦/أ.

قوله: «ويقال - للمعنى -: أعم، وللفظ عام». وهذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التميز بين صفة اللفظ، وصفة المعنى. وما وقع في شروحه[١] من أن صيغة التفضيل اختصت بالمعنى، لكونه أهم من اللفظ فسهو إذ الأعم لم يرد به معنى التفضيل، بل الشمول مطلقاً.

ولو كان الأمر على ما توهموه، لكان اعتباره في الألفاظ أيضاً واجباً حيث كان الزيادة مقصودة.

وقد أشار أفضل المتأخرين[٢] - إلى ما ذكرناه - في بعض تصانيفه في المنطق.

قوله: «ومدلوله كلية، أي: محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتاً، وسلباً».

أقول: لما فرغ من تعريف العام، وما يتعلق به، شرع في بيان جزئياته المستعملة في مواردها، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤] ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧]، قال: مدلول العام في موارد الاستعمال قضية كلية يتناول الحكم فيها كل فرد، فرد، موجبة كانت القضية، كما ذكرنا من المثالين[٣]، أو سالبة نحو: لا شيء من الإنسان بجماد.

قوله: «مطابقة». قيد للمدلول: لأن المطابقة صفة الدلالة لا الحكم.

---

(١) القائل هو الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١/٤٠٤.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «الشريف الجرجاني قدس الله روحه».

(٣) قلت: يعني بالمثالين الآيتين الكريمتين السابقتين، وأسلّم له بالأولى فهي موجبة، وأما الثانية فسالبة، كما ترى من النفي فيها، والإثبات في الأولى.

قوله: «لا كل» أي: إذا حكم في العام، فالحكم إنما هو على الأفراد بمعنى كل فرد، لا المجموع من حيث هو مجموع، أي: مع اعتبار الهيئة الاجتماعية.

وإن كان قد يستعمل اللفظ العام بذلك المعنى لكن ذلك ليس العموم المصطلح عليه، كما يقال: كل من في البلد لا يقدر على حمل هذا الحجر، يراد المجموع، وهذا الاستعمال قليل[1].

قوله: «ولا كلي» أي: مدلول العام هو الكلية على ما ذكرنا لا الكلي الذي لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة، كما هو مصطلح المنطقيين: لأن الاستدلال في المسائل الأصولية إنما هو بالمعنى الأول: لأن الأحكام الشرعية، إنما تعتبر بالنسبة إلى أفراد المكلفين، وهي موجودات خارجية متحققة، ومناط الكلي الأفراد العقلية، ولا نظر فيها إلى الوجود الخارجي، بل التحقيق: أن الوجود الخارجي ينافي الكلية، إذ كل موجود خارجي، جزئي حقيقي.

وما في بعض الشروح[2] في تفسير الكلي بالماهية من حيث هي غلط فاحش: لأن الماهية من حيث هي لا توصف بالكلية والجزئية، بل كل منهما من العوارض اللاحقة ذهناً، أو خارجاً.

وكذا ما قيل: إن هذا الذي ذكره المصنف إنما يستقيم في الإثبات لا في النفي إذ في النفي لا يرتفع الحكم عن كل فرد. وقد التبس عليه عموم السلب بسلب العموم، فإن الأول هو الذي يفيد نفي الحكم عن كل فرد

---

(١) راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/١٩٥، ومختصر البعلي: ص/١٠٦، وتشنيف المسامع: ق(٥٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٠٦، وهمع الهوامع: ص/١٦٩.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي». وانظر تشنيف المسامع: ق(٥٦/ب — ٥٧/أ).

دون الثاني، والعجب: أنه ذكر في آخر كلامه الفرق بين عموم السلب، وسلب العموم[1].

قوله: «ودلالته على أصل المعنى قطعية».

أقول: دلالة العام على جميع ما تناوله اللفظ - قبل قيام الدليل على العموم، أو الحصول من الخارج عند الشافعية - ظنية لاحتمال دليل يدل على الخصوص، ومع الاحتمال لا قطع.

وعند عامة الحنفية قطعية، ومجرد[2] / ق(٦٢/ب من أ) الاحتمال لا يقدح في قطعيته[3].

وذكر المصنف: أن دلالته [على][4] أصل المعنى قطعية وهو الواحد في المفرد، والثلاثة في الجمع / ق(٦٤/أ من ب).

---

(١) حيث قال: «تنبيه: ما قالوه: إن دلالة العموم كلية بمعنى أن الحكم فيها على كل فرد هو في الإثبات، فإن كان في النفي، فلا يرتفع الحكم عن كل فرد، فرد، وفرق بين عموم السلب، وسلب العموم». تشنيف المسامع: ق(٥٧/أ).

(٢) آخر الورقة (٦٢/ب من أ).

(٣) ومذهب المالكية، والحنابلة كمذهب الشافعي في أنها ظنية.

واختار القطع من الحنابلة ابن عقيل وغيره، وهي رواية عن أحمد، والشافعي وذهب آخرون إلى الوقف.

راجع: التبصرة: ص/١١٩، واللمع: ص/١٦، وأصول السرخسي: ١/١٣٢، والمسودة: ص/١٠٩، وفتح الغفار: ١/٨٦، وفواتح الرحموت: ١/٢٦٥، ومختصر الطوفي: ص/١٠٥، وكشف الأسرار: ١/٩١، وتخريج الفروع للزنجاني: ص/١٧٣.

(٤) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

ونقـــل صاحب[1] التلويح: أن حكم العام - عند عامة الأشاعرة - التوقف، حتى يظهر دليل عموم، أو خصوص.

ومـــا نقلـــه المصنف من الجزم بأصل المعنى عن الشافعي، نقله عن الثلجي[2]، والجبائي مع الاستدلال [عليه][3] بأنه متيقن، ولا يجوز إخلاء اللفـــظ على المعنى. واعترض عليه: بأنه إثبات اللغة بالترجيح. ولو سلم، فالحمل على العموم أحوط.

استدل الحنفية - على أن العام قطعي في مدلوله -: بأن المعنى الموضوع لـــه لازم للفـــظ بحـــسب الوضـــع لا ينفك عنه بغير دليل، فما لم يقم دليل الخصوص، فالعام متناول لأفراده قطعاً، وأما مجرد احتمال الخصوص لا يقدح في قطعيَّته، كما لا يقدح احتمال المجاز في قطعية الخاص في مدلوله.

الجـــواب: أن دليل الخصوص قائم، وهو شيوع التخصيص في العام حتى صار مثلاً - عندهم -: ما من عام إلا وخص منه البعض.

---

(١) هو العلامة التفتازاني. راجع: التلويح على التوضيح لمتن التنقيح: ١/ ٣٨.

(٢) هو محمد بن شجاع الثلجي - وبعضهم يصحفه بالبلخي، وهو غلط إذ الأخير غيره - أبو عبد الله، فقيه، حنفي من بغداد، كان فقيهاً عابداً، محدثاً إلا أنه كان يميل إلى الاعتزال، ولعلماء الرجال فيه كلام، مات فجأة سنة (٢٦٧هـــ) ساجداً في صلاة العصر، وله مؤلفات منها: تصحيح الآثار، وكتاب النوادر، وكتاب المضاربة، في الفقه الحنفي.

راجع: تأريخ بغداد: ح٥/ ٣٥٠، والجواهر المضيئة: ٢/ ٦٠، والفوائد البهية: ص/ ١٧١، وميزان الاعتدال: ٣/ ٥٧٧، وتذكرة الحفاظ: ٢/ ٦٢٩، والأعلام للزركلي: ٧/ ٢٨.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

ولا شك: أن الشيوع يورث [(١) احتمالاً ظاهراً يقدح في تناوله قطعاً.

قالوا: يرتفع الأمان عن عمومات النصوص.

قلنا: ممنوع، يعمل بها ظناً لأنه كاف للعمل. وأما القطع في الاعتقاد، فيتوقف على انتفاء دليل التخصيص، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦] ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤ وآل عمران: ١٨٩].

وثمرة الخلاف تظهر في تخصيص الكتاب بخبر الواحد، والقياس يجوز عند الشافعية دون الحنفية(٢).

ثم إذا عم اللفظ الأشخاص، أي: أفراد المكلفين يستلزم ذلك جميع الأحوال، والأزمان، والأماكن لعدم تفاوت خطاب الشارع بسبب ذلك، وهو مختار والد المصنف(٣).

ومن خالف في ذلك - مستدلاً بانتفاء صيغة العموم فيها(٤) - فقد سها سهواً بيناً، إذ ذلك ضروري، فلا يحتاج إلى ذكره أصالة، والله أعلم.

---

(١) من بداية المعكوفة إلى المعكوفة الآتية سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) سيأتي الكلام على هذه المسألة في باب التخصيص إن شاء الله تعالى.

(٣) وهو مذهب الجمهور، راجع: القواعد لابن اللحام: ص/٢٣٦، ومختصر البعلي: ص/١٠٦، وتشنيف المسامع: ق(٥٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٠٨، وهمع الهوامع: ص/١٧١.

(٤) يرى صاحب هذا القول أن صيغ العموم، وإن كانت عامة في الأشخاص، فهي مطلقة في الأزمنة، والبقاع، والأحوال، والمتعلقات، فهذه الأربع لا عموم فيها من جهة ثبوت العموم في غيرها حتى يوجد لفظ يقتضي العموم.

راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٢٠٠، والمسودة: ص/٤٩.

قوله: «مسألة: كل، والذي».

أقول: اختلف في أن العموم - بالمعنى المعروف عند الأصوليين -: هل له صيغة تخصه، أو لا؟

الشافعي، والمحققون: بلى له صيغة موضوعة له حقيقة[1].

وقيل: الصيغ المستعملة في العموم إنما وضعت للخصوص، وفي العموم مجاز.

واختلفت الرواية عن الشيخ الأشعري، فقال - تارة -: إنها مشتركة، وتارة بالوقف.

وقيل: بالوقف][2] في الأخبار، لا الأمر، والنهي[3].

---

(١) وهذا مذهب الأئمة الأربعة، وعامة المتكلمين، والظاهرية، ويسمى مذهب أرباب العموم. والثاني: مروي عن الجبائي، والثلجي، ويسمى مذهب أرباب الخصوص.
راجع المسألة والخلاف فيها: البرهان: ١/٣٢٠، وأصول السرخسي: ١/١٣٢، واللمع: ص/١٦، والتبصرة: ص/١٠٥، والإحكام لابن حزم: ١/٣٣٨، والعدة: ٢/٤٨٥، والمعتمد: ١/١٩٤، والمستصفى: ٢/٣٤، والمنخول: ص/١٨٣، والمحصول: ١/ق/٢/٥٢٣، والإحكام للآمدي: ٢/٥٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٩٢، والمسودة: ص/٨٩، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٠٢، ومختصر الطوفي: ص/٩٩، ومختصر البعلي: ص/١٠٦، وتخريج الفروع للزنجاني: ص/١٧٣، وفواتح الرحموت: ١/٢٦٠، وتفسير النصوص: ٢/١٩، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤١٠.

(٢) إلى هنا ينتهي السقط المشار إليه سابقاً في بداية المعكوفة الأولى من نسخة (ب).

(٣) فإنها تحمل على العموم.

القاضي: قائل بالوقف، بمعنى أنا لا ندري، أحقيقة منفرداً، أم مشتركاً، أم مجازاً؟

ثم تلك الصيغ هي التي عدد المصنف بلا خلاف عند القائل بالوضع له، وبعضها مع الخلاف، فمنها: كل[1]، والذي، والتي، وجمعهما، وتثنيتهما[2].

---

(١) وهي أقوى صيغ العموم، وأصرحها، لشمولها العاقل، وغيره، والمذكر، والمؤنث والمفرد، والمثنى، والجمع، ولها عند إضافتها عدة معان:
فإن أضيفت إلى نكرة، فهي لشمول أفراده نحو قوله جل شأنه: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾[آل عمران: ١٨٥ والأنبياء: ٣٥].
وإن أضيفت إلى معرفة، وكانت جمعاً، أو ما في معناه، فهي لاستغراق أفراده، كقوله عليه الصلاة والسلام: «كل الناس يغدو فبائع نفسه، فمعتقها، أو موبقها».
رواه مسلم في الصحيح: ١/١٤٠، وأحمد في مسنده: ٣/٢١، ٣٩٩، ٥/٣٤٢، ٥٤٤.
وإن أضيفت لمعرفة مفرد، فهي لاستغراق أجزائه نحو: كل زيد جميل.
فتبين مما سبق أن مادها تقتضي الاستغراق، والشمول، وسواء بقيت على إضافتها، كما تقدم، أو حذف المضاف إليه، نحو قوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٨٥].
راجع: أصول السرخسي: ١/١٥٧، والمحصول: ١/ق/٢/٥١٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٧٩، والمسودة: ص/١٠١، وكشف الأسرار: ٢/٨، وفتح الغفار: ١/٩٧، ومختصر الطوفي: ص/٩٨، ومختصر البعلي: ص/١٠٧.

(٢) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/١٠٢، وفواتح الرحموت: ١/٢٦٠، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٠٩، وشرح الورقات له: ص/١٠١، وإرشاد الفحول: ص/١٢١.

وأي: شرطاً، واستفهاماً، وموصولاً[١]، وكذلك، ما. في المعاني الثلاثة[٢]، ومتى للزمان[٣]، استفهاماً، وشرطاً، وأين، وحيثما، للمكان استفهاماً، وشرطاً[٤].

---

(١) أي: عامة فيما تضاف إليه من الأشخاص، والأزمان، والأمكنة، والأحوال كقوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢]، وكقوله: ﴿أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨]، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل». حسنه الترمذي، وذكر الشوكاني بأنه أُعل بالإرسال.
راجع: مسند أحمد: ٤٧/٦، وسنن أبي داود: ٤٨١/١، وتحفة الأحوذي: ٢٢٨/٤، ونيل الأوطار: ١٦٥/٦.
وينبغي أن يقيد بالاستفهامية، أو الشرطية، أو الموصولة كما ذكر الشارح لتخريج الصفة.
نحو: مررت برجل أي رجل، والحال نحو: مررت بزيد أي رجل.
ويرى البعض أن الموصولة لا عموم فيها نحو: يعجبني أيهم هو قائم، بخلاف الاستفهامية، والشرطية، وقد سبق أمثلة ذلك عند الكلام على المعاني التي ترد لها.
راجع: العدة: ٤٨٥/٢، واللمع: ص/١٥، والمحصول: ١/ق/٢/٥١٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٧٩، وإرشاد الفحول: ص/١١٨، وشرح الكوكب المنير: ١٢٢/٣.

(٢) وقد تقدم الأمثلة على ذلك عند الكلام على المعاني التي ترد لها.
راجع: فتح الغفار: ٩٥/١، وكشف الأسرار: ١١/٢، والبرهان: ٣٢٢/١، والمسودة: ص/١٠١.

(٣) متى لزمان مبهم ففي الاستفهام تقول: متى جاء زيد؟ وفي الشرط: متى تقم أقم، وكقول الحطيئة:

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره ... تجد خير نار عندها خير موقد

راجع: أصول السرخسي: ١٥٧/١، والمنخول: ص/١٣٨، ومختصر البعلي: ص/١٠٧، وشرح ابن عقيل: ٣٦٥/٢.

(٤) كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨]، وتقول مستفهماً: أين زيد؟ =

وأراد بقوله: «ونحوها»، كل ما يشتمل على معنى العموم بالوضع لغة، كـ: مَن في المعاني الثلاثة: الاستفهام، والشرط، والموصولية[١]، ولفظ جميع[٢]، وطُرّاً[٣]، والجمع المعرف باللام[٤]،

= وقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].
راجع: الإحكام للآمدي: ٥٦/٢، ومغني اللبيب: ص/١٧٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٩/١.

(١) تقدم ذكر أمثلتها عند الكلام على المعاني التي ترد لها، وعبر عنها الإمام البيضاوي، وغيره بقوله: «ومن للعالمين»، وبين الأسنوي الحكمة من ذلك بأن فيه معنى حسناً غفل عنه الشارحون لأنها تعم الذكور، والإناث، والأحرار، والعبيد.
راجع: نهاية السول: ٣٢٤/٢، ومغني اللبيب: ص/٤١٩، وكشف الأسرار: ٥/٢، وفتح الغفار: ٩٥/١، ومختصر ابن الحاجب: ح١٠٢/٢، وشرح الورقات: ص/١٠١.

(٢) وهي مثل كل إلا أنها لا تضاف إلا إلى معرفة، كما أن دلالتها على كل فرد، فرد بطريق الظهور بخلاف كل، فإنها بطريق النصوصية، وفرق الحنفية بينهما بأن كلاً تعم على جهة الانفراد، وجميع على جهة الاجتماع.
راجع: أصول السرخسي: ١٥٨/١، والمحصول: ١/ق٥١٧/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٧٩، وكشف الأسرار: ١٠/٢، وفتح الغفار: ٩٩/١، وتيسير التحرير: ٢٢٥/١.

(٣) ومثلها أيضاً، أجمع، وأجمعون، وعامة، وكافة، وقاطبة، ومعشر، ومعاشر.
راجع: مختصر الطوفي: ص/٩٨، ومختصر البعلي: ص/١٠٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٩/١، وإرشاد الفحول: ص/١١٩.

(٤) سواء كان لمذكر، أو لمؤنث، أو سالماً، أو مكسراً، أو جمع قلة، أو كثرة، فمثال السالم من المذكر، والمؤنث المعرف باللام قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، =

والجمـــع المضاف ظاهران في العموم ما لم تصرف قرينة خلافاً لأبي هاشم من المعتزلة مطلقاً[١].

ولإمـــام الحرمين: إن احتمل معهود[٢]. وهذا مخالف لإجماع أهل العربية، والتفسير[٣].

= ومثال جمع الكثرة من المذكر، والمؤنث الرجال، والصواحب، وجمع القلة الأفلس، والأكياد.

ومثال الجمع المعرف بالإضافة قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[النساء: ١١]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

راجع: اللمع: ص/١٥، والبرهان: ٣٢٣/١، والمستصفى: ٣٧/٢، والمنخول: ص/١٣٨، والإحكام للآمدي: ٦٠/٢.

(١) أي: لا يفيد العموم عنده سواء احتمل عهد أم لا، بل للجنس الصادق ببعض الأفراد، وعزاه المازري لأبي حامد الإسفراييني.

راجع: المعتمد: ٢٢٣/١، وتشنيف المسامع: ق(٥٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/١٧٣.

(٢) يعني لا يفيد العموم إذا احتمل عهد، بل هو متردد - باحتمال العهد - بينه، وبين العموم حتى تقوم قرينة. ومحل النـــزاع ما لم يتحقق عهد، فإن تحقق عهد صرف إليه جزماً.

راجع: البرهان: ٣٣٩/١-٣٤٠، والمستصفى: ٣٧/٢.

(٣) لاستعمال القرآن الكريم ذلك كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[آل عمران: ١٣٤]، أي: كل محسن، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [القلم: ٨] أي: كل واحد منهم ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو: جاء الرجال إلا زيداً.

راجع: أوضح المسالك: ١٢٧/١، وشرح ابن عقيل: ١٧٨/١، وجامع البيان: ٦١/٤، ١٥/٢٨، والكشاف: ٤٦٤/١، وتفسير ابن كثير: ٤٠٧/١، ٤٠٤/٤.

وكذلك المفرد المحلّى باللام يفيد العموم عند انتفاء قرينة العهد[1] نحو:

«المؤمن غر كريم - [أي: كل مؤمن][2] -، والكافر خبّ لئيم»[3] كل كافر؛ لأنه عند انتفاء القرينة حَمْله على البعض ترجيح بلا مرجح خلافاً / ق(٦٣/أ من أ) للإمام الرازي في المحصول[4]، والخلف بينه وبين القائلين بعمومه لفظي؛ لأنه ذكر في المحصول في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] أن الاستغراق ليس ناشئاً من نفس اللفظ، بل هو من الخارج[5].

---

(١) وهذا قول الشافعي، والإمام أحمد، واختاره أبو الطيب، وابن برهان، والبوطي، ونقله الآمدي عن الأكثر، ونقله الفخر عن الفقهاء، والمبرد، وهو قول أبي علي الجبائي، وصححه البيضاوي، وابن الحاجب، وغيرهم.

راجع: المعتمد: ١/٢٢٧، والعدة: ٢/٤٨٥، والتبصرة: ص/١١٥، والمسودة: ص/١٠٥، وكشف الأسرار: ٢/١٤، وفتح الغفار: ١/١٠٤، والتلويح: ١/٥٤، وتيسير التحرير: ١/٢٠٩، ونهاية السول: ٢/٣٢٨، ومختصر الطوفي: ص/٩٨، ومختصر البعلي: ص/١٠٧، والقواعد لابن اللحام: ص/١٩٤، وشرح الورقات: ص/١٠٠.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) تقدم تخريجه: ١/٤٤٩-٤٥٠.

(٤) حيث قال: «الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم» المحصول: ١/ق/٢/٥٩٩، فهو عنده للجنس الصادق ببعض الأفراد، كما في لبست الثوب، وشربت الماء لأنه المتيقن، ما لم تقم قرينة على العموم.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١/٤١٢.

(٥) راجع: المحصول: ١/ق/٢/٦٠٣، ٦٠٥.

والـــذين قالـــوا: بعمومه لم يقولوا: بأنه موضوع للعموم، بل اللام الداخلـــة علـــى المفرد لام الجنس، وربما تفيد العموم بمعونة القرينة، كما ذكـــرنا من المثالين، وكما في الآية المذكورة، وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩][1] وخلافاً لإمام الحرمين، والغزالي: فيما لا يكـــون واحده مدخول التاء نحو: تمر، وتمرة، وبر وبرة، فإنه إذا عري عـــن التاء، ودخله اللام يكون للاستغراق، بخلاف ما لم تدخله التاء نحو: الـــرجل، والدينار، فلا عموم هنا بخلافه هناك، إذ قوله: «لا تبيعوا التمر بالتمر، والبر بالبر إلا سواء بسواء»[2] يفيد العموم.

وزاد الغـــزالي: الوصـــف بلفظ الواحد، فإن كان يوصف بالواحد كالرجل، والدينار، فلا عموم فيه، وإن لم يوصف كالذهب، فهو للعموم.

وكأنه جعل احتمال الوصف بالواحد كالتاء الموجودة، هذا شرح كلام المصنف.

---

(١) راجع: البرهان: ١/٣٤١-٣٤٣، والمستصفى: ٢/٥٣.

(٢) الحديث رواه مالك، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والبيهقي، والشافعي عن عبادة بن الصامت، وأبي سعيد الخدري بألفاظ مختلفة، ولفظ عبادة: «إني سمعت رسول الله ﷺ: ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح إلا سواء بسواء، عيناً بعين، فمن زاد، أو ازداد، فقد أربى». راجع: الموطأ: ص/٣٩٤، وصحيح البخاري: ٣/٩١، وصحيح مسلم: ٥/٤٣، وسنن أبي داود: ٢/٢٢٢، وتحفة الأحوذي: ٤/٤٤١، وسنن النسائي: ٧/٢٧٤، وسنن ابن ماجه: ٢/٣٤، والأم: ٣/٢٥، والسنن الكبرى: ٥/٢٧٦، وبدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن: ٢/١٧٤.

وأمـــا كلام الغزالي - في المستصفى - ليس ظاهراً فيما نقله، فإنه قـــال: «أما الدينار، والرجل، فإنه يشبه أن يكون للواحد، والألف واللام للتعريف - ثم قال: - ويحتمل أن يقال: هو دليل على الاستغراق، فإنه لو قال: «لا يقتل المسلم بالكافر»[١]، والمرأة بالرجل[٢]، فهم المنع في الجميع لا بمناسبة قرينة التفاوت في الفضل، فإنه لو قدر حيث لا مناسبة، فلا يخلو عن الدلالة على الجنس»[٣].

---

(١) هذا جزء من حديث علي رضي الله عنه رواه البخاري في صحيحه: ١٦/٩.
والمراد بالكافر هنا الذمي، وفي المسألة خلاف بين العلماء:
فذهب أبو حنيفة، وأصحابه، وابن أبي ليلى إلى أن المؤمن يقتل بالكافر الذمي، عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥].
وقال مالك، والليث بن سعد لا يقتل به إلا أن يقتله غيلة، وقتل الغيلة أن يضجعه، فيذبحه، وبخاصة على ماله.
وذهب الشافعي، وأحمد، والثوري، وداود، وجماعة إلى أنه لا يقتل مؤمن بكافر عملاً بالحديث المذكور.
راجع: فتح القدير - التكملة: ٢١٧/١٠، والمدونة الكبرى: ٤٢٧/٦، وبداية المجتهد: ٣٩٩/٢، والأم: ٣٣/٦، والمغني لابن قدامة: ٦٥٢/٧.

(٢) الحق: أن الذكر يقتل بالأنثى، والأنثى بالذكر، وهذا هو قول عامة أهل العلم منهم النخعي، والشعبي، والزهري، وعمر بن عبد العزيز، ومالك، وأهل المدينة، والشافعي، وإسحاق، وأصحاب الرأي، وغيرهم، هذا إذا كانا مسلمين، أما إن أراد بالمرأة المسلمة تقتل بالرجل الكافر الذمي، فهي نفس المسألة السابقة قبلها.
راجع: تكملة فتح القدير: ٢٢٠/١٠، وبداية المجتهد: ٤٠٠/٢، والأم: ١٨/٦، والمغني: ٦٧٩/٧.

(٣) المستصفى: ٥٣/٢-٥٤.

هذا كلامه من غير زيادة[١].

[وقـــال - أيضاً -: «الاسم المفرد، وإن لم يكن على صيغة الجمع يفيد فائدة العموم في ثلاثة مواضع: أحدها: أن يدخل عليه الألف واللام»[٢]. و لم يزد عليه][٣].

قوله: «والنكرة في سياق النفي للعموم وضعاً».

أقول: من صيغ العموم النكرة في سياق النفي[٤]، وهي على قسمين: إما «من» ظاهرة نحو: ما جاءني من أحد، أو مقدرة نحو: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[البقرة: ٢]، ولا عالم في البلد، فتفيد الاستغراق نصاً، وأما بدون «من»، فتفيده ظاهراً،

---

(١) قلت: قول الشارح إن كلام الغزالي ليس ظاهراً في نقل المصنف فيه نظر؛ لأن الغزالي قال – قبل الكلام الذي نقله الشارح -: «والصحيح التفصيل، وهو أنه ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالتمرة، والتمر، والبرة والبر، فإن عري عن الهاء فهو للاستغراق...، وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص، ويتعدد كالدينار، والرجل حتى يقال: دينار واحد، ورجل واحد، وإلى ما لا يتشخص واحد منه كالذهب، إذ لا يقال: ذهب واحد، فهذا لاستغراق الجنس». المستصفى: ٢/٥٣. فهو ظاهر كما ترى. وراجع: المنخول: ص/١٤٤-١٤٥.

(٢) ثم ذكر القسم الثاني، والثالث، راجع: المستصفى: ٢/٨٩-٩٠.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) راجع: أصول السرخسي: ١/١٦٠، وفتح الغفار: ١/١٠٠، وكشف الأسرار: ٢/١٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٨١، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٠٢، والبرهان: ١/٣٢٣، واللمع: ص/١٥، والمسودة: ص/١٠١، ومختصر الطوفي: ص/٩٨، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٠١، ومختصر البعلي: ص/١٠٨.

ولهذا قال صاحب الكشاف - في قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ -: «قراءة الفتح توجب الاستغراق، والرفع يجوزه»[١].

والجمهور: على أن إفادته بحسب الوضع [لغة حتى إن أهل العربية سموه نفي الجنس.

وقيل: لزوم الاستغراق استدلالي: لأنه لنفي الجنس إذ النكرة موضوعة للماهية، وإذا نفى الماهية لا يبقى منها فرد ضرورة وجود الماهية في كل فرد.

وقد سبق منا كلام في أن وضع اللفظ هل هو للماهية، أو لفرد غير معين؟][٢] فيه قولان:

فإن[٣] / ق(٦٤/ب من ب) كان موضوعاً للفرد، فلا إشكال في إفادته لغة.

وإن كان للماهية، فكذلك: لأن النكرة المنفية موضوعة بالوضع النوعي للاستغراق كالجمع المحلّى: لأن الجمع بدون اللام موضوع لما فوق الاثنين لغة، ومع اللام لجميع ما يتناوله اللفظ، وكلا الوضعين في الجمع نوعي، بخلاف النكرة، فإنه نوعي مع النفي، وبدونه شخصي.

قوله: «وقد يعم اللفظ عرفاً كالفحوى».

---

(١) راجع: الكشاف: ١/١١٥.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب)، وأثبت بهامشها.

(٣) آخر الورقة (٦٤/ب من ب) وجاء في هامشها: (بلغ مقابلة بحسب الإمكان) وفي بداية (٦٥/أ) منها على الهامش جاء: (الثامن) يعني بداية الجزء الثامن.

أقول: قد سبق أن فحوى الخطاب، وهو مفهوم الموافقة، هل يفهم لغة، أو شرعاً، أو عرفاً، أو بقرينة من القرائن، قال بكل منها طائفة.

والمختار: إفادته لغة كما تقدم، والمصنف حكى المذاهب هناك من غير اختيار[1].

وقد ذكر هنا أن العرف دل على عمومه.

إذا علم ذلك، فنقول: القائلون بالمفهوم اختلفوا[2]: / ق(٦٣/ب من أ).

الأكثر: له عموم، ونفاه الغزالي[3].

وبعد تدقيق النظر لا خلاف في المعنى: لأنه إن أريد بالعموم ثبوت الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور التي دل عليها اللفظ، فالغزالي قائل به، وإن أريد ثبوته باللفظ نطقاً، فلم يقل به أحد.

والمصنف لما ذكر أن دلالة الفحوى [على العموم][4] إنما هي بالعرف أردفه بقوله: «﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣]» لأن تحريم الذوات ليس بمراد عرفاً، فالمراد تحريم جميع ما يباح من الأجنبيات بالنكاح من أنواع الاستمتاعات.

---

(١) تقدم ذلك عند الكلام على مفهوم الموافقة، المساوي، والأولى: ١/٤٤١ وما بعدها.

(٢) آخر الورقة (٦٣/ب من أ).

(٣) راجع: المستصفى: ٢/٧٠، والمحصول: ١/ق/٢/٥١٦، والعدة: ٢/٥٤٧، والموافقات: ٣/١٨٩، والمسودة: ص/٤٩، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤١٤، وهمع الهوامع: ص/١٧٦، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٥٠.

(٤) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

ولا يخفى عليك أن العرف هنا هو عرف الشرع لا العرف العام، وإنما أطلقه لظهوره.

وقد يفهم العموم عقلاً كترتيب الحكم على الوصف الملائم الذي له صلوح العلية؛ لعدم الانفكاك بين العلة والمعلول[1].

قـــوله: «وكمفهوم المخالفة»، عطف على «كترتيب الحكم[2]» فيكون من قبيل ما دل العقل على عمومه، وهو خلاف المختار أيضاً، إذ قد سبق في بحث المفهوم أنه يدل لغة.

قوله: «والخلاف في أنه لا عموم له لفظي». تقدم شرحه.

قوله: «وفي أن الفحوى بالعرف، والمخالفة بالعقل تقدم». نبه بهذا على أنه ليس مختاره.

قوله: «ومعيار العموم الاستثناء».

---

(١) نحو: حرمت الخمر للإسكار، فإن ذلك يقتضي أن يكون علة له، والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول، وكلما انتفت ينتفي.

راجع: مختصر ابن الحاجب: ١١٩/٢، وفواتح الرحموت: ٢٨٥/١، وتيسير التحرير: ٢٥٩/١، وإرشاد الفحول: ص/١٣٥.

(٢) وعبارة السبكي في «جمع الجوامع»: ص/٤٥ هي: «﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، أو عقلاً كترتيب الحكم على الوصف وكمفهوم المخالفة».

أقول: معيار الشيء ما يعرف به ذلك، والاستثناء كذلك بالنظر إلى العام، فإن الاستثناء: هو إخراج الشيء بإلا، وأخواته لولا الإخراج لوجب الدخول[1].

فإن قلت: يشكل بأسماء العدد، وبقولك: اشتريت العبد إلا ثلاثة لوجود الاستثناء، مع عدم العموم.

قلت: مراده أن العام: هو الدال على الأفراد من غير حصر، فإذا وجد لفظ كذلك، وصح الاستثناء حكم عليه بالعموم، وأسماء العدد خارجة لكون الأفراد فيها محصورة.

وأجاب بعض الأفاضل[2]: بأن بعض العام يصلح له العام، بخلاف العشرة مثلاً، فإن العشرة لا تصلح له.

وفيه نظر: لأن الرجال، والمسلمين لا تصلح لزيد، وعمرو، ومثل العشرة، مع الإجماع على العموم.

ولو سلم ذلك، واكتفى بأن العام يصلح للبعض في الجملة بخلاف العشرة لم يدفع الإشكال: لأن قصد المعترض أن الاستثناء ليس معيار العموم لوجوده، حيث لا عموم.

فالجواب: بأن العام يصلح للبعض دون العشرة، كيف يدفع ذلك الإشكال؟

---

(١) راجع: مختصر البعلي: ص/١٠٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٧/١، وتشنيف المسامع: ق(٥٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/١٧٧، وحاشية العطار على المحلي: ١٤/٢.

(٢) جاء في هامش (أ): «الشيخ عز الدين الحلوائي».

قوله: «والأصح: أن الجمع المنكر ليس بعام»[1]. والمخالف الجبائي من المعتزلة، وأتباعه، قالوا: صح حمله على جميع الجموع، فكان عاماً[2].

قلنا: بدلاً، لا شمولاً كرجل في الوحدان.

قالوا: لو لم يكن عاماً لكان مختصاً.

قلنا: ممنوع، بل مشترك معنى كرجل، وفرس.

وأقل الجمع ثلاثة عند الجمهور.

وقيل: اثنان، وإطلاق صيغة الجمع على الاثنين، أو الواحد مجاز[3].

---

(١) لأنه لو قال: اضرب رجالاً امتثل بضرب أقل الجمع.

راجع: البرهان: ٣٣٦/١، والتبصرة: ص/١١٨، والمحصول: ١/ق/٦١٤/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٩١، والمسودة: ص/١٠٦، ومختصر ابن الحاجب: ١٠٤/٢، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٣٨، وفواتح الرحموت: ٢٦٨/١، وتيسير التحرير: ٢٠٥/١، وإرشاد الفحول: ص/١٢٣.

(٢) راجع: المعتمد: ٢٢٩/١.

(٣) وحكي عن الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفراييني، والغزالي، وابن الماجشون، والبلخي، وعلي بن عيسى النحوي، ونفطويه، وهو مروي عن عمر، وزيد بن ثابت.

والقول الأول هو قول الأكثر، وذكر في الإبهاج خمسة أقوال في المسألة.

راجع: التبصرة: ص/١٢٧، واللمع: ص/١٥، والبرهان: ٣٤٨/١، وأصول السرخسي: ١٥١/١، والعدة: ٦٤٩/٢، والإحكام لابن حزم: ٣٩١/١، والمستصفى: ٩١/٢، والمنخول: ص/١٤٨، وفتح الغفار: ١٠٨/١، وتيسير التحرير: ٢٠٧/١، والإبهاج: ١٢٦/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٣٣، وإرشاد الفحول: ص/١٢٤.

قال الإمام - في البرهان -: «رد الجمع إلى الواحد ليس بدعاً، ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين -، ثم قال -: مثار الخلاف في أقل الجمع، فيما إذا قال: لفلان عليَّ دراهم، أو أوصى بدراهم، فهو محمول على أقل الجمع إن اثنين، فاثنان، وإن ثلاثة، فثلاثة»[1].

وذكر الشيخ ابن الحاجب في المنتهى: أن النزاع إنما هو في مثل المسلمين، وضربوا، واضربوا، لا في: ج م ع، ولا في نحو فعلنا، ولا في نحو: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، فإنه وفاق في أن المراد اثنان، فما فوقهما، ثم استدل على أن أقله ثلاثة بالتبادر إلى الفهم، وبقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١].

وجه الاستدلال: ما روي أن ابن عباس رضي الله عنهما: / ق(٦٥/أ من ب) رد على عثمان[2] في جعله حكم الأخوين حكم الإخوة، إذ قال

---

(١) راجع: البرهان: ١/٣٥٢، ٣٥٥.

(٢) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص القرشي الأموي أمير المؤمنين، وثالث الخلفاء الراشدين، أبو عبد الله ذو النورين، أسلم قديماً عندما دعاه أبو بكر إلى الإسلام، وهاجر الهجرتين إلى الحبشة، ثم هاجر إلى المدينة بزوجه رقية بنت رسول الله ﷺ، وبعد وفاتها تزوج أم كلثوم أختها، وبويع له بالخلافة سنة (٢٤هـ) وفتح في عهده شمال إفريقيا، وباقي فارس، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة، أصحاب الشورى، كان جواداً في سبيل الله، وقتل شهيداً مظلوماً سنة (٣٥هـ) رضي الله عنه، وله مناقب كثيرة. راجع: الاستيعاب: ٣/٦٩، والإصابة: ٢/٤٦٢، وإتمام الوفاء: ص/١٤٢، وتأريخ الخلفاء: ص/١٤٧، والخلاصة: ص/٢٦١.

له: «ليس الأخوان إخوة في لسان قومك. فقال: لا أنقض أمراً كان قبل»[1]، فسلم له أن الأمر كما ذكره لغة، ولكن لم يرد بالجمع حقيقة / ق(٦٤/أ مـــن أ) بل استعمل مجازاً في الأخوين، والقرينة الإجماع، هكذا ذكره ابن الحاجب، وتبعه المولى المحقق[2].

وفـــيه نظر: إذ لو كان كذلك لم يتناول حقيقة الجمع في هذه الصورة، وليس كذلك للإجماع على أن حكم الإخوة حكم الأخوين[3].

بـــل الحق: أنه من عموم المجاز عند من لم يجوّز الجمع بين الحقيقة والمجاز، أو اللفظ مستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي عند من يجوز ذلك.

قالوا: قوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[4].

---

(١) رواه البيهقي، وابن حزم، وغيرهما بإسناد جيد عن شعبة بن دينار مولى ابن عباس، عن ابن عباس، وقد تكلم في شعبة مالك، وأبو زرعة، والنسائي، وقال أحمد: لا بأس به، وأخرجه الحاكم في المستدرك، وصححه، ووافقه الذهبي، لكن تعقبه الحافظ في تلخيص الحبير، والحافظ ابن كثير في تفسيره ضعفه بسبب شعبة.
راجع: المستدرك: ٣٣٥/٤، والسنن الكبرى: ٢٢٧/٦، والمحلي لابن حزم: ٢٥٨/٩، وميزان الاعتدال: ٢٧٤/٢، ويحيى بن معين وكتابه التأريخ: ٢٥٦/٢، وتلخيص الحبير: ٨٥/٣، وتفسير ابن كثير: ٤٥٩/١-٤٦٠.

(٢) راجع: منتهى الوصول والأمل: ص/١٠٥، ومختصر المنتهى وعليه العضد: ١٠٥/٢.

(٣) قال الطوفي: «والاثنان جماعة في حصول الفضيلة حكماً لا لفظاً إذ الشارع بيّن الأحكام لا اللغات» مختصر الطوفي: ص/١٠١، وراجع: تفسير ابن كثير: ٤٦٠/١.

(٤) الحديث رواه أحمد، وابن ماجه، والدارقطني عن أبي أمامة، وأبي موسى رضي الله عنهما مرفوعاً، وبوب له البخاري: (باب: الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة) وذكر =

الجواب - من وجهين -:

الأول: أنه ليس محل النـــزاع لما تقدم أن: ج م ع، ليس محل الخلاف.

الـــثاني: أن الخلاف في المعنى اللغوي، وما في الحديث محمول على المعنى الشرعي لكونه ﷺ مبعوثاً لبيانه لا لبيان اللغة.

والاستدلال - على المذهب المختار بقولهم: جاءني رجلان عالمان، دون عالمون لا يتم إذ ربما كان جمعاً، ولكن روعي الصورة، وفيه بُعد لكنه محتمل.

قوله: «وتعميم العام بمعنى المدح، والذم».

= حديث مالك بن الحويرث مرفوعاً: «إذا حضرت الصلاة، فأذنا، وأقيما، ثم ليؤمكما أكبركما»، ووردت أحاديث كثيرة تفيد أن رسول الله ﷺ صلى جماعة، مع شخص آخر، أو مع إحدى نسائه، وهذه الأحاديث صحيحة، تؤكد صحة معنى الحديث الذي ذكره الشارح.

وطرقه ضعيفة، وقال الحافظ: «الربيع بن بدر ضعيف، وأبوه مجهول» وذكر السيوطي أنه حسن لغيره.

راجع: مسند أحمد: ٢٥٤/٥، وسنن ابن ماجه: ٣١٢/١، وسنن الدارقطني: ٢٨٠/١، والمستدرك: ٣٣٤/٤، وسنن النسائي: ٨١/٢، وصحيح البخاري: ١٥٣/١، وفيض القدير: ١٤٨/١، وتلخيص الحبير: ٨١/٣، وكشف الخفاء: ٤٧/١، والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج: ص/٨٩.

وراجع: توجيه علماء الأصول لهذا الحديث، واحتجاجهم به: التبصرة: ص/١٣٠، والمعتمد: ٢٣١/١، والإحكام لابن حزم: ٣٩١/١، والعدة: ٦٥٧/٢، والمحصول: ١/ق/٦٠٨/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٣٦، وشرح العضد على المختصر: ١٠٥/٢، وكشف الأسرار: ٢٨/٢، وفتح الغفار: ١٠٩/١، وإرشاد الفحول: ص/١٢٤.

أقـــول: اللفظ الموضوع للعموم إذا سيق لمدح كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ﴾ [الانفطـــار: ١٣] أو ذم كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤].

المختار - عند المحققين - يفيد العموم كسائر الألفاظ التي يقصد بها المدح، والذم لعدم التنافي بين المعنيين، وبين العموم[1].

ونقل عن الشافعي خلافه[2] حتى قال بعضهم: إن ليس للآية دلالة على وجوب الزكاة في الحلي المباح[3]، وقد عرفت الجواب عنه[4].

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/٢/٢٠٣، والإحكام للآمدي: ٢/١١٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٢٨، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٤٢، وإرشاد الفحول: ص/١٣٣.

(٢) ذكر ابن الهمام، وابن عبد الشكور أن هذا المذهب هو للشافعية عامة. والحق: أنه وجه ضعيف في المذهب، والصحيح أنه يعم، وهو الثابت عن الإمام الشافعي حتى قال الشيرازي - عن القول بعدم العموم-: «وهذا خطأ». وقال بعدم العموم بعض الحنفية، وبعض المالكية، وغيرهم.

راجع: المعتمد: ١/٢٧٩، والتبصرة: ص/١٩٣، واللمع: ص/١٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٢١، والمسودة: ص/١٣٣، وفتح الغفار: ٢/٦٠، وفواتح الرحموت: ١/٢٨٣، وتيسير التحرير: ١/٢٥٧، ومختصر البعلي: ص/١١٦.

(٣) قال الآمدي: «نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه منع من عمومه حتى إنه منع من التمسك به في وجوب زكاة الحلي مصيراً منه إلى أن العموم لم يقع مقصوداً في الكلام، وإنما سيق لقصد الذم والمدح، مبالغة في الحث على الفعل، أو الزجر عنه» الإحكام: ٢/١١٥.

(٤) اختلف العلماء في زكاة الحلي: فذهب فقهاء الحجاز، ومالك، والليث بن سعد، والشافعي، وأحمد، وأبو عبيد، وإسحاق، وأبو ثور، والقاسم، والشعبـــي، وقتادة، =

ثم إن صح عن الشافعي هذا النقل لعل مراده أنه ليس نصاً في العموم في جميع موارده: لأن الكلام إذا سيق للمدح كثير ما يتوسع فيه، ويتجوز، وإلا لا ريب عند ذي مُسْكة في أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣-١٤] يفيد العموم، وإن كان مسوقاً للمدح والذم، وهذا الذي ذكر عن الشافعي ليس مذهبه، بل هو وجه نقل عن القفال[1]، ومختاره مختار المحققين.

= ومحمد بن علي، إلى أنه لا زكاة فيه، وهو مروي عن ابن عمر وجابر وأنس، وعائشة، وأسماء، وغيرهم.

وذهب عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وعبد الله بن عمرو، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وعطاء، ومجاهد، وعبد الله بن شداد، وجابر بن زيد، وابن سيرين، وميمون بن مهران، والزهري، والثوري، وأصحاب الرأي إلى أن فيه الزكاة. وهي رواية للشافعي، وأحمد في غير المشهور عنهما.

راجع: شرح فتح القدير: ٢/٢١٥-٢١٦، وبداية المجتهد: ١/٢٥١، والمجموع للنووي: ٦/٣٢-٣٦، والمغني لابن قدامة: ٣/١١-١٣.

(١) هو محمد بن علي بن إسماعيل أبو بكر الشاشي الفقيه الشافعي إمام عصره كان فقيهاً، أصولياً، مفسراً، محدثاً، لغوياً، شاعراً، متكلماً، ورعاً، زاهداً، ذاكراً للعلوم، محققاً لما يورده، ويعتبر أول من صنف في الجدل الحسن من الفقهاء، وله مؤلفات منها: كتاب في أصول الفقه، وشرح الرسالة، والتفسير، وأدب القاضي، ودلائل النبوة، ومحاسن الشريعة، وتوفي سنة (٣٣٦هـ) وقيل غير ذلك.

راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/١١٢، ووفيات الأعيان: ٣/٣٣٨، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢/٢٨٢، وتبيين كذب المفتري: ص/١٨٢، وطبقات السبكي: ٣/٢٠٠، وشذرات الذهب: ٣/٥١، والفتح المبين: ١/٢٠١.

هذا إذا لم يعارضه عام آخر لم يرد به المدح، أو الذم، وإذا عارضه يقدم عليه.

وقيل: يتوقف إلى أن يتبين الحال. ففي المسألة ثلاثة أقوال، وإليها أشار المصنف بقوله: «وثالثها يعم». وإنما قدم [الخالي عن المدح][(١)] - على القول المختار، ولم يجعل [النصين][(٢)] متعارضين - لما ذكرنا من أن المسوق للمدح، والذم لا يقاوم الخالي عنهما، لكون العموم هناك مقصوداً، وعلى هذا قول بعض الأفاضل[(٣)]: «والتعميم فيه — أي: في المدح، والذم - أبلغ» فيه نظر. وما روي عن عثمان رضي الله عنه في الجمع بين الأختين: «أحلتهما آية — أي: قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] - وحرمتهما آية» [أي: قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]][(٤)]، فتقديم آية التحريم ليس لخلوه عن المدح، بل لقوله ﷺ: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال»[(٥)].

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) في (أ، ب): «النصان» والمثبت أولى على بناء يجعل للفاعل، أما إذا بناه للمجهول فالكلام لا غبار عليه، أو يحمل على القول الشاذ في جعل المثنى ملازماً للألف في جميع الحالات.

(٣) جاء في هامش (أ): «هو عضد الملة والدين رحمه الله تعالى».
راجع: شرحه على المختصر: ١٢٩/٢.

(٤) ما بين المعكوفتين سقط من (ب)، وأثبت بهامشها.

(٥) والحديث رواه البيهقي، وذكر أنه من رواية جابر الجعفي عن الشعبي عن ابن مسعود، وجابر الجعفي ضعيف، والشعبي عن ابن مسعود منقطع، ونقل الحافظ السخاوي عن =

قوله: «وتعميم: لا يستوون، ولا أكلت».

أقول: ترجمة المسألة بنفي المساواة إنما هو لتحرير محل النزاع بين أبي حنيفة، والشافعي في قتل المسلم بالذمي: لأن استدلال الشافعي على عدم القتل: بأن الفعل الواقع بعد النفي يعم كقولك: ما أكلت، وما ضربت، كل منهما عام في وجوه الأكل، والضرب[1].

لنا - على المختار -: أن الجملة في حكم النكرة، ولهذا تقع صفة للنكرة، وقد تقدم أن النكرة في سياق النفي تعم.

لا يقال: هذا قياس في اللغة؛ لأنا نقول: معلوم من الاستقراء لكلام أئمة العربية. قالوا: مطلق المساواة أعم من[2] / ق(٦٤/ب من أ) المساواة من كل وجه، ولا دلالة للعام على الخاص.

= العراقي: أن هذا الحديث لا أصل له، وذكر العجلوني: أن ابن مفلح أدرجه في أول كتابه في الأصول، فيما لا أصل له.
راجع: السنن الكبرى: ١٦٩/٧، والمقاصد الحسنة: ص/٣٦٢، وكشف الخفاء: ٢٥٤/٢، والابتهاج: ص/٢٦٤، وأسنى المطالب: ص/١٨٩.

(١) وهذا هو مذهب المالكية، والشافعية، والحنابلة، وأبي يوسف من الأحناف. وذهب الحنفية، والمعتزلة، والغزالي، والرازي، والبيضاوي إلى أنه لا يعم.
راجع: المستصفى: ٦٢/٢، والمحصول: ١/ق/٦١٧/٢، ٦٢٧، والإحكام للآمدي: ٢٤٧/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٨٤، ١٨٦، والمسودة: ص/١٠٦، ومختصر ابن الحاجب: ١١٤/٢-١١٧، ومختصر البعلي: ص/١١١، وتخريج الفروع للزنجاني: ص/١٦٠، والإبهاج: ١١٥/٢، وفواتح الرحموت: ٢٨٦/١، ٢٨٩، وتيسير التحرير: ٢٥٠/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٣/١-٤٢٤، مباحث الكتاب والسنة: ص/١٦٣.

(٢) آخر الورقة (٦٤/ب من أ).

قلنا: كذلك، وليس محل النـــزاع: لأن المتنازع فيه نفي، ونفي العام يوجب نفي الخاص.

قالـــوا: لـــو كـــان كذلك لم تصدق القضية، إذ ما من شيئين إلا وبينهما مساواة بوجه من الوجوه، وأقله الشئة، والتعقل.

قلنا: عام في الأوصاف التي تعتبر، وتقصد بالنفي والإثبات من قبيل ما [يخصصه][1] / ق(٦٥/ب من ب) العقل[2].

قـــوله: «لا آكل». يريد أن الفعل المتعدي - بعد النفي، والشرط علـــى الأصـــح إذا حـــذف مفعوله نحو: لا آكل، وإن أكلت - عام في مفعولاته حتى لو قال: نويت مأكولاً خاصاً يقبل.

وقال أبو حنيفة: لا يقبل التخصيص، حتى لو نوى مأكولاً مخصوصاً لا يقبل[3].

لنا - على المختار - ما تقدم في نفي المساواة.

---

(١) في (ب): «تحقيقه» والصواب المثبت من (أ).

(٢) آخر الورقة (٦٥/ب من ب).

(٣) لأنه لنفي الماهية، ولا تعدد فيها، فلا عموم، والتخصيص من توابع العموم أما عند غير الأحناف، فالنفي للأفراد، فيقبل إرادة التخصيص ببعض المفاعيل به لعمومه.

راجع: المستصفى: ٦٢/٢، والمحصول: ١/ق/٢/٦٢٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٨٥، وفواتح الرحموت: ٢٨٦/١، ومختصر البعلي: ص/١١١.

ولـــنا - أيضاً - أن الأكل لنفي حقيقة الفعل، وإنما يتحقق بالنسبة إلى جميع مأكولاته، ولذلك حنث بأيها أكل اتفاقاً[١].

وهـــذا هـــو معنى [العموم][٢]، فوجب قبوله للتخصيص، كما لو صرح بنفي المأكولات.

قالوا: لو كان عاماً في المفعول لعم في الزمان والمكان من متعلقات الفعل [لأنهما][٣] مثله[٤].

قلنا: تعلقه بالمفعول به أقوى، فلا يقاس عليه غيره، ولئن سلم، فنفي حقيقة الأكل يستلزم النفي في كل زمان ومكان.

قوله: «لا المقتضي، والعطف العام».

أقول: المقتضي - بكسر الضاد على صيغة الفاعل - ما لا يستقيم كلاماً إلا بتقدير، وذلك التقدير هو المقتضى[٥].

---

(١) راجع: المختصر مع شرح العضد: ١١٨/٢، والإبهاج: ١١٦/٢، ونهاية السول: ٣٥٣/٢، والتمهيد: ص/٣٣٩-٣٤٠.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) سقط من (أ، ب) وأثبت بهامش (أ).

(٤) في (ب): «في الزمان والمكان من متعلقات الفعل بالمفعول به مثله» والمثبت من (أ) هو الأولى.

(٥) قال العلامة ابن النجار: «قال البرماوي: المقتضي بالكسر الكلام المحتاج للإضمار، وبالفتح هو ذلك المحذوف، ويعبر عنه أيضاً بالمضمر، فالمختلف في عمومه على الصحيح =

فتقدير الكلام: أن المقتضي لا عموم له في مقتضاه، بل لا يقدر إلا ما دل عليه دليل، فإن لم يكن دليل على أحد التقادير يبقى اللفظ مجملاً.

ثم ما دل الدليل على تعينه، فإن كان عاماً لو أظهر، فهو عام، وإلا فلا[1].

لنا - على أنه لا عموم فيه -: لو قدر الجميع لقدر الزائد على قدر الحاجة بلا دليل.

مـــثاله: قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، له تقديرات بحـــسب كل حكم دنيوي: كالعقوبات، والضمان، وغيرهما، وأخروي:

= المقتضَى بالفتح، بدليل استدلال من نفى عمومه بكون العموم من عوارض الألفاظ، فلا يجوز دعواه في المعاني، ويحتمل أن يكون في المقتضي بالكسر، وهو المنطوق به المحتاج في دلالته للإضمار» شرح الكوكب المنير: ٣/١٩٩-٢٠٠.

وراجع: العدة: ٢/٥١٧، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٢٤، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٥٨، ١٦٢.

(١) اختار عدم عموم المقتضي الشيخ أبو إسحاق، والغزالي، وابن السمعاني، والرازي والآمدي، وابن الحاجب، وغيرهم: لأن العموم من عوارض اللفظ، والمقتضي معنى لا لفظ، ولأن الضرورة تندفع بإثبات فرد، ولا دلالة على إثبات ما وراءه فبقي على عدمه الأصلي بمنـــزلة المسكوت عنه.

وقيل: هو عام، ونقل عن أكثر الشافعية، والمالكية، وصححه النووي.

راجع: العدة: ٢/٥١٧، والمحصول: ١/ق/٢/٦٢٤، والمختصر مع شرح العضد: ٢/١١٥، وفواتح الرحموت: ١/٢٩٤، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٢٤، وهمع الهوامع: ص/١٨٠، وإرشاد الفحول: ص/١٣١، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٦٠.

كالحـــساب، والعقاب، وتقدير أحدهما كاف في استقامة الكلام، فتقدير الزائد على الواحد تقدر لما لا حاجة إليه.

قيل: رفع الجميع أقرب مجاز إلى [رفع أصل][1] الخطأ والنسيان: لأن التـــركيب يقتضي بحسب الظاهر رفع ذات الخطأ والنسيان، وحيث امتنع الحمل على الحقيقة، يحمل على أقرب المجازات، وهو رفع جميع الأحكام لاستلزامه صيرورة الذات، ملحقة بالعدم.

قلنا: المجاز بغير الإضمار أكثر منه بالإضمار، فيتعارض دليل المثبت والنافي، فيسلم دليل القائل بالبعض.

قيل: النـــزاع حيث لا دليل على تعين البعض، فلو قدر بعض معين يلزم التحكم، أو مبهم، فالإجمال. قلنا: نختار أنه مبهم.

قـــوله: يلزم الإجمال. قلنا: بيانه إلى الشارع، وهو أولى من التعميم لإفضائه إلى زيادة التقدير.

وكذلك العطف على العام لا يقتضي عموم المعطوف عليه، مثل الحديث الذي رواه أبو داود[2]: «لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها، وسقط من (أ) «أصل» وأثبت بهامشها.

(٢) هو سليمان بن الأشعث بن شداد، أبو داود السجستاني، ويقال له: السجزي. قال النووي: «واتفق الفقهاء على الثناء على أبي داود، ووصفوه بالحفظ التام، والعلم الوافر، والإتقان، والورع، والدين، والفهم الثاقب في الحديث وغيره، وفي أعلى درجات النسك، والعفاف، والورع». =

في عهـــده»[(١)]، فالمـــسلم عـــام عندنا، وكذا الكافر يشمل الذمي، والحربي.

وعند الحنفية قوله: ((بكافر)) عام خص منه الذمي: لأن المسلم يقتل بـــه استدلالاً بقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، فيلزم أن يكون الثاني أي المقدر أيضاً عاماً، فلا يخرج عنه إلا ما دل الدليل على خروجه.

وقـــد دل الـــنص، والإجمـــاع / ق(٦٥/أ من أ) على قتل المعاهد بالذمي، فيكون الحكم، وهو عدم القتل قصاصاً مختصاً بالحربي.

والحاصـــل: أن الـــشافعية - في التقدير - يقدرون الحربي ابتداء، والحنفـــية يقـــدرون بكافر على العموم، ويخرجون عنه الذمي بدليل دل علـــيه، ويدعون أن عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف ضرورة اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم، وصفته.

= وذكره ابن أبي يعلى في أصحاب أحمد، وذكره العبادي، والسبكي في طبقات الشافعية وهو صاحب كتاب السنن، وتوفي بالبصرة سنة (٢٧٥هـ).

راجع: طبقات الفقهاء للعبادي: ص/٦٠، وطبقات الحنابلة: ١٥٩/١، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٢٤/٢، وطبقات السبكي: ٢٩٣/٢، ووفيات الأعيان: ١٣٨/٢، والمنهج الأحمد: ١٧٥/١، وطبقات المفسرين للداودي: ٢٠١/١، وتذكرة الحفاظ: ٥٩١/٢، والخلاصة: ص/١٥٠، وطبقات الحفاظ: ص/٢٦١، وشذرات الذهب: ١٦٧/٢.

(١) راجع: سنن أبي داود: ٤٨٨/٢، رواه من حديث علي رضي الله عنه، وقد تقدم تخريج قوله: «لا يقتل مسلم بكافر»: ص/٢٦٤.

وانظر ذكر من أخرجه تلخيص الحبير: ٤/١٥-١٦.

والجـــواب: أنه لو كان عموم المعطوف لازماً لعموم المعطوف عليه لزم أن لا يقتل ذو عهد بالذمي، وهو خلاف الإجماع.

فإن قالوا: قد أخرج الذمي من العموم بالدليل.

قلـــنا: تقديـــر العموم، وإخراج الذمي إنما يرتكب لو كان اشتراك المعطوف والمعطوف عليه واجباً في جميع التعلقات، وليس كذلك على ما بُيِّن في علم العربية.

قـــال الإمام - في الغنْيَة -: «لا يحتاج إلى التقدير، ليقدر عام، أو خاص: لأن الكلام مستقل بدون التقدير».

ورد بأن التقدير لا بد منه: لأنه لو لم يقدر شيء لكان / ق(٦٦/أ من ب) لنفي الحقيقة، فيمتنع قتله مطلقاً، وهو باطل.

فـــإن قيل: فهم قتله بالمسلم والذمي من نصوص أخر. فنقول: هو معنى التقدير الذي قالوا به، هكذا قاله بعض الأفاضل[1]. وفيه نظر: لأن مقـــصود الإمـــام: أن جعل مثل هذا التركيب من قبيل عطف العام على الخـــاص غير مستقيم، إذ لا ضرورة في التقدير، لا لفظاً لاستقلال الكلام بدونـــه، ولا معنى؛ لأن الحكم المستفاد من المقدر قد استفيد من غيره من النصوص، فكيف يتوجه ما أورده عليه؟

قوله: «والفعل المثبت».

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «التفتازاني رحمه الله».

أقول: الفعل الاصطلاحي الذي هو قسيم الاسم، والحرف إذا كان منفـــياً قد تقدم حكمه، وهو أنه في تأويل المصدر النكرة في سياق النفي، فيعم.

وأما المثبت في حكم النكرة في الإثبات، فلا وجه لعمومه[1].

ثم العموم الذي نُفي عنه له جهات:

الأولى: إفــراده، فــلا يعمها نحو: «صلى داخل البيت»[2]، فلا يشمل الفرض، والنفل.

---

(١) راجع: اللمع: ص/١٦، والمستصفى: ٦٣/٢، والمحصول: ١/ق/٢/٤٢٤، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ١١٨/٢، ومختصر البعلي: ص/١١١، وفواتح الرحموت: ٢٩٣/١، وتيسير التحرير: ٢٤٧/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٥/١، وشرح الورقات: ص/١٠٤، وإرشاد الفحول: ص/١٢٥، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٥٦.

(٢) رواه مالك، والبخاري، ومسلم، والنسائي، وابن ماجه، وغيرهم عن عبد الله بن عمر: «أن رسول الله ﷺ دخل الكعبة هو، وأسامة بن زيد، وعثمان بن طلحة، وبلال بن رباح، فأغلقها، ومكث فيها، قال عبد الله بن عمر: فسألت بلالاً حين خرج، ما صنع رسول الله؟ فقال: جعل عموداً عن يساره، وعمودين عن يمينه، وثلاثة أعمدة وراءه، وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة، ثم صلى».

راجع: صحيح البخاري: ١٢٠/١، ١٧٥/٢، وصحيح مسلم: ٩٥/٤، وسنن النسائي: ٢١٧/٥، وسنن ابن ماجه: ٢٥٠/٢، والمنتقى: ٣٤/٣، وشرح السنة: ٣٣١/٢، وبدائع المنن: ٦٥/١.

الثانية: الأزمان نحو: «كان يجمع في السفر»[1] لا يدل على عموم الزمان.

الثالثة: عموم الفعل للأمة لا يدل صدور الفعل عنه على وجوب الاتباع.

بل العموم - في هذه المذكورات إنما يستفاد من دليل خارجي كقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»[2]، وكقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي».

وإذا وقع فعله بعد إجمال، أو إطلاق، أو عموم، فيتبع البيان في العموم، وعدمه.

---

(١) رواه مالك، والبخاري، ومسلم، والترمذي، والدارمي عن عبد الله بن عمر قال: «كان رسول الله ﷺ إذا عجل به السير جمع بين المغرب والعشاء»، وفي رواية لمسلم عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ جمع بين الصلاة في سفرة سافرها في غزوة تبوك..»، ورواه أبو داود عن معاذ في غزوة تبوك: «فكان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء»، ورواه النسائي عن أنس، وأحمد عن ابن عباس.

راجع: الموطأ: ص/١٠٨، وصحيح البخاري: ٢/٥٥، وصحيح مسلم: ٢/١٥٠، ومسند أحمد: ٢/٤، ١٤٨، وسنن أبي داود: ١/٢٧٥، وتحفة الأحوذي: ٣/١٢١، وسنن النسائي: ١/٢٨٧، وسنن ابن ماجه: ١/٣٣١، وسنن الدارمي: ١/٣٥٦، وشرح السنة: ٤/١٩٢، ونيل الأوطار: ٢/٢٤٢.

(٢) هذا جزء من حديث رواه مسلم، وأحمد، وأبو داود، والنسائي عن جابر مرفوعاً، بألفاظ متقاربة.

راجع: صحيح مسلم: ٤/٧٩، ومسند أحمد: ٣/٣٧٨، وسنن أبي داود: ١/٤٥٦، وسنن النسائي: ٥/٢٤٧.

فإن قيل: قد عم الفعل في قوله: «سها، فسجد»[١]، و«زنى ماعز[٢]، فرجم»[٣] و«فعلت أنا ورسول الله، فاغتسلنا»[٤].

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ: «سها قبل التمام فسجد سجدتي السهو قبل أن يسلم».
قال الهيثمي: «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عيسى بن ميمون، واختلف في الاحتجاج به، وضعفه الأكثر».
وعن محمد بن صالح بن علي بن عبد الله بن عباس قال: «صليت خلف أنس بن مالك صلاة سها فيها، فسجد بعد السلام، ثم التفت إلينا، وقال: أما إني لم أصنع إلا كما رأيت رسول الله ﷺ يصنع» رواه الطبراني في الصغير وفيه مجاهيل.
راجع: مجمع الزوائد: ٢/١٥٣-١٥٤، وتلخيص الحبير: ٢/٤.

(٢) هو الصحابي ماعز بن مالك الأسلمي، يقال: اسمه غريب، وماعز لقب له، معدود في المدنيين، كتب له رسول الله ﷺ كتاباً بإسلام قومه، وهو الذي اعترف بالزنى، وأمر رسول الله برجمه، وقال: «لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمتي لا أجزأت عنهم».
راجع: أسد الغابة: ٥/٨، والاستيعاب: ٣/٤٣٨، والإصابة: ٣/٣٣٧، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢/٧٥.

(٣) وقصة ماعز أنه أتى النبي ﷺ، فاعترف بالزنى، فرجم. رواها البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وغيرهم.
راجع: صحيح البخاري: ٨/٢٠٦، وصحيح مسلم: ٥/١١٦، ومسند أحمد: ١/٨، ٥/١٧٩، وسنن أبي داود: ٢/٤٥٥، وسنن الترمذي: ٤/٣٦، وسنن ابن ماجه: ٢/١١٦.

(٤) عن عائشة رضي الله عنها قالت: «إذا جاوز الختان الختان، فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ، فاغتسلنا». رواه أحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وقال الترمذي: حسن صحيح، وكذا صححه ابن حبان، وابن القطان، وقال الحافظ: وأعله البخاري بأن الأوزاعي أخطأ فيه. =

الجواب: أنه من دليل خارجي، والكلام إنما هو في لفظ الفعل المثبت.

قوله: «ولا المعلق بعلة».

أقـــول: يعـــني أن الحكـــم إذا علل بعلة مثل قوله: حرمت الخمر لإسكاره، هل يتناول الحكم سائر المسكرات، أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

الجمهور: يعم شرعاً. القاضي: لا شرعاً، ولا لغة. وقيل: لغة[1].

لنا - على مختار الجمهور، وهو أنه يدل شرعاً -: فلأن الشارع إذا رتب حكماً على وصف صالح للعلية، يستقل في العلية حيث وجد ظاهراً.

وأما أنه لا يدل لغة، فلأن السيد إذا قال: أعتقت غانماً لسواده، لا يلزم منه عتق سالم لسواده، وهو ظاهر.

القاضـــي: لو قال الشارع: حرمت الخمر لكونه حلواً، لا يلزم منه حرمة كل ما كان فيه حلاوة.

الجواب: أن العلة هي الإسكار مع الحلاوة، ونلتزم عمومه.

= راجع: المسند: ٩٧/٦، ١٦١، ٢٦٥، وسنن الترمذي: ١٨٠/١-١٨١، وسنن ابن ماجه: ٢١١/١، وتلخيص الحبير: ١٣٤/١.

(١) راجع: الخلاف المذكور: المعتمد: ٢٧٩/١-٢٨٢، والمحصول: ١/ق/٥١٩/٢، والإحكام للآمدي: ٩٧/٢-٩٨، والمختصر مع شرح العضد: ١١٩/٢، وفواتح الرحموت: ٢٨٥/١، وتيسير التحرير: ٢٥٩/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٥/١، ٤٢٥، وتشنيف المسامع: ق(٦١/أ)، وهمع الهوامع: ص/١٨١، وإرشاد الفحول: ص/١٣٥، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٥٠.

القائل: بأنه يدل لغة، لو قال: حرمت المسكر لإسكاره، كان عاماً اتفاقاً، فكذا قوله: حرمت الخمر لإسكاره[١] / ق(٦٥/ب من أ).

الجـــواب: إن أردت أن حكمهما واحد، فذلك من الشرع، وإن أردت أنه من اللغة، فذلك ممنوع لاختلاف الصيغة تأمل!

قوله: ((وأن ترك [الاستفصال][٢] ينـــزل منـــزلة العموم)). يريد أن هذه المسألة، تلائم بحث العام لا أنها من [العام][٣] المصطلح عليه، ومثلوا لها قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة الثقفي[٤] - وقد أسلم وتحته عشر نسوة -: «اختـــر أربعـــاً، وفارق سائرهن»[٥]، فيعم الحكم، وهو جواز اختيار

---

(١) آخر الورقة (٦٥/ب من أ).

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٤) هو الصحابي غيلان بن سلمة بن مُعَتِّب الثقفي، أبو عمر كان أحد أشراف ثقيف، ومقدميهم، وكان حكيماً، وفد على كسرى، فقال له كسرى: أنت حكيم قوم لا حكمة فيهم، وكان شاعراً مجيداً، أسلم بعد فتح الطائف، وكان تحته عشر نسوة، فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يختار أربعاً منهن، ويفارق باقيهن، وتوفي في آخر خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنهما.
راجع: أسد الغابة: ٣٤٣/٤، والاستيعاب: ١٨٩/٣، والإصابة: ١٨٩/٣، وتهذيب الأسماء واللغات: ٤٩/٢.

(٥) رواه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: مالك، والشافعي، وأحمد، والترمذي، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم قال: «أسلم غيلان الثقفي وتحته عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يختار منهن أربعاً». =

الأربـــع، ما إذا تزوجهن معاً، ومرتباً لإطلاقه الحكم من غير استفسار[1]، ولـــو كان الحكم يختلف باختلاف الصورتين لما أطلق؛ لأن البيان واجب عليه، والإطلاق في موضع التقييد لا يفيده.

= راجع: المنتقى: ٤/١٢٢، وبدائع المنن: ٢/٣٥١، وتحفة الأحوذي: ٤/٢٧٨، وسنن ابن ماجه: ١/٦٠٢، وموارد الظمآن: ص/٣١٠، والمستدرك: ٢/١٩٣، ونيل الأوطار: ٦/١٨٠.

(١) حيث إن النبي ﷺ، لم يسأله عن كيفية ورود العقد عليهن في الجمع، والترتيب، فكان إطلاق القول دالاً على أنه لا فرق، واستحسنه محمد بن الحسن خلافاً لقول أبي حنيفة من أن العقد إذا كان مرتباً تعينت الأربع الأوائل؛ لأن مذهبه: أن ترك الاستفصال لا ينـــزل منـــزلة العموم.

وصار إمام الحرمين: إلى أنه يعم إذا لم يعلم النبي ﷺ تفاصيل الواقعة، فإن علم، فلا يعم، ويمكن أن يكون تقييداً لقول الشافعي: «ترك الاستفصال ينـــزل منـــزلة العموم» ولذا قال الإمام - بعد ذكر قول الشافعي الذي سبق -: «وفيه نظر لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال».

غير أنه قد جاء عن الشافعي ما يعارض قوله السابق حيث قال: «حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال».

من أجل ذلك أثبت بعضهم للشافعي قولين في المسألة، ولكنه رد عليهم.

وجمع القرافي بين قولي الشافعي فقال: «الاحتمالات تارة تكون في كلام صاحب الشرع على السواء، فتقدح، وتارة تكون في محل مدلول اللفظ، فلا تقدح، فحيث قال الشافعي رضي الله عنه: إن حكاية الحال إذ تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال. مراده إذا استوت الاحتمالات في كلام صاحب الشرع.

ومراده: أن حكاية الحال إذا ترك فيها الاستفصال تنـــزل منـــزلة العموم في المقال. إذا كانت الاحتمالات في محل المدلول دون الدليل» شرح تنقيح الفصول: ص/١٨٦-١٨٧. =

وقد ظهر لك بهذا التحرير أن ليس الكلام في العام المصطلح.

قوله: ((وأن نحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ لا يتناول الأمة)).

أقـــول: يريد أن من له منصب الاقتداء به، فإذا قيل - له -: افعل كذا، هل يعم الخطاب أتباعه - لغة - مثل قوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ١]، ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) قُمِ اللَّيْلَ﴾ [المزمل: ١ - ٢]، ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، أم لا؟

مختار المصنف عدم التناول، وهو المختار[1].

= أما الزركشي، فلم يسلم للقرافي جمعه السابق بين قولي الإمام، ثم قال: ((والصواب: حمل الثانية على الفعل المحتمل للوقوع على وجوه مختلفة، فلا يعم لأنه فعل، والأولى على ما إذا أطلق اللفظ جواباً عن سؤال، فإنه يعم أحوال السائل لأنه قول، والعموم من عوارض الأقوال دون الأفعال)) تشنيف المسامع: ق(٦١/ب)، كما أنه رد قول من قال: إن للشافعي في المسألة قولين.

راجع: البرهان: ١/٣٤٥، والمستصفى: ٢/٦٨، والمنخول: ص/١٥٠، والمحصول: ١/ق/٢/٦٣١، المسودة: ص/١٠٨، وفواتح الرحموت: ١/٢٨٩، وتيسير التحرير: ١/٢٦٤، ومختصر البعلي: ص/١١٦، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٣٤، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٢٦، وهمع الهوامع: ص/١٨١، وإرشاد الفحول: ص/١٣٢، ونهاية السول: ٢/٣٦٧.

(١) وهذا مذهب جمهور الشافعية، والأشعرية، وبعض الحنابلة، وبه قالت المعتزلة، ونسبه ابن عبد الشكور إلى المالكية.

وذهب الإمام أحمد، وأكثر أصحابه، والحنفية، والمشهور عن المالكية إلى أنه عام للأمة، وأنه لا يختص به إلا بدليل يخصه، وذكر الأسنوي أنه ظاهر قول الشافعي. =

لنا: أن اللفظ موضوع للمفرد لغة اتفاقاً، وما وضع[1] / ق(٦٦/ب مـــن ب) لشيء – لغة – لا يتناول غيره حقيقة في تلك اللغة إلا بوضع آخر، والمقدر خلافه.

قالـــوا: إذا قـــيل – لمن له منصب الاقتداء كالأمير مثلاً –: اركب لمناجزة العدو، أو لفتح البلدة الفلانية، يفهم تناول الأمر له، ولأتباعه.

قلنا: من القرائن، إذ مثل ذلك الأمر لا يقوم به وحده.

قالـــوا: قـــوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١]قد تناول خطابه لأمته إذ الحكم عام.

قلنا: النداء له خاصة للتشريف، وعموم الحكم من قوله: ﴿طَلَّقْتُمُ﴾، وذلك ليس مما نحن فيه.

قالوا: قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] صريح في ذلك.

= قال الغزالي: «وهذا قول فاسد؛ لأن الأحكام إذا قسمت إلى خاص، وعام، فالأصل اتباع موجب الخطاب» المستصفى: ٦٥/٢.

راجع: العدة: ٣١٨/١، ٣٢٤، والبرهان: ٣٦٧/١، والمحصول: ١/ق/٦٢٠/٢، والإحكام: ١٠١/٢، ومختصر ابن الحاجب: ١٢١/٢، ومختصر الطوفي: ص/٩١، ومختصر البعلي: ص/١١٤،/ وفواتح الرحموت: ٢٨١/١، وتيسير التحرير: ٢٥١/١، وإرشاد الفحول: ص/١٢٩.

(١) آخر الورقة (٦٦/ب من ب).

قلنا: قوله: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ خاص به، وهو نكاح زينب، وغيره علم من قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ﴾[الأحزاب: ٤].

حيث رد أن يكون الدعيُّ ابناً، وليس للحرمة جهة أخرى.

قالوا: لو لم يكن عاماً لم يكن لقوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] - نافلة لك - فائدة.

قلنا: فائدة ذلك قطع احتمال العموم، إذ لا يلزم من انتفاء [دليل][1] العموم انتفاء احتمال العموم.

قوله: «ونحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١]».

أقول: ما تناوله ﷺ من الألفاظ لغة نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٤]، ﴿يَٰعِبَادِىَ﴾ [العنكبوت: ٥٦]، هل يتناوله، إذا ورد بلسانه، أم كونه وارداً بلسانه مانع؟ فيه خلاف:

قيل: يتناوله مطلقاً. وقيل: لا يتناوله. وقيل: إن خلا عن لفظ قل تناوله، وإلا فلا.

مختار المصنف [هو][2] الأول، وهو المختار عند المحققين[3].

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) والمذهب الرابع: يعمه خطاب القرآن، دون خطاب السنة.

لنا: ما تقدم من تناوله لغة، فيجب القول به.

ولـــنا - أيضاً -: أن الصحابة رضي الله عنهم، فهموا ذلك حيث كانوا، إذا لم يفعل يسألونه عن سبب تركه، وهم عارفون باللسان، أئمة في اللغة، فلو لم يتناوله، لم يسألوه، وذلك ظاهر.

قالـــوا: لو كان داخلاً، لكان آمراً مأموراً بخطاب واحد، وهو غير معقول.

قلنا: الآمر في الحقيقة هو الله تعالى، والتبليغ من جبريل، فلا محذور.

وعلم من هذا التقرير الجواب عن قولهم: شرط الآمر أن يكون أعلى من المأمور، فلا يكون آمراً لنفسه.

قالوا: خص بأحكام: كوجوب الضحى، والأضحية، والتهجد، فدل على انفراده بأحكام، وامتيازه عن الأمة، فلا يلزم تناوله فيما ذكر.

الجـــواب: أن انفراده ببعض الأحكام لدليل لا يوجب انفراده، فيما لا دلـــيل فيه، فإن عدم الحكم قد يكون لمانع، كما يكون لعدم المقتضي،

= راجع: البرهان: ١/٣٦٥-٣٦٧، والمستصفى: ٢/٨١، والمحصول: ١/ق/٣/٢٠٠، والإحكام للآمدي: ٢/١١٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٩٧، والمسودة: ص/٣٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٦٢، ونهاية السول: ٢/٣٧١، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٠٧، وفواتح الرحموت: ١/٢٧٧، وتيسير التحرير: ٢/٢٥٤، ومختصر البعلي: ص/١١٥، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٢٩، وإرشاد الفحول: ص/١٢٩.

وذلك كما خرج المريض، والمسافر من عمومات مخصوصة لمانع، ولا يوجب ذلك خروجهم عن العمومات مطلقاً[١].

قوله: «وأنه يعم العبد».

أقــول: خطاب الشارع بصيغة تتناول العبيد - لغة - مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [الحج: ٧٣] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [الأنفال: ٢٤] هل يتناول العبيد شرعاً، أم لا؟

الجمهور: يتناولهم، وهو المختار عند المصنف[٢].

---

(١) قال الآمدي: «إن اختصاصه ببعض الأحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب، ولهذا، فإن الحائض، والمسافر، والمريض كل واحد قد اختص بأحكام لا يشاركه غيره فيها، و لم يخرج بذلك عن الدخول في عمومات الخطاب». الإحكام: ٢/١١١.
وتظهر فائدة الخلاف في هذه المسألة، فيما إذا فعل النبي ﷺ ما يخالف ذلك هل يكون نسخاً في حقه؟ إن قلنا: يعمه الخطاب، فنسخ، أي: إذا دخل وقت العمل: لأن ذلك شرط المسألة، وإلا فلا.
راجع: شرح الكوكب المنير: ٣/٢٤٩، وإرشاد الفحول: ص/١٢٩.

(٢) وهو مذهب الأئمة الأربعة، وغالب أتباعهم لأن العبيد يدخلون في الخبر، فكذا في الأمر، أما استثناء الشارع لهم في الجمعة، والجهاد، والحج، فهو أمر عارض لفقره، واشتغاله بخدمة سيده.
وقال بعض المالكية، والشافعية: لا يدخلون.
وقال أبو بكر الجصاص الحنفي: إن كان الحق لله دخلوا، وإن كان من حقوق الآدميين لم يدخلوا.
=

لنا - على ما ذهب إليه -: أنهم لما دخلوا في الخطاب لغة، وكونهم عبيداً لا يصلح مانعاً شرعاً، فوجب القول بالدخول لوجود المقتضي وعدم المانع.

قالوا: دل الإجماع على اختصاص منافعهم بمواليهم، فلو كلفوا لزم صرف منافعهم إلى غير مواليهم.

قلنا: عموم صرف المنافع ممنوع، بل قد استثنى أوقات التكاليف إجماعاً حتى لو لم يمكنه من أداء الظهر آخر الوقت عصى إجماعاً.

قالوا: خرجت العبيد عن خطاب الجهاد، والجمعة، والحج، والتبرعات بأسرها.

قلنا: بدليل خاص كالحائض، والمريض في وجوب الصوم.

والحاصل: أن خلاف الأصل قد يرتكب لدليل[1].

= راجع: المعتمد: ٢٧٨/١، والإحكام لابن حزم: ٣٢٩/١، والبرهان: ٣٥٦/١، والعدة: ٣٤٨/٢، والمنخول: ص/١٤٣، والمستصفى: ٧٧/٢، والإحكام للآمدي: ١٠٨/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٩٦، والمسودة: ص/٣٤، ومختصر ابن الحاجب: ١٢٥/٢، ومختصر البعلي: ص/١١٥، ومختصر الطوفي: ص/١٠٣، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٠٩، وتشنيف المسامع: ق(٦١/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٧/١، وهمع الهوامع: ص/١٨٢، وتيسير التحرير: ٢٥٤/١، وإرشاد الفحول: ص/١٢٨.

(١) راجع: التمهيد: ص/٣٥٥-٣٥٦.

وأما الكافر، فلا وجه لإيراده هنا إذ علم / ق(٦٧/أ من ب) حكمه من مسألة تكليف الكافر بالفروع[١].

قوله: «ويتناول الموجودين دون من بعدهم».

أقول: ما وضع للمشافهة مثل النداء، والأمر، لا يتناول سوى الموجودين، بل الموصوفين بالعقل، والبلوغ خلافاً للحنابلة إذ قالوا: بعمومه لمن بعدهم[٢].

لنا - على المختار -: أن الصبي، والمجنون لم يدخلا في خطاب إجماعاً فكيف بالمعدوم الذي هو أبعد بمراحل[٣]؟

وأيضاً من شرع منا ينادي معدوماً بمثل يا أيها الناس، عد ذلك سفهاً منه، فالشارع يتعالى عنه.

قالوا: أرسل إلى الناس كافة، فلو لم يتناول خطابه الكل لم يؤد الرسالة على الوجه المأمور بها، وذلك باطل قطعاً للاتفاق على أنه بلغ الرسالة، وأدى الأمانة.

---

(١) سبق الكلام على هذه المسألة: ١/٣٧٨-٣٨٠.

(٢) راجع: البرهان: ١/٢٧٠، والمنخول: ص/١٢٤، والمستصفى: ٢/٨٣، والمحصول: ١/ق/٢/٤٢٩، والإحكام للآمدي: ٢/١١١، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٤٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٢٧، وفواتح الرحموت: ١/٢٧٨-٢٧٩، وتيسير التحرير: ١/٢٥٥، ومختصر الطوفي: ص٦٢، ٩٢، وشرح الكوكب المنير: ٣/٢٤٩-٢٥٠، وإرشاد الفحول: ص/١٢٨.

(٣) راجع: التمهيد للأسنوي: ص/٣٦٣، ونهاية السول: ٢/٣٦٤، وتشنيف المسامع: ق(٦١/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٢٧، وهمع الهوامع: ص/١٨١.

قلـــنا: كذلك، لكن لا مشافهة، بل بلغ الموجودين، بل الحاضرين ليؤدوا إلى من غاب عنهم مكاناً، أو زماناً.

فـــإن قـــيل: قد سبق أن المعدوم مكلف، وإذا قلتم: إن المعدوم لا يتناوله الخطاب، فكيف يعقل أن يكون مكلفاً؟

قلـــنا: قـــد تقدم - أيضاً - أن التكليف منه معنوي، وهو الحكم الأزلي، وذلـــك لا يتوقف على وجود مخاطب، ومنه تنجيزي، وهو الذي يـــتوقف على مخاطب موصوف بالعقل، والبلوغ، والكلام في هذه المسألة إنما هو في هذا القسم الثاني، فلا إشكال.

قوله: «وأن مَن الشرطية تتناول الإناث».

أقـــول: ما لا يفرق فيه بين المذكر، والمؤنث مثل: من، وما، وإن كان العائد إليه مذكراً، والأكثرون على أنه يتناول الإناث، وهو المختار[(١)].

لنا: أنه لو قال: من دخل داري فهو حر، ودخلت الإماء، عتقن إجماعاً.

وأمـــا صيغة جمع المذكر السالم مثل المسلمين، وفعلوا، لا يدخل فيه النساء ظاهراً خلافاً للحنابلة[(٢)].

---

(١) راجع: العدة: ٣٥١/٢، والبرهان: ٣٦٠/١، والمعتمد: ٢٣٣/١، والمحصول: ١/ق/٦٢٢/٢، والإحكام للآمدي: ١٠٧/٢، ونهاية السول: ٣٦٠/٢، والمسودة: ص/١٠٥، ومختصر ابن الحاجب: ١٢٥/٢، ومختصر البعلي: ص١١٥، وإرشاد الفحول: ص/١٢٧.

(٢) راجع: الإحكام لابن حزم: ٣٢٤/١، والمستصفى: ٧٩/٢، والمنخول: ص/١٤٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٩٨، وفتح الغفار: ٩٣/١، وفواتح الرحـــموت: ٢٧٣/١، =

لـــنا - على المختار -: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ إلى آخر الآية [الأحزاب: ٣٥].

قالوا: أفرد ليكون نصاً. قلنا: التأسيس مقدم.

ولنا - أيضاً -: حديث أم سلمة قالت: «يا رسول الله إن النساء قلن: مـــا نرى الله ذكر النساء؟»[١] فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾، ولو كن داخلات لم يكن لتقرير النفي وجه.

ولـــنا - أيضاً -: إجماع أهل[٢] / ق(٦٦/ب من أ) العربية على أنه جمع المذكر السالم.

قالوا: عادة أهل اللسان تغليب الذكور على الإناث في التعبير حتى لو كان ألف امرأة، مع رجال ثلاثة، تغلب الرجال، قال تعالى: ﴿وَٱدْخُلُوا۟

= وتيسير التحرير: ١/٢٣١، والتمهيد: ص/٣٥٦، والعدة: ٢/٣٥١، ومختصر الطوفي: ص/١٠٣، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٢٩، وهمع الهوامع: ص/١٨٣، وشرح الكوكب المنير: ٣/٢٣٥، وتشنيف المسامع: ق(٦٢/أ).

(١) وفي رواية: قلت: «يا رسول الله ما لنا لا نذكر في القرآن، كما يذكر الرجال؟... الحديث». وقد ورد عنها بعدة روايات عند أحمد، والنسائي وابن جرير، والطبراني، وابن المنذر، وابن مردويه، والترمذي، وحكم بإرساله.

راجع: مسند أحمد: ٦/٣٠١، ٣٠٥، وتحفة الأحوذي: ٨/٣٧٥-٣٧٧، وجامع البيان: ٢٢/٨-٩، وأسباب النـــزول للواحدي: ص/٢٤٠، وتفسير ابن كثير: ٤/٤٨٨، وفتح القدير للشوكاني: ٤/٢٨٣.

(٢) آخر الورقة (٦٦/ب من أ).

ﭐلْبَابَ سُجَّدًا ﴾ [البقــرة: ٥٨] والمــراد بنو إسرائيل رجالهم، ونساؤهم، وقـــال: ﴿ ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ﴾[الأعراف: ٢٤]، والمراد آدم، وحواء، وإبليس، وإنما يتصور هذا الكلام بدخول التاء.

الجواب: أن التغليب مجاز، ونحن لا نمنعه، بل الممنوع كونه يتناول الفريقين حقيقة، وما ذكرتموه لا يدل عليه.

قالوا: لو لم يتناولهن: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] لم يجب عليهن صلاة، ولا زكاة، وبطلانه لا يخفى.

قلـــنا: عدم ثبوت الحكم بدليل لا يتناولهن، لا يدل على عدم ثبوته بدليل آخر، ولذلك لم تجب الجمعة، والجهاد؛ لعدم تناول جمع الرجال في قوله: ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعـــة: ٩]، وقوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ ﴾ [البقرة: ٢١٦]، مع انتفاء دليل آخر يدل على وجوبهما.

قالوا: لو قال: أوصيت للرجال والنساء بألف درهم، ثم قال: وأوصيت لهم – أيضاً – بكذا، وكذا، يستوي في المذكور ثانياً الرجال والنساء، ولو كان الضمير في لهم خاصاً بالرجال لم يتناول الحكم النساء.

الجـــواب: إنما يتناولهن بقرينة الوصية المتقدمة التي صرح فيها بذكر النساء، وهذا غير محل النـــزاع.

واعلم: أن النـــزاع إنما هو في مثل المسلمين، والمؤمنين، أي: الألفاظ المحـــتملة للنساء لا في لفظ الرجال، كما إذا قال: الرجال كذا، فإن عدم

تـــناوله للنساء متفق عليه، وكذا نحو الناس كذا، فإنه يتناول النساء اتفاقاً[١]، فتأمل!

قوله: «وأن خطاب الواحد لا يتعداه».

أقـــول: خطاب الشارع واحداً بعينه من الأمة، هل يتناول غيره - لغة -، أم[٢] / (ق٦٧/ب من ب) لا؟

المختار: لا يتناوله خلافاً للحنابلة[٣].

لنا - على المختار -: أن الصيغة لم توضع لغير الواحد.

وأيـــضاً لـــو تناوله، لم يكن لقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[٤]، فائدة لكونه مفهوماً من ذلك الحكم لغة على ما هو المفروض.

---

(١) راجع: البرهان: ١/٣٦٠، والمستصفى: ٢/٧٩، والمنخول: ص/١٤٣، والمحصول: ١/ق/٢/٦٢١، والإحكام للآمدي: ٢/١٠٤، والمسودة: ص/٩٩، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٢٤، وتيسير التحرير: ١/٢٣١، وإرشاد الفحول: ص/١٢٦.

(٢) آخر الورقة (٦٧/ب من ب).

(٣) ومحل النـــزاع في هذه المسألة إذا لم يخص الحكم بذلك الواحد، فإن خص به، كما في أضحية أبي بردة بالجذعة، ونحو ذلك، فلا يعم اتفاقاً.

ومذهب الحنفية، والشافعية، والمالكية، وأكثر العلماء أنه لا يتناول غيره لغة، وذهب الحنابلة إلى أنه يتناوله، واختاره أبو المعالي الجويني.

راجع: العدة: ١/٣١٨، ٣٣١، والبرهان: ١/٣٧٠، والإحكام للآمدي: ٢/١٠٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٢٣، وتخريج الفروع على الأصول: ص/١٨١، وتيسير التحرير: ١/٢٥٢، وإرشاد الفحول: ص/١٣٠، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٥٨.

(٤) قال العراقي: هذا الحديث لا أصل له، وسئل عنه المزي، والذهبي، فأنكراه، وبنحو ذلك قال السخاوي. =

قالـــوا: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله: «بعثت إلى الأحمر، والأسود»[1]، وغيرهما من النصوص يدل على عموم حكمه.

قلنا: يدل على عموم رسالته لا على أن كل حكم منه على كل مكلف.

قالوا: قوله: «حكمي على الواحد» الحديث.

قلنا: إن أريد به - لغة - فلا دلالة فيه، وإن أريد قياساً، فليس محل النـــزاع.

= قلت: لكنه قد ورد ما يشهد لصحة معناه، ما رواه الإمام مالك، وأحمد، والترمذي، والنسائي، وابن حبان، والدارقطني من حديث أميمة بنت رقيقة، وفيه أنها أتت في نسوة يبايعن رسول الله ﷺ، فقلن: هلم نبايعك يا رسول الله، فقال: «إني لا أصافح النساء إنما قولي لمئة امرأة كقولي لامرأة واحدة، أو مثل قولي لامرأة واحدة».

وقال الترمذي: حسن صحيح، وحكم الحافظ ابن كثير بصحة سنده.

راجع: الموطأ: ص/٦٠٨، ومسند أحمد: ٣٥٧/٦، وسنن الترمذي: ١٥١/٤-١٥٢، وسنن النسائي: ١٤٩/٧، وسنن ابن ماجه: ٢٠٤/٢-٢٠٥، وسنن الدارقطني: ١٤٦/٤-١٤٧، وموارد الظمآن: ص/٣٤، وتفسير ابن كثير: ٣٥٢/٤، والمقاصد الحسنة: ص/٢٠٣، وفيض القدير: ١٦/٣، وكشف الخفاء: ٣٤٦/١، والابتهاج: ص/١١٠.

(١) هذا جزء من حديث رواه مسلم، وأحمد، والدارمي عن جابر، وأبي ذر مرفوعاً، وأوله: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر، وأسود...» الحديث.

راجع: صحيح مسلم: ٦٣/٢، ومسند أحمد: ٢٥٠/١، ٤١٦/٤، ١٤٥/٥، وسنن الدارمي: ٢٢٤/٢.

قالـــوا: حكم على ماعز بالرجم، فأجمع الصحابة على رجم كل محصن بعـــده، وضرب الجزية على مجوس هجر، فضربوه على غيرهم من المجوس[١]، فلو لم يكن حكمه على الواحد حكماً على الجماعة، فما دليلهم؟

قلنا: إنما حكم الصحابة بذلك قياساً لوضوح العلة في الصورتين لا لغة على ما هو المتنازع فيه.

قالـــوا: لو لم يعلم - لغة - لم يكن لقوله - لأبي بردة بن نيار[٢] في التضحية بالجذعة[٣] -: «لن تجزئ عن أحد بعدك»[٤].

---

(١) روى البخاري، والشافعي أن عمر ذكر المجوس، فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم؟ فقال له عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب».

راجع: صحيح البخاري: ٤/١١٧، والأم: ٤/٩٦-٩٧، وتلخيص الحبير: ٤/١٢٤.

(٢) هو الصحابي هانئ بن نيار الأنصاري خال البراء بن عازب، أبو بردة شهد بدراً، وما بعدها، وروى عن النبي ﷺ، وتوفي سنة (٤١، أو ٤٢، أو ٤٥هـ) على خلاف في ذلك.

راجع: الإصابة: ٤/١٨، والاستيعاب: ٤/١٧.

(٣) الجذع: محركة، قبل الثني، وهي بالهاء اسم له في زمن، وليس بسن تنبت، والجمع جذاع، وجذعات، وهو يطلق على ولد الشاة في السنة الثانية، وعلى البقر، وذوات الحافر في الثالثة، وللإبل في الخامسة، والجذع من الضأن ما له سنة تامة هذا هو الأشهر عن أهل اللغة، وجمهور أهل العلم من غيرهم، وقيل: ما له ستة أشهر وقيل: سبعة، وقيل: ثمانية، وقيل: عشرة.

راجع: لسان العرب: ٩/٣٩٣، والمصباح المنير: ١/٩٤، والقاموس المحيط: ٣/١١-١٢.

(٤) هذا جزء من حديث طويل رواه البراء بن عازب قال: خطبنا رسول الله ﷺ يوم النحر قال: «إن أول ما نبدأ به في يومنا هذا أن نصلي، ثم نرجع، فننحر، فمن فعل ذلك، فقد أصاب سنتنا، ومن ذبح قبل أن يصلي، فإنما هو لحم عجله لأهله، ليس من النسك =

وقوله - في شهادة خزيمة[1] -: إنه خاصة له[2] - فائدة، لكونه لم يتناول الغير على ما ادعيتم.

= في شيء - فقام خالي أبو بردة بن نيار، فقال: يا رسول الله، أنا ذبحت قبل أن أصلي، وعندي جذعة خير من مسنة، - قال: اجعلها مكانها، أو قال: اذبحها، ولن تجزئ جذعة عن أحد بعدك».

راجع: صحيح البخاري: ٢/٢٣-٢٤، وصحيح مسلم: ٦/٧٤-٧٦، ومسند أحمد: ٣/٤٦٦، وسنن النسائي: ٧/٢٢٢-٢٢٣، وسنن أبي داود: ٢/٨٧، ونيل الأوطار: ٥/١١٣-١١٤.

(١) هو الصحابي خزيمة بن ثابت الأنصاري، الأوسي أبو عمارة رضي الله عنه، من السابقين الأولين إلى الإسلام، شهد بدراً، وما بعدها، واستشهد بصفين سنة (٣٧هـ).
راجع: الإصابة: ١/٤٢٥، والاستيعاب: ١/٤١٧، وشذرات الذهب: ١/٤٨.

(٢) للحديث قصة، وسبب، وهو أن النبي ﷺ اشترى فرساً من أعرابي وأمره أن يلحقه ليدفع له ثمنه، فتقدم الرسول ﷺ وتأخر الأعرابي، فجعل الناس يسومون الفرس، ويزيدون فيه أكثر مما باعه، ولم يعرفوا أنه قد باعه للنبي ﷺ، فطمع الأعرابي بالزيادة، وحلف بأنه لم يبعه، فراجعه الرسول ﷺ، فلم يقبل، وطلب منه شاهداً على البيع فلما سمع خزيمة قال: أنا أشهد أنك قد بعته، قال: فأقبل النبي ﷺ على خزيمة، فقال: «بِمَ تشهد؟ قال: بتصديقك يا رسول الله قال فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين».
وروي عنه قوله ﷺ: «من شهد له خزيمة فهو حسبه».
ولما كلف أبو بكر زيد بن ثابت بجمع القرآن قال زيد، فقمت، فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع، والأكتاف، والعسب، وصدور الرجال حتى وجدت من سورة التوبة آيتين، مع خزيمة الأنصاري لم أجدهما، مع أحد غيره فاكتفى زيد به لعلمه بأن النبي ﷺ جعل شهادته بشهادتين.
راجع: سنن النسائي: ٧/٣٠١-٣٠٢، وسنن أبي داود: ٢/٢٧٦، والسنن الكبرى للبيهقي: ١٠/١٤٦، وصحيح البخاري: ٦/٩٠.

قلنا: فائدته قطع الاحتمال، ودفع توهم جواز القياس بالاستدلال.

قوله: «وخطاب القرآن، والحديث: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ لا يشمل الأمة».

أقول: قد اختلف في الخطاب الخاص بأهل الكتاب لفظاً، هل يختص بهم حكماً مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ﴾ [النساء: ١٧١] ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ﴾ [البقرة: ٤٠].

والمختار - عند المصنف - اختصاصه بهم(١).

والحق: أنه إن أراد أنه لا يتناول غيرهم - لغة - فهو حق، وإلا فلا، إذ لا مانع من القياس، إذا كانت العلة مشتركة، وهذه / ق(٦٧/أ من أ) المسألة كالسابقة استدلالاً، وتفصيلاً.

ولو قال المصنف: الخطاب بمثل: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ لا يعم غيرهم، كان أخصر، وأفيد.

ثم المخاطب هل يدخل في عموم خطابه، أم لا؟

---

(١) يرى المجد بن تيمية أن خطاب الله لأهل الكتاب في القرآن على وجهين:

الأول: ما كان على لسان محمد ﷺ، فهذا يشمل الأمة إن شركوهم في المعنى لأن شرعه عام للجميع، وإن لا فلا يدخلوا.

وثانيهما: خطابه لهم على لسان موسى، وغيره من الأنبياء عليهم السلام، فهي مسألة (شرع من قبلنا).

راجع: المسودة ص/٤٧-٤٨، وتشنيف المسامع ق(٦٢/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١/٤٢٩، وهمع الهوامع: ص/١٨٣.

مختار المصنف: إن خبراً يدخل، وإن كان أمراً فلا[١].

وقيل: لا يدخل مطلقاً[٢].

مثاله في الخبر: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وفي الأمر: أكرم من أكرمك، وفي النهي: من أكرمك لا تهنه.

لنا - على المختار - وهو الدخول[٣] تناول اللفظ إياه، ولا مانع، فيجب القول به.

قالوا: يرد قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢].

قلنا: أخرجه دليل العقل، فهو عام مخصوص. ثم المصنف لم يذكر النهي، ولا بد من ذكره، وفرّق بين الخبر والأمر، والحق عدم الفرق.

---

(١) وهي رواية عن الإمام أحمد، اختارها أبو الخطاب، والقاضي أبو يعلى وهو اختيار الإمام الرازي.

راجع: المحصول: ١/ق/٣/٢٠٠، والروضة: ص/١٢٥، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٠٦، ومختصر البعلي: ص/١١٥.

(٢) راجع: البرهان: ١/٣٦٣، ومختصر الطوفي: ص/١٠٥، وتيسير التحرير: ١/٢٥٧.

(٣) يعني مطلقاً سواء كان الكلام خبراً، أو إنشاء، أو أمراً، أو نهياً وهذا مذهب أكثر الحنابلة، وبعض الشافعية، وغيرهم، ونسبه الآمدي إلى الأكثر، واختاره، ورجحه الغزالي، وغيره.

راجع: المستصفى: ٢/٨٨، والمنخول: ص/١٤٣، والإحكام للآمدي: ٢/١١٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٢٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٩٨، ونهاية السول: ٢/٣٧٢، والتمهيد: ص/٣٤٦، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٠٥-٢٠٦، وإرشاد الفحول: ص/١٣٠.

وإنما تبع في ذلك الإمام الرازي حيث ذكر أن كونه آمراً قرينة مخصصة[١].

وليس بشيء لظهور أن قوله ﷺ: «اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي»[٢]، وقوله: «أبدأُ بما بدأ الله به» عام فيه، وفي أمته.

وأما قولهم: كونه آمراً قرينة مخصصة، فقد سبق أن الآمر حقيقة هو الله - وهو مبلغ عنه - تعالى.

فإن قلت: قد ذكر الفقهاء: أن إنساناً لو قال: نساء العالمين طوالق لم تطلق زوجته[٣]، وهذا مبني على عدم دخول المخاطب في عموم الخطاب.

قلت: كونه داخلاً في العالمين مما لا شك فيه، وأما عدم وقوع الطلاق، فلأن العادة أخرجته إذ العادة تخصص خصوصاً في الأيمان هذا هو الحق في التعليل، ومن علل بعدم الدخول، فقد بنى على المذهب المرجوح.

قوله: ((وأن نحو: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣])).

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/٣/٢٠٠.

(٢) الحديث رواه الإمام أحمد، وغيره من حديث حبيبة بنت أبي تجراة قالت: دخلنا على دار أبي حسين في نسوة من قريش، والنبي ﷺ يطوف بين الصفا، والمروة، قالت: وهو يسعى، يدور به إزاره من شدة السعي، وهو يقول: «اسعوا إن الله كتب عليكم السعي».
راجع: المسند: ٦/٤٢١-٤٢٢.

(٣) ذكر الأسنوي في وقوع الطلاق على زوجه وجهين، وأن النووي صحح عدم الوقوع، وبنحو ذلك جزم الرافعي.
راجع: التمهيد: ص/٣٤٦.

أقول: قد اختلف في أن مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾، يقتضي الأخذ من كل نوع من أنواع المال، أم يكفي أخذ صدقة مًّا من جملة الأموال[1]؟

مختار المصنف - وهو مختار الجمهور، ونص عليه الشافعي في الرسالة -: أنه يقتضي الأخذ من كل نوع[2].

لنا - على المختار - أن ﴿أَمْوَٰلِهِمْ﴾ للعموم: لأنه جمع مضاف، فيعم كقوله: عبيدي أحرار، وإذا عم فلا بد وأن يعم الأفراد، والأنواع، والأول باطل اتفاقاً، وإلا تجب الزكاة في الدرهم، والدانق لصدق اسم المال عليه، فتعين الثاني.

---

(١) يبحث أكثر المؤلفين هذه المسألة تحت عنوان الجمع المضاف إلى جمع، والمذهب الثاني، محكي عن الكرخي، واختاره ابن الحاجب، وأيده ابن عبد الشكور، وغيره ووصفه الآمدي بالدقة حيث قال - بعد ذكر المسألة، والخلاف فيها -: «وبالجملة، فالمسألة محتملة، ومأخذ الكرخي دقيق». ومذهب الجمهور، والأكثر كما ذكر الشارح.
راجع: أصول السرخسي: ٢٧٦/١، والإحكام للآمدي: ١١٤/٢، ومختصر ابن الحاجب: ١٢٨/٢، والتمهيد: ص/٤٣٣-٤٤٤، وفواتح الرحموت: ٢٨٢/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٩/١، وتيسير التحرير: ٢٥٧/١-٢٥٨، ومختصر البعلي: ص/١١٦، وإرشاد الفحول: ص/١٢٦.

(٢) قال الإمام الشافعي رحمه الله: «فكان مخرج الآية عاماً في الأموال، وكان يحتمل أن تكون على بعض الأموال دون بعض، فدلت السنة على أن الزكاة في بعض الأموال دون بعض»، وقال: «ولولا دلالة السنة كان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء، وأن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض» الرسالة: ص/١٨٧، ١٩٦.

فإن قلت: الحصر ممنوع لما لا يجوز أن يكون المراد من الجمع العام هو المجموع من حيث المجموع؟ مثل قولك: هذه الدار لا تسع الرجال، أو الجيش، / ق(٦٨/أ من ب) كما إذا حلف لا يتزوج [النساء](١)، وفلان يركب الخيل، ويا هند لا تحدثي الرجال.

قلـــت: الجمع المضاف ظاهر في العموم، فلا يعدل عنه إلا بدليل، كما في الصور المذكورة، وحيث لا دليل، فهو باق على عمومه، وحيث انتفـــى عمـــوم الأفراد تعين عموم الأنواع. ولِمَا في المسألة من الإشكال توقف الآمدي، والله أعلم(٢).

* * *

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: الإحكام: ١١٤/٢، وقد سبق نقل كلامه.

باب التخصيص

قوله: ((التخصيص: قصر العام على بعض أفراده)).

أقول: التخصيص اصطلاحاً ما ذكره المصنف، وهذا يتناول ما أريد به جميع المتميزات[1]، ثم أخرج عنها البعض كقولك: جاء الرجال إلا زيداً، وما لم يرد إلا البعض ابتداء كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإن المراد غير الحوامل.

والشيخ ابن الحاجب عرفه بأنه: ((قصر العام على بعض المسميات))[2].

---

(١) راجع تعريف التخصيص لغة واصطلاحاً: مختار الصحاح: ص/١٧٧، والمصباح المنير: ١/١٧١، وكشف الأسرار: ١/٣٠٦، وفواتح الرحموت: ١/٣٠٠ وتيسير التحرير: ١/٢٧٢، وشرح تنقيح الفصول: ص ٥١، والحدود للباجي: ص/٤٤، واللمع: ص/١٨، والبرهان: ١/٤٠٠، والمحصول: ١/ق /٣/٧، والإحكام للآمدي: ٢/١١٥، ونهاية السول: ٢/٣٧٤، والعدة: ١/١٥٥، ومختصر الطوفي: ص/١٠٧، ومختصر البعلي: ص/١١٦، والمعتمد: ١/٢٣٤، وإرشاد الفحول: ص/١٤٢، وتفسير النصوص: ٢/٧٨، ومباحث الكتاب والسنة: ص/٢٠٦.

(٢) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/١٢٩.

وإنما عدل المصنف - على ما في بعض الشروح[١] -: لأن مسمى العام واحد، وهو كل الأفراد، وهذا وهم منه: لأن المراد بالمسميات هي الآحاد التي اشتركت في أمر، كالرجال مثلاً، فإنها مشتركة في معنى الرجل، فهي مسميات ذلك الأمر المشترك فيه لا مسميات[٢] / ق(٦٧/ب من أ) العام، ولذلك يصدق على كل واحد من تلك الآحاد أنه ذلك الأمر المشترك، مع توجه الاعتراض على عبارة المصنف من وجهين:

أحدهما: أن المتبادر من الأفراد هي الجزئيات كزيد، وعمرو، وخالد، فإنها أفراد الإنسان، أي: جزئياته، فيصدق على كل واحد أنه إنسان بخلاف العام، فإنه لا يصدق على تلك الأفراد.

الثاني: أن أفراد الجمع المستغرق هي الجموع لا الوحدان، فيلزم أن يكون معنى العموم في الرجال تناوله جميع الجموع لا الوحدان، والمصنف لم يقل به، وإن صار إلى التأويل بأن المراد هي الآحاد باعتبار أمر اشتركت فيه على ما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ، فلا وجه للعدول عنه.

واعلم: أن التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض أفراده، كذلك يطلق على قصر اللفظ على بعض أجزائه، أي: أجزاء مدلوله، كقولك: لفلان عندي عشرة إلا واحداً، فإنه تخصيص، والعشرة ليس

(١) في هامش (أ) «أي: المحلي». راجع شرحه على جمع الجوامع: ٢/٢.

(٢) آخر الورقة (٦٧/ب من أ).

عاماً، مصطلحاً، وإليه أشار ابن الحاجب بقوله: ((ويطلق التخصيص على قصر اللفظ، وإن لم يكن عاماً كعشرة))[١].

وفى بعض الشروح[٢] نقل عن المصنف كلام غريب، وهو أنه اعترض عليه بأسماء العدد، وقد قلت - في تعريف العام -: إنه الذي يستغرق جميع ما يصلح له من غير حصر، فأسماء العدد خارجة عن تعريف العام، مع أن التخصيص موجود فيها.

أجاب: بأن المقصود شرطه أن يكون متعدداً، وأسماء العدد ليس فيها تعدد، بل التعدد إنما هو في المعدود.

وهذا كلام في غاية السقوط، إذ لفظ من، وما، عام بالاتفاق، مع عدم التعدد في اللفظ، وأي دخل للفظ في عموم المعنى، وعدمه؟، فتأمل.!

قوله: ((والقابل له حكم ثبت لمتعدد)).

أقول: يريد أن المقصود في الحقيقة، هو الحكم المتعلق بالمتعدد، إذ ربما يتوهم أن الرجال في قولك: جاءني الرجال، هو المقصود نظراً إلى ظاهر تعريف التخصيص بأنه قصر العام على بعض أفراده، ولولا ما نقل عن المصنف، كان يمكن حمل كلامه هذا على ما يشمل أسماء العدد إذ المتعدد صادق على العام، وعلى أسماء العدد[٣].

---

(١) راجع: مختصر ابن الحاجب ٢/١٣٠.

(٢) هو الزركشي في تشنيف المسامع: ق(٦٢/ب).

(٣) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٢-٣، والتمهيد: ص/٣٧٢، وهمع الهوامع: ص/١٨٤.

ثم التخصيص جائز إلى الواحد إن لم يكن لفظ العامّ جمعاً[1]، وإلى الثلاثة عند الجمهور، إن كان جمعاً، وقيل: إلى الاثنين بناء على أنه أقل الجمع.

وقيل: إلى الواحد مطلقاً، وهو الظاهر الجاري على القانون إذ أفراد العام هي الوحدان مفرداً كان العام، أو جمعاً.

وقيل: لا يجوز إلى ما دون أقل الجمع مطلقاً مفرداً كان العام، أو جمعاً[2]، وإليه أشار بقوله: وشذ المنع مطلقاً. وإنما كان شاذّاً لبعد اعتبار بقاء الجمع في المفرد.

---

(١) يعني أن العام إن كان مفرداً، كمن، والألف واللام نحو: اقتل من في الدار، واقطع يد السارق، يجوز التخصيص إلى أقل المراتب، وهو واحد لأن الاسم يصلح لها جميعاً، أما إذا كان بلفظ الجمع كالمسلمين ففيه الخلاف المذكور في الشرح فاختار المصنف: أنه يجوز إلى أقل الجمع، إما ثلاثة، أو اثنين على الخلاف المعروف في ذلك، وهو مذهب القفال الشاشي، وابن الصباغ.

وذهب أكثر الحنابلة، وهو المختار عند الحنفية، وحكاه إمام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي، وبنحو ذلك قال ابن السمعاني، والإسفراييني، وصححه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي بأنه يجوز إلى الواحد.

راجع: اللمع: ص/١٨، والتبصرة: ص/١٢٥، والعدة: ٥٤٤/٢، والتلخيص لإمام الحرمين: ق(٧١/أ) والمعتمد: ٢٣٦/١، والمسودة: ص/١١٦-١١٧، ونهاية السول: ٣٨٢/٢، والتمهيد: ص/٣٧٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٢٤، والعضد على المختصر: ١٣١/٢، ومختصر البعلي: ص/١١٦، وفتح الغفار: ١٠٨/١، وفواتح الرحموت: ٣٠٦/١، وتيسير التحرير: ٣٢٦/١.

(٢) واختاره أبو بكر الرازي، والبزدوي، والنسفي، وصدر الشريعة من الحنفية، والغزالي من الشافعية، والمجد بن تيمية من الحنابلة، وغيرهم. =

وقيل: لا يجوز مطلقاً إلا أن يبقى المخرج منه غير محصور[١].

وقيل: إلا أن [يبقى[٢]] قريب من مدلول العام قبل التخصيص[٣].

وقيل: لا يجوز التخصيص مطلقاً: لأنه يوجب الكذب في الخبر، والبداء[٤] في الإنشاء.

والجواب - عن هذا -: أن الكذب، والبداء إنما يلزم لو حكم قبل التخصيص على العام، وليس[٥]/ ق(٦٨/ب من ب)كذلك إذ الحكم إنما هو بعد الإخراج.

قوله: «والعام المخصوص مراد عمومه تناولاً لا حكماً».

= راجع: فتح الغفار: ١/١٠٨، وفواتح الرحموت: ١/٣٠٦، والمسودة: ص/١١٧، والمستصفى: ٢/٩١.

(١) واختاره أبو الحسين البصري، وأكثر المعتزلة، والفخر الرازي، وحكي عن الكثير. راجع: المعتمد: ١/٢٣٦، والمحصول: ١/ق/٣/١٥-١٦.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بالهامش.

(٣) وذكر الآمدي بأن إمام الحرمين مال إلى هذا القول.

راجع: الإحكام له: ٢/١١٨، وإرشاد الفحول: ص/١٤٤، وتشنيف المسامع: ق(٦٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣، وهمع الهوامع: ص/١٨٥.

(٤) البداء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن، والبدائية: هم الذين جوزوا البداء على الله تعالى عما يقولون علواً كبيراً. راجع: التعريفات: ص/٤٣.

(٥) آخر الورقة (٦٨/ب من ب).

أقول: قد سبق في صدر البحث أن العام قد يتناول جميع الأفراد، ثم يخـــرج عنها البعض كقولك: جاءني الرجال إلا زيداً، بدليل الاستثناء، إذ لو لم يتناول الرجال زيداً لم يصح الاستثناء.

وقد يراد بلفظ العام الخصوص ابتداء كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وهذا القسم الثاني/ ق(٦٨/أ مـــن أ) العموم فيه ليس مراداً، لا تناولاً ولا حكماً، بل هو كلي بحسب المفهـــوم لتناول مفهومه أفراداً كثيرة، وقد استعمل في جزئي، ولهذا كان مجازاً قطعاً.

وأورد علـــيه[١]: بأن قوله: كلي، مخالف لما تقدم منه بأن العام كلية لا كلي. وليس الإيراد بشيء: لأن القول بالكلية إنما هو إذا كان العام يراد بـــه جميع الأفراد، وأما إذا أريد به بعض الأفراد، فلا شك في أنه مفهوم كلي أريد به بعض ماصدقاته. والجزئي - في عبارة المصنف - يجب حمله على الجزئي الإضافي، وهو كل خاص دخل تحت عام لا الجزئي الحقيقي الذي يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة: لأن إرادة الخصوص لا تستلزم إلا الجزئي الإضافي.

وقد غلط فيه بعض[٢] الشراح، فحمله على الحقيقي، فتأمل!

---

(١) جاء في هامش (أ): «المحلي» يعني هو صاحب الاعتراض على المصنف.
راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٥.

(٢) هو الزركشي في تشنيف المسامع ق(٦٣/أ).

قوله: «والأول الأشبه حقيقة».

أقول: الأول، وهو العام الذي لم يرد به الخصوص ابتداء، بل أريد العموم تناولاً - ثم أخرج البعض عن الحكم - قد اختلف فيه اختلافاً كثيراً:

فقيل: حقيقة في الباقي، واختاره المصنف وفاقاً لوالده، وهو المختار عندي، وقد نقل الغزالي: أنه مختار الشافعي، وأصحابه[١].

أبو بكر الرازي من الحنفية: إن كان الباقي غير محصور، فحقيقة[٢]، وإلا فلا.

وطائفة منهم [الفاضل][٣] صدر الشريعة من الحنفية: إن كان المخصص غير مستقل، فحقيقة، وإلا فلا[٤].

---

(١) ونقله أبو المعالي عن جمهور الفقهاء، وبه قال أكثر الحنابلة، والحنفية كالسرخسي، وغيره، ورجحه الغزالي في المنخول.

راجع: أصول السرخسي: ١/١٤٤، واللمع: ص/١٨، والتبصرة: ص/١٢٢، والبرهان: ١/٤١٠، والعدة: ٢/٥٣٣، والإحكام لابن حزم: ١/٣٧٣، والمسودة: ص/١١٦، والمحصول: ١/ق/٣/١٨، والمنخول: ص/١٥٢، والروضة/ ص/١٢٤، وكشف الأسرار: ١/٣٠٧، وفواتح الرحموت: ١/٣١١، وتيسير التحرير: ١/٣٠٨، ومختصر البعلي: ص/١٠٩، وإرشاد الفحول: ص/١٣٥.

(٢) راجع: كشف الأسرار: ١/٣٠٧، وفواتح الرحموت: ١/٣١١.

(٣) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٤) واختاره القاضي الباقلاني، وأبو الحسين البصري، والإمام فخر الدين الرازي، وغيرهم. غير أن القاضي يعتبره حقيقة إن خص بشرط، أو استثناء لا صفة.

راجع: المعتمد: ١/٢٦٢-٢٦٣، والمحصول: ١/ق/٣/١٩، وتيسير التحرير: ١/٣٠٨، وتشنيف المسامع: ق(٦٣/أ) والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٦، وهمع الهوامع: ص/١٨٦.

إمام الحرمين: باعتبار التناول حقيقة، وباعتبار الاقتصار على البعض مجاز[1].

والأكثر: مجاز مطلقاً[2].

وقيل: مجاز، مع الاستثناء حقيقة في غيره[3].

وقيل: مجاز إن خص بغير اللفظ كالعقل، والعادة[4].

ونحن نذكر الدليل - على المختار - وهو أنه حقيقة في الباقي، ونشير إلى الجواب عن شبهة المخالف، فنقول: إذا قلنا: جاءني الرجال إلا زيداً، فقد أردنا بالرجال جميع الأفراد قطعاً، وإلا لم يكن مستغرقاً، فلا يصح الاستثناء، وهو باطل إجماعاً، وإذا كان المراد الأفراد بأسرها، فقد

---

(١) راجع: البرهان: ٤١١/١.

(٢) لأنه حقيقة في الاستغراق، فلو كان حقيقة في البعض أيضاً لزم الاشتراك وهذا مذهب الجبائي أبي علي، وابنه أبي هاشم من المعتزلة، واختاره ابن الحاجب والصفي الهندي، والقرافي، والبيضاوي، ومال إليه الغزالي في المستصفى ورجحه الآمدي، وبعض الأحناف، وبعض الحنابلة.

راجع: المعتمد: ٢٦٢/١، والمستصفى: ٥٤/٢-٥٦، والمحصول: ١/ق/١٨/٣، والإحكام للآمدي: ٧١/٢-٧٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٢٦، ومختصر ابن الحاجب: ١٠٦/٢، ونهاية السول: ٣٩٤/٢.

(٣) وهو مذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي. راجع: شرح العضد: ١٠٦/٢.

(٤) راجع: المسودة ص/١١٥، وتشنيف المسامع: ق(٦٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٧/٢.

استعمل اللفظ فيما وضع له اللفظ، فكان حقيقة، وخروج بعض الأفراد عن الحكم لا دخل له في كون اللفظ حقيقة، أو مجازاً.

ومن قال: إن كان الباقي غير محصور حقيقة كأنه جعل غير المحصور بمثابة الكل، وليس بشيء: لأن اللفظ موضوع للكل، فلو لم يستعمل لكان مجازاً على أي وجه استعمل.

والذي فرق بين المستقل وغيره، فلأن غير المستقل كالصفة، والشرط، والاستثناء، صيغ مضبوطة يمكن أن يقال: إن اللفظ موضوع للباقي عند انضمام تلك الصيغ إليه، بخلاف المستقل، فإنه غير محصور، فلا ينضبط به الوضع.

والجواب - عنه -: هو الجواب عن الشبهة الأولى.

والمنقول عن إمام الحرمين في توجيه القول: بأنه حقيقة تناولاً، مجاز اقتصاراً على البعض: هو أن الجمع في حكم تكرير الأفراد، فإذا قلنا: جاءني الرجال، فكأنه قيل: جاءني فلان، وفلان، وفلان.

وفائدة الجمع: هو الاختصار، فكما أنا إذا حذفنا في صورة التكرار بعض الأفراد لم يصر اللفظ في الباقي مجازاً، فكذا هنا.

والجواب: هو الجواب: لأن لفظ الجمع المستغرق موضوع للكل قطعاً، فإخراج البعض يصير مستعملاً في غير ما وضع له نظراً إلى الحكم،

وأما بالنظر إلى التناول لا تفاوت. وأما أن الجمع في حكم تكرير الآحاد مناسبة ذكرها أهل العربية في فائدة وضع الجموع لا أن الجمع مثل تلك الأفراد من كل وجه.

والجواب - عن شبهة من قال: إنه[1] / ق(٦٨/ب من أ) مجاز مطلقاً، ومن قال: مجاز في صورة، ومن قال: مجاز في صورة الاستثناء حقيقة في غيره، ومن قال: إن خص بغير اللفظ مجاز، وإلا فلا -: هو الجواب الذي قدمنا، فلا حاجة إلى الإطناب / ق(٦٩/أ من ب) لحصول المقصود بما قدمنا.

قوله: «والعام المُخصَّصُ، قال الأكثر: حجة».

أقول: قد اختلف في العام - بعد التخصيص - هل هو حجة، أم لا؟

نقل المصنف عن الجمهور: أنه حجة سواء كان المخصص معلوماً، أو مجهولاً، وهو المختار[2].

---

(١) آخر الورقة (٦٨/ب من أ).

(٢) ونقله أبو المعالى، والفخر الرازي، والآمدي عن الفقهاء، وصححه البزدوي، والسرخسي من الحنفية، ورجحه الشيرازي، وابن برهان، والآمدي، وابن الهمام، وأكثر المعتزلة.

راجع: أصول السرخسي: ١٤٤/١، والبرهان: ٤١٠/١-٤١١، والتبصرة ص/١٨٧، واللمع: ص/٢٧، والإحكام للآمدي: ٨٠/٢، وكشف الأسرار: ٣٠٨/١، وفتح الغفار: ٩٠/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٢٧، والمعتمد: ٢٦٥/١.

لنا - على كونه حجة مطلقاً -: احتجاج العلماء قديماً، وحديثاً من غير نكير نحو: «إنما الأعمال بالنيات» إذ ليس كل عمل محتاج إلى النية. وقوله تعالى: ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [القصص: ٥٧].

وقيل: إن خص بمعين حجة[١] نحو: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، لا المجهول لعدم إمكان العمل إذ ما من فرد إلا ويحتمل أن يكون مخرجاً[٢].

---

(١) وهذا هو مذهب الإمام أحمد، وأصحابه، واختاره الغزالي، والفخر الرازي، وأتباعه، وابن الحاجب، وصححه الأشموني، وذكر الشوكاني بأنه الحق الذي لا شك فيه، ولا شبهة، ورجحه ابن نجيم على الإطلاق.

راجع: العدة: ٢/٥٣٣، والمستصفى: ٢/٥٧، والمحصول: ١/ق/٣/٢٣، والمسودة: ص/١١٥-١١٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٠٨، ونهاية السول: ٢/٤٠٠، والتمهيد: ص/٤١٤، ومختصر الطوفي: ص/١٠٤، ومختصر البعلي: ص/١٠٩، ونزهة الخاطر: ٢/١٥٠، وفتح الغفار: ١/٩٠، وإرشاد الفحول: ص/١٣٧.

(٢) فرض الكلام في هذه المسألة في العام إذا خص بمعين، وهو المعروف، والمشهور في كتب الأصول، ولكن المصنف ذكر المذهبين القائل بأنه حجة مطلقاً، والقائل بأنه حجة إذا خص بمعين، لكن الآمدي نقل الاتفاق على أن العام لو خص تخصيصاً مجملاً لا يبقى حجة كما لو قال: اقتلوا المشركين إلا بعضهم، غير أن دعوى الاتفاق لم تسلم له، فقد رد عليه المصنف بنقل ابن برهان الخلاف فيما إذا خص بمبهم.

قلت: وللمصنف وجهة سليمة في رده لأن من الأصوليين من صرح بأن الخلاف جار كذلك في المبهم كالسرخسي، والبزدوي، وغيرهما، إضافة إلى أن الآمدي نفسه رجح القول بالإطلاق كما سبق حيث قال - بعد ذكره الخلاف في المسألة -: «والمختار الاحتجاج به فيما وراء صور التخصيص» لذا ذكر المحلي أن مقتضى كلام الآمدي دعوى الاتفاق في المبهم، مدفوع بنقل غيره الخلاف فيه، وبترجيحه هو أنه حجة فيه. =

الجواب: أنه ربما يقتضي العقل إخراج بعض لا بعينه كما في قوله: ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [القصص: ٥٧]، وقولك: الرجال في الدار.

وقيل: حجة إن خص بمتصل مثل الاستثناء، والصفة، وإليه ذهب الكرخي[١]: لأن المتصل يعلم منه قدر المخرج بخلاف المنفصل.

وقيل: حجة في الباقي إن أنبأ عنه العموم[٢] نحو: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، فإن لفظ المشركين ينبيء عن الحربي إنباءه عن الذمي، بخلاف قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنه لا يشعر بكون المال المسروق شرطه أن يكون مخرجاً من الحرز، وأن يكون ربع الدينار، فإذا سقط العمل بها في صورة انتفائهما لم يعمل بها في صورة وجودهما.

وقيل: يجوز الاحتجاج به في أقل الجمع دون الأكثر، ويشبه أن يكون هذا قول من لم يجوز التخصيص إلى الواحد[٣].

= راجع: أصول السرخسي: ١/١٤٤، وكشف الأسرار: ١/٣٠٨، والإحكام للآمدي: ٢/٨١، والإبهاج: ٢/١٣٧، ١٤٠، والمحصول: ١/ق /٣/٢٣، وتشنيف المسامع: ق(٦٣/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٧، وهمع الهوامع: ص/١٨٧.

(١) واختاره محمد بن شجاع الثلجي، وأبو عبد الله الجرجاني وعيسى بن أبان في الرواية الأخرى عنه.
راجع: فواتح الرحموت: ١/٣٠٨، وتيسير التحرير: ١/٣١٣، وهمع الهوامع: ص/١٨٧، والتبصرة: ص/١٨٧.

(٢) واختاره أبو عبد الله البصري.
راجع: المعتمد: ١/٢٦٥، والتبصرة: ص/١٨٨.

(٣) راجع: المستصفى: ٢/٥٧، وشرح العضد على المختصر: ٢/١٠٩.

وقيل: ليس بحجة مطلقاً، وإليه ذهب أبو [ثور][١]، وعيسى بن أبان[٢].

وما عدا الأول مردود بما ذكرنا من استدلال العلماء به مطلقاً، وما ذكروه مناسبات وهمية معارضة بدليل العقل، واستعمال الأئمة.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

وأبو ثور هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان البغدادي الكلبي كان إماماً جليلاً، وفقيهاً ورعاً، خيراً، وكان من أصحاب الرأي، فلما جاء الشافعي إلى بغداد، أخذ عنه، ورجع عن الرأي إلى الحديث، وصار صاحب قول عند الشافعية، وهو الذي نقل أقوال الشافعي القديمة، وتوفي سنة (٢٤٠هـ ببغداد).

راجع: طبقات الفقهاء للعبادي: ص/٢٢، ووفيات الأعيان: ١/٧، والميزان للذهبي: ١/٢٩، والخلاصة: ص/١٧، والبداية والنهاية: ١٠/٣٢٢، وطبقات السبكي: ٢/٧٤، وطبقات الحفاظ: ص/٢٢٣، وطبقات المفسرين: ١/٧، وشذرات الذهب: ٢/٩٣.

(٢) هو عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى الحنفي كان من أصحاب الحديث، ثم غلب عليه الرأي، وتفقه على محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، وتولى قضاء العسكر، ثم قضاء البصرة، وله المؤلفات: كتاب الحج، وخبر الواحد، وإثبات القياس، واجتهاد الرأي، وتوفي ببغداد سنة (٢٢١هـ).

راجع: تأريخ بغداد: ١١/١٥٧، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/١٣٧، والجواهر المضيئة: ١/٤٠١، والفوائد البهية: ص/١٥١، وأخبار أبي حنيفة وأصحابه: ص/١٤١، والأعلام للزركلي: ٥/٢٨٣.

وراجع قوله المذكور: أصول السرخسي: ١/١٤٤، وفتح الغفار: ١/٩٠، وإرشاد الفحول: ص/١٣٧.

غايته: أنه دليل فيه شبهة، وهذا القدر لا يقدح في حجيّته، إذ قَلَّ ما يخلو دليل عن مثله، والله أعلم[١].

قوله: ((ويُتمَسَّك بالعام في حياة النبي ﷺ)).

أقول: العام - في حياته ﷺ - يستدل به قبل البحث عن المخصص اتفاقاً، على ما نقله الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

وأما بعده، فمختار الشافعي، وجمهور المتكلمين، والفقهاء أنه دليل ظني، وإليه ذهب طائفة من فقهاء سمرقند من الحنفية.

وعند عامة المتأخرين من الحنفية أنه يفيد الحكم قطعاً، ويقيناً[٢].

---

(١) وهناك مذهب للقاضي عبد الجبار، وهو وإن كان لا يتوقف على البيان قبل التخصيص، ولا يحتاج إليه: كاقتلوا المشركين، فهو حجة: لأن مراده بين قبل إخراج الذمي، وإن كان يتوقف على البيان، ويحتاج إليه قبل التخصيص، فليس بحجة، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فإنه يحتاج إلى البيان قبل إخراج الحائض، ونحوها، وقد أبطل هذا القول الشوكاني لعدم الدليل عليه.
وتوقف آخرون، وقالوا: لا يعمل به إلا بدليل. ورد بأن الوقف لا يكون إلا عند توازن الحجج، وتعارض الأدلة، وليس هنا شيء من ذلك.
راجع: الإحكام للآمدي: ٢/٨٠-٨١، ومختصر البعلي: ص/١٠٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٧، وإرشاد الفحول: ص/١٣٨.

(٢) مراد المصنف هنا هل يستدل بالعموم - بعد وفاة رسول الله ﷺ - قبل البحث عن المخصص، كما في حياته، أو لا بد من البحث عن المخصص قبل الاستدلال؟
لكن الشارح - رحمه الله - انتقل إلى ذكر الخلاف في مسألة أخرى، وهي هل حجيته قطعية، أو ظنية، وهذه المسألة ذكر الخلاف فيها عند كلامه على دلالة العام على أصل المعنى، وعلى كل فرد بخصوصه، وقد سبق ذلك في ص/٢٥٤.

وتوقف بعض الأشاعرة في الاستدلال إلى أن يبحث عن المخصص[١] وإليه ذهب ابن سريج.

لنا - على المختار -: أن لفظ العام ظاهر في العموم يجب العمل به كسائر الظواهر من الأدلة، فلا وجه للتوقف[٢].

قيل: يحتمل التخصيص. قلنا: لا يقدح في الظهور.

والحنفية القائلون: بأنه يفيد الحكم قطعاً، قالوا: الاحتمال مطلقاً لا يقــدح في قطعــية الدليل، بل الاحتمال الذي يكون ناشئاً عن دليل هو القادح.

---

(١) هذا هو محل الخلاف في المسألة، وما ذهب إليه ابن سريج هو مذهب بعض الحنابلة، وأكثر الشافعية كالغزالي، والجويني، والآمدي، وابن الحاجب، وغيرهم، بل بعضهم نقــل الإجمــاع على أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، غير أن دعــوى الإجمــاع فيها نظر لنقل الخلاف في المسألة، نقله الأستاذ، والشيرازي أبو إسحاق، والرازي وغيرهم.

راجــع: البرهان: ٤٠٨/١، والتبصرة: ص/١١٩، والإحكام للآمدي: ١٩٦/٢-١٩٧، والمــسودة: ص/١٠٩، ومختصر ابن الحاجب: ١٦٨/٢، روضة الناظر: ص/١٢٦، وإرشاد الفحول: ص/١٣٩، والمستصفى: ١٥٧/٢.

(٢) وهذا هو مذهب الأحناف، واختاره أبو بكر الصيرفي، وأبو إسحاق الشيرازي، وهو مقتضى كلام الرازي، ورجحه البيضاوي، والأرموي، وبعض الحنابلة، وغيرهم.

راجــع: الرســالة ص/٢٩٥، ٣٢٢، ٣٤١، واللمع: ص/١٥، والعدة: ٥٢٥/٢، والمحــصول: ١/ق/٣/٢٩-٣٠، وفواتح الرحموت: ٢٦٧/١، وتيسير التحرير: ٢٣٠/١، والإبهاج: ١٤١/٢، ونهاية السول: ٤٠٣/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٠٥.

قلـــنا: يكفـــي في ذلـــك القدح قولهم: ما من عام إلا وخص منه الـــبعض، فيتطرق بذلك الشبهة إلى كل عام، فيخرجه عن القطعية، فيفيد الظن.

ثم القائلون: بأنه لا بد من البحث عن المخصص، الأكثرون على أنه يكفي في ذلك غلبة الظن / ق(٦٩/أ من أ) بعدم المخصص.

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أنه لا بد من القطع، وهذا بعـــيد[١] جداً، إذ لا يمكن القطع إلا بعد استقراء تام: لأن الاستقراء الناقص لا يوجب الجزم فضلاً عن القطع، واليقين، والاستقراء متعسر جداً.

قال الإمام - في المحصول -: «إذا قلنا: يجب نفي المخصص، فذاك لا ســـبيل إليه[٢] إلا بأن يجتهد في الطلب، فلا يجد، لكن عدم الوجدان لا يُوَرِّث إلا ظناً ضعيفاً»[٣].

قوله: «المخصص قسمان».

---

(١) وذكر الغزالي قولاً ثالثاً: أنه لا يكفي الظن، ولا يشترط القطع، بل لا بد من اعتقاد جازم، وسكون نفس بانتفائه.

راجع: المستصفى: ١٥٨/٢-١٥٩، والتمهيد: ص/٣٦٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٩/٢، وهمع الهوامع: ص/١٨٩.

(٢) جاء في هامش (ب): «المخصص».

(٣) راجع: المحصول: ١/ق/٣/٣٢-٣٣.

أقـــول: لما فرغ من بيان التخصيص، وأحكامه شرع فيما به يحصل التخصيص، وهو في التحقيق إرادة المتكلم[١]، ويطلق على الدال على تلك الإرادة حقـــيقة عرفية[٢] عندهم حتى لا يفهمون من المخصص إلا المعنى الثاني.

فذكر المصنف أنه قسمان:

متصل[٣]: وهو خمسة أقسام استثناء، وشرط، وصفة، وغاية، وبدل البعض[٤].

والبيضاوي أسقط البدل تبعاً للإمام لقلة مباحثه[٥].

وقسم بعض الفضلاء[٦] إلى المستقل، وغيره، وأراد بغير المستقل ما يتعلق بصدر الكلام، وهذا أولى / ق(٦٩/ب من ب) مما ذكره المصنف: لأن الاتصال ليس بواجب لا لفظاً، ولا زماناً، وتلك العبارة توهمه.

---

(١) راجـــع: المعـــتمد: ١/٢٣٤، والمحصول: ١/ق/٣/٨، وتشنيف المسامع ق(٦٤/أ)، وإرشاد الفحول: ص/١٤٥.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «رد على الحلوائي لأنه قال: إنه مجاز في الثاني».
أما غيره فيرى - وإن كانت مجازاً - لكنه شاع، فصار حقيقة عرفية.

(٣) المتصل: هو ما لا يستقل بنفسه، بل مرتبط بكلام آخر لإفادة معناه.
راجـــع: المعـــتمد: ١/٢٣٩، ونهاية السول: ٢/٤٠٧، ومختصر البعلي: ص/١١٧. وفواتح الرحموت: ١/٣١٦.

(٤) زاده ابن الحاجب، وتبعه المصنف، راجع: المختصر مع شرح العضد: ٢/١٣١.

(٥) راجع نهاية السول: ٢/٤٠٧، والابتهاج: ص/٩٢، والمحصول: ١/ق/٣/٣٨.

(٦) يعني القاضي صدر الشريعة في كتابه التوضيح لمتن التنقيح: ١/٤٢.

الأول: الاستثناء[1]: وعرفه بأنه الإخراج بإلا وأخواتها، من متكلم واحد. وهذا التعريف باعتبار فعل المتكلم أعني المصدري.

وقد يطلق الاستثناء على اللفظ، أعني لا مع ما بعده، وهو المراد بالمخصص، كما لا يخفى.

ثم قد اشتهر: أن الاستثناء حقيقة في المتصل، مجاز في المنقطع، ومرادهم صيغ الاستثناء الواقعة في الاستعمالات لا لفظ الاستثناء، فإنه حقيقة عرفية عندهم في القسمين.

وقد قدمنا لك في المقدمة أن الإخراج مجاز عن عدم الدخول: لأن الإخراج عن لفظ العام لا معنى له، وعن الحكم - أيضاً - لأنه لم يدخل تحت الحكم قطعاً، فتذكره.

فإن قلت: [حينئذ][2] ينتقض التعريف بالصفة الواقعة بعد إلا، وسوى، وغير: لأنه إخراج بإلا، وأخواتها.

---

(١) الاستثناء: مأخوذ من الثني، وهو العطف من قوله: ثنيت الحبل أثنيه إذا عطفت بعضه على بعض، وقيل: من ثنيته عن الشيء إذا صرفته عنه، وأما اصطلاحاً، فقد عرف بتعاريف منها المذكور في الشرح. راجع: الصحاح: ٢٢٩٤/٦، والمصباح المنير: ٨٥/١، والاستغناء في أحكام الاستثناء: ص/٩٠، ٩٨-١٠٢، والمساعد على التسهيل: ٥٤٨/١، والعدة: ٦٥٩/٢، ٦٧٣، والإحكام لابن حزم: ٣٩٧/١، والمستصفى: ١٦٣/٢، والمحصول: ١/ق/٣٨/٣، وكشف الأسرار: ١٢١/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٣٧، ٢٥٦، والمسودة: ص/١٥٩-١٦٠.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) والمثبت من (ب).

قلـــت: الإخـــراج في الصفة المذكورة ممنوع: لأن صدر الكلام لم يتناوله[١].

ثم قد اختلف في اعتبار الاستثناء هل يشترط فيه صدوره مع صدر الكلام من متكلم واحد، أم لا؟

وكلام المصنف دال على أن المختار هو الأول، وليس كذلك: لأن الكـــلام صدور جزئه أعني المسند، والمسند إليه لا يجب عن متكلم واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة[٢].

ثم هنا تدقيق آخر، وهو أن القائل: إلا زيداً بعد قول من قال: جاء الرجال، مستلزم للحكم بالمجيء على من عدا زيداً، بلا ريب، وإذا حكم فالاستثناء لم يقع إلا في ذلك الكلام المقدر.

غايته: لم يذكر للعلم به، فاشتراط متكلم واحد لا وجه له، إذ لم يتصور من متكلمين، وما ذكروه كلام ظاهري لا غناء فيه.

قوله: «ويجب اتصاله».

---

(١) راجـــع: الإحكام للآمدي: ٢/ ١٢٠، وشرح العضد على المختصر: ٢/ ١٣٢، ونهاية الـــسول: ٢/ ٤٠٧، والقواعد لابن اللحام: ص ٢٤٥، ومختصر البعلي: ص/ ١١٧، وشرح الورقات: ص/ ١٠٩.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(٦٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/ ١٠، وهمع الهوامع: ص/ ١٩٠.

أقول: شرط الجمهور الاتصال في قبول الاستثناء عادة حتى لا يضر الانفصال بالسعال، ونحوه[١].

وعن ابن عباس رضي الله عنه: قبوله وإن طال الزمان طولاً فاحشاً[٢].

وقيل: لا يجب الاتصال لفظاً، بل نية: لأن المخرج حقيقة هو النية، واللفظ دال عليه، وحمل على هذا ما نقل عن ابن عباس.

---

(١) كتنفس، أو عطاس، أو بعطف الجمل بعضها على بعض، ثم يستثنى بعد ذلك، فإن ذلك لا يقدح في الاتصال لأنه متصل عادة.

قال الإمام مالك - رحمه الله -: «أحسن ما سمعت في الثنيا أنها لصاحبها ما لم يقطع كلامه، وما كان في ذلك نسقاً يتبع بعضه بعضاً قبل أن يسكت، فإن سكت وقطع كلامه، فلا ثنيا له» الموطأ: ص/٢٩٥.

وراجع: اللمع: ص/٢٢، والتبصرة: ص/١٦٢، والبرهان: ١/٣٨٥، والعدة: ٢/ ٦٦٠، والمعتمد: ١/٢٤٢، والمنخول: ص/١٥٧، فواتح الرحموت: ١/٣٢١.

(٢) نقل عن ابن عباس أنه يصح إلى سنة، ونقل الآمدي وابن الحاجب عنه أنه يصح إلى شهر، والثالث المذكور في الشرح، ونقله عنه الشيرازي في اللمع، وأبو الحسين في المعتمد، وهو ظاهر نقل الغزالي في المستصفى، والمنخول، إلا أنه ذكر أن مثل ابن عباس لا يظن به ذلك، والوجه تكذيب الناقل عنه، أو يقال: أراد به إذا أضمره في وقت الإثبات، وأبداه بعد ذلك: لأن مذهبه أن ما يدين الرجل فيه يقبل منه إبداؤه أبداً، وقيل: إنه أراد به في استثناءات القرآن، وهو ما رجحه القرافي، وبمثل ما قاله الغزالي قال الرازي.

راجع: التبصرة: ص/١٦٢، والمستصفى: ٢/١٦٥، والمنخول: ص/١٥٧-١٥٨، والإحكام للآمدي: ٢/١٢٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٣٧، والمحصول: ١/ق/٣/٣٩.

والحق: أنه إن صح عن ابن عباس ذلك النقل وجب حمله على هذا بلا ريب؛ لكونه باطلاً بحسب الظاهر إذ لو صح انفصال الاستثناء لما قال ﷺ: «من حلف على يمين، ثم رأى غيرها خيراً منها، فليكفر عن[1] / ق(٦٩/ب من أ) يمينه، وليفعل ذلك» إذ لو كان الاستثناء المنفصل مشروعاً لخير بين التكفير، والاستثناء: لأنه لا حنث، مع الاستثناء، وهو أسهل من التكفير، ولشرع في الإقرارات، والعتق، والطلاق، والإجماع على خلافه.

وأيضاً لا يعلم صدق، ولا كذب إذ كل ما يلفظ به المتكلم يحتمل الاستثناء إلى آخر الدهر.

فإن قيل: فقد صح أنه ﷺ قال: «والله لأغزون قريشاً - ثلاثاً، وسكت، ثم قال -: إن شاء الله»[2].

قلنا: لو صح ذلك عنه كان محمولاً على العذر بالسعال، ونحوه، وقد سبق أنه غير قادح.

---

(١) آخر الورقة (٦٩/ب من أ)

(٢) رواه أبو داود عن سماك عن عكرمة مرسلاً، وذكر بأنه أسنده غير واحد عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً، ورواه ابن حبان كذلك ورواه البيهقي موصولاً، ومرسلاً، ونقل ابن أبي حاتم في «العلل» عن أبيه أن الأشبه إرساله.

راجع: سنن أبي داود: ٢٠٧/٢، والعلل لابن أبي حاتم: ٤٤٠/١، والكامل في الضعفاء: ١٩٣٧/٥، والضعفاء لابن حبان: ٣٠٨/٢، والسنن الكبرى للبيهقي: ٤٧/١٠-٤٨، وتاريخ بغداد: ٤٠٤/٧، ومجمع الزوائد: ١٨٢/٤، وموارد الظمآن: ص/٢٢٨، وتلخيص الحبير: ١٦٦/٤، وتهذيب التهذيب: ٤٣٦/٦.

وعن سعيد بن جبير: يجوز التأخير إلى أربعة أشهر، وكأنه أخذه من مدة الإيلاء[١].

وعن الحسن[٢]: يجوز الانفصال في المجلس لا بعده: لأن المجلس جامع المتفرقات، وكأنه قاسه على خيار المجلس[٣].

وعن مجاهد[٤]: إلى سنتين، وكأنه أخذه من مدة الرضاع[٥].

---

(١) الإيلاء من آلى إيلاء مثل آتى إيتاء إذا حلف، والألية الحلف، والجمع ألايا مثل عطية، وعطايا قال الشاعر:

قليل الألايا حافظ ليمينه فإن سبقت منه الألية برت

واصطلاحاً: هو اليمين على ترك وطء المنكوحة مدة أربعة أشهر، أو أكثر، أو أقل على الخلاف في ذلك بين العلماء.

راجع: المصباح المنير: ٢٠/١، والتعريفات: ص/٤١، وشرح فتح القدير: ١٩٠/٤، وبداية المجتهد: ١٠١/٢، والمغني: ٢٩٨/٧-٣٠٠، ومغني المحتاج: ٣٤٣/٣.

(٢) هو الحسن بن يسار البصري أبو سعيد إمام أهل البصرة المجمع على جلالته في كل فن، ويعتبر من سادات التابعين، وفضلائهم جمع العلم، والزهد، والورع، والعبادة أشهر كتبه: تفسير القرآن، وتوفي سنة (١١٠هـ).

راجع: طبقات المفسرين للداودي: ١٤٧/١، ووفيات الأعيان: ٣٥٤/١، وحلية الأولياء: ١٣١/٢، وصفوة الصفوة: ٢٣٣/٣، وشذرات الذهب: ١٣٦/١، وتذكرة الحفاظ: ٧١/١.

(٣) راجع: الروضة: ص/١٣٢، والمسودة: ص/١٥٢-١٥٣، والمحلي على جمع الجوامع: ١١/٢.

(٤) هو مجاهد بن جبر المكي المخزومى مولاهم أبو الحجاج الإمام التابعي الشهير ثقة إمام في الفقه، والحديث، والتفسير، توفي سنة (١٠٣هـ) وقيل: غير ذلك.

راجع: تهذيب التهذيب: ٤٢/١٠-٤٤، والتقريب: ص/٣٢٨، وتذكرة الحفاظ: ٩٢/١، وتهذيب الأسماء واللغات: ٨٣/٢، وشذرات الذهب: ١٢٥/١.

(٥) راجع: القواعد لابن اللحام: ص/٢٥١، وإرشاد الفحول: ص/١٤٨.

وقيل: ما لم يشرع في كلام آخر، إذ ما لم يشرع في كلام آخر يعد كلامه متصلاً في العرف.

وقيل: يجوز التأخير إن نوى، وإلا فلا[١].

وقيل: في كلام الله يجوز التأخير فقط، لأنه تعالى لا يغيب عن علمه الشامل شيء بخلاف الغير، ويدل عليه ما روي أنه نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ﴾ [النساء: ٩٥]، ثم نزل: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾[٢] في ذلك المجلس[٣].

والحق: أنه لا دليل فيه لأنه يصلح أن يكون صفة، أو حالاً.

قوله: «أما المنقطع».

أقول: قد اختلف في لفظ الاستثناء على [أربعة][٤] مذاهب[٥].

---

(١) وحمل قول ابن عباس عليه كما سبق، وهو قول بعض المالكية، راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٢٤٢، والمحصول: ١/ق/٣/٤٠.

(٢) الآية: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥].

(٣) روى البخاري أن رسول الله ﷺ أملى على زيد بن ثابت ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥] فجاءه ابن أم مكتوم، وهو يمليها على زيد قال: يا رسول الله والله لو أستطيع الجهاد لجاهدت وكان أعمى فأنزل الله: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾. نقلته بتصرف.
راجع: صحيح البخاري: ٦/٥٩-٦٠، وأسباب النزول للواحدي: ص/١١٨.

(٤) في (أ، ب): «أربع» والصواب المثبت لأن الأعداد من ثلاثة إلى تسعة تذكر مع المؤنث، وتؤنث مع المذكر.

(٥) هذه المسألة فرع مسألة أخرى، وهي هل يجوز الاستثناء من غير الجنس، أو لا؟ =

الأول: متواطئ في المتصل، والمنفصل، فهو حقيقة فيهما[1].

ويحد حينئذ بأنه المخالف للمستثنى منه في الحكم مع إلا، أو إحدى أخواتها.

الثاني: مجاز في المنقطع حقيقة في المتصل[2].

= فأقول: اختلف العلماء في الاستثناء من غير الجنس (المنقطع):

فذهب أكثر الحنابلة إلى أنه لا يصح، واختاره الغزالي في المنخول، ونقله الآمدي عن الأكثر.

ويصح استثناء أحد النقدين من الآخر استحساناً، عند الإمام أبي حنيفة، وهي رواية عن الإمام أحمد.

وعند مالك، والشافعي يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقاً لأنه ورد في الكتاب العزيز، ولغة العرب، واختاره بعض الحنابلة.

وذهب الحنفية: إلى أنه يصح إذا كان مكيلاً، أو موزوناً.

ثم اختلف المجوزون للاستثناء من غير الجنس في هل هو مجاز، أو حقيقة؟

إلى ما ذكره الشارح، وهي مسألة الباب.

راجع: البرهان: ١/٣٩٦، والعدة: ٢/٦٧٣، والإفصاح: ٢/٢٦٤، والمنخول: ص/١٥٩، وكشف الأسرار: ٣/١٣١، ١٣٦، وتيسير التحرير: ١/٢٨٣، ومختصر الطوفي: ص/١١١، ومختصر البعلي: ص/١١٧، وإرشاد الفحول: ص/١٤٦.

(١) وهو مذهب القاضي الباقلاني ومن تبعه، راجع: المستصفى: ٢/١٦٧، ١٦٩.

(٢) واختاره السرخسي، والبزدوي، وصدر الشريعة، والعلاء البخاري، والكمال ابن الهمام، وأبو إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين، والغزالي، والرازي، والبيضاوي، وابن الحاجب، وغيرهم، وهو ما رجحه المصنف، والشارح. راجع: اللمع: ص/٢٢، والتبصرة: ص/١٦٥، والبرهان: ١/٣٨٤، ٣٩٧، ٣٩٨، والإحكام لابن حزم: ١/٣٩٧، =

الثالث: مشترك لفظاً.

الرابع: التوقف.

وزاد المصنف مذهباً خامساً، ولا يتصور إذ لم يبق احتمال آخر سوى عكس المذهب الثاني، ولم يقل به أحد[1].

والمذهب الثاني: هو المختار: إذ ليس في المنقطع معنى الاستثناء موجوداً حتى يكون متواطئاً، أو مشتركاً.

قوله: ((والأصح وفاقاً لابن الحاجب)).

أقول: لما كان / ق(٧٠/أ من ب) ظاهر الاستثناء يشعر بالتناقض - لأن قولك: لفلان عليّ عشرة إلا ثلاثة فيه إثبات الثلاثة في ضمن العشرة لتمكن الاستثناء، ونفيها لها صريحاً، لأن الثلاثة لم تجب - اضطربت كلمتهم في دفع التناقض.

فذهب الأكثر إلى أن المراد بالعشرة هو السبعة إطلاقاً للفظ الكل على الجزء مجازاً، ولفظ: إلا، قرينة المجاز.

= والمستصفى: ٢/١٦٧، ١٦٩، والمحصول: ١/ق/٣/٤٣، وكشف الأسرار: ٣/١٢١، ونهاية السول: ٢/٤١٠، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٣٢، وفواتح الرحموت: ١/٣١٦، وتيسير التحرير: ١/٢٨٣، ٢٨٤، وإرشاد الفحول: ص/١٤٦، والمعتمد: ١/٢٤٣.

(١) يعني أنه مجاز في المتصل، حقيقة في المنقطع، ولعل مراد المصنف القول الذي يقول: لا يسمى حقيقة، ولا مجازاً، بل يعتبر استدراكاً.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٦٤/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٢، وهمع الهوامع: ص/١٩١.

وقال القاضي: مجموع الكلمات الثلاث، أعني عشرة، وإلا، وثلاثة، موضـــوع للسبعة، أي: هذا المركب، وكأنه وضع للعشرة لفظان أحدهما مفرد، والآخر مركب.

وقـــيل: المراد بعشرة في التركيب المذكور آحادهما كلها، ثم أخرج بإلا، ثلاثة، وبعد الإخراج أسند إلى العشرة بحسب الظاهر، وإن كان في الحقيقة الإسناد إلى السبعة، فلا تناقض[١].

ولمـــا كـــان المذهـــبان الأولان مخالفين للقوانين اختار الشيخ ابن الحاجب الثالث، وتبعه في ذلك المصنف[٢].

وإنمـــا قلنا: ببطلان المذهبين الأولين، أما مختار الأكثر، فلأنه يخالف إجماع أهل العربية لأنهم مطبقون على أن في الاستثناء المتصل إخراج بعض من كل[٣]، وإذا أريد بالعشرة - في المثال المذكور - السبعة، وجعل كلمة إلا، قرينة ذلك، لم يوجد معنى الإخراج قطعاً، فبطل القول به.

---

(١) راجع: البرهان: ٤٠١/١، شرح تنقيح الفصول: ص/٢٣١، نهاية السول: ٤١٩/٢-٤٢١، والقـــواعد لابن اللحام: ص٢٤٦، تخريج الفروع للزنجاني: ص/٦٧، فواتح الـــرحموت: ٣١٦/١، تيـــسير التحرير: ٢٨٩/١، مختصر البعلي: ص/١١٧، إرشاد الفحول: ص/١٤٦.

(٢) راجـــع: مختـــصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ١٣٤/٢، والكافية وعليها شرح الرضي: ٢٢٥/١.

(٣) راجـــع: شرح المفصل لابن يعيش: ٧٦/٢، وأوضح المسالك: ٦٢/٢، وشرح ابن عقيل: ٩٩/١، وقطر الندى: ص/٢٤٥.

وأمـــا بطلان ما ذهب إليه / ق(٧٠/أ من أ) القاضي، فلأنه مخالف لقانون اللغة، إذ لم يوجد في لغة العرب لفظ مركب من ثلاث كلمات لا يكـــون الجزء الأول معرباً، وهو غير مضاف، فيكون مردوداً أيضاً، ولا محمـــل لدفـــع التناقض سوى ما ذهب إليه الشيخ ابن الحاجب، واختاره الفاضل الرضي[١] في شرحه[٢].

قوله: «ولا يجوز المستغرق خلافاً لشذوذ».

أقول: الاستثناء المستغرق باطل عند من يعتد به.

وقيل: لا يجوز إن كان المستثنى أكثر من المستثنى منه.

وفى المساوي منعه طائفة أيضاً.

وقيل: إذا كان العدد صريحاً نحو: على عشرة إلا ستة بخلاف ما إذا لم يكن صريحاً.

نحو: أكرم أهل البلد إلا الجهال، فإنه يجوز، وإن كان أكثرهم جهالاً.

وقيل: لا يجوز استثناء عقد صحيح كالعشرة مثلاً.

---

(١) هو محمد بن الحسن نجم الدين الرضي الاستراباذي عالم بالعربية اشتهر بكتابه شرح مقدمـــة ابن الحاجب في الصرف، وهي المسماة بالشافية، وشرح الكافية له أيضاً في النحو، وتوفي سنة (٦٨٤هـــ أو ٦٨٦هـــ) على خلاف في ذلك.

راجع: خزانة الأدب: ١٢/١، وبغية الوعاة: ص/١٤٨، ومفتاح السعادة: ١٤٧/١، وكشف الظنون: ١٠٢١/٢، ١٣٧٠، ومعجم المطبوعات: ص/٩٤٠، وشذرات الذهب: ٣٩٥/٥.

(٢) راجع: شرحه على الكافية: ٢٢٥/١.

وقيل: لا يجوز الاستثناء من العدد مطلقاً سواء كان عقداً صحيحاً، أو كسراً، والكل باطل سوى الأول[١].

وفي بعض الشروح[٢] كلام عجيب في هذا الموضع، وهو أنه ذكر في توجيه المذهب الأخير - وهو القول بعدم جواز الاستثناء من العدد مطلقاً، إذ ورد عليه قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ﴾ [العنكبوت: ١٤]: لكون الاستثناء واقعاً في العدد - أجاب: بأن الاستثناء هنا إنما هو من المعدود، وهي السنين لا من العدد. واشتبه عليه أن الاستثناء من المعدود هو المراد من الاستثناء في العدد، إذ لا يشك عاقل في أن من قال: لفلان عليَّ عشرة إلا خمسة مراده إخراج الدراهم المقر بها التي هي المعدودة.

لنا - على المختار وهو حجة ما عدا المستغرق -: قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] إذ المستثنى، - وهم الغاوون - أكثر بدليل: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، وإذا صح في الأكثر، فالمساوي أولى[٣].

---

(١) راجع: الإبهاج: ١٤٨/٢، وتشنيف المسامع: ق(٦٥/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٤/٢-١٥.

(٢) جاء في (أ، ب): «الزركشي»، وراجع: تشنيف المسامع: ق(٦٥/ب).

(٣) يرى الذين قالوا: لا يجوز في الأكثر أن هذه الكثرة من دليل خارجي لا من اللفظ، وهذا لا خلاف فيه بالنسبة للآية التي استدل بها الشارح، ولهذا ذكر شيخ الإسلام أنه لا خلاف في جوازه إذا كانت الكثرة من دليل خارج لا من اللفظ.

راجع: المسودة: ص/١٥٥، والإحكام لابن حزم: ٤٠٢/١، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٤٧-٢٤٨.

وإجماع فقهاء الأمصار على أن من قال: لفلان عليَّ عشرة إلا تسعة، لم يلزمه إلا درهم، ولو لم يدل عليه لغة لم يرتكبوه، وبه يثبت المطلوب.

قوله: «والاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، خلافاً لأبي حنيفة».

أقــول: هذه المسألة من غوامض مسائل الأصول، ونحن نحقق الحق فيها على وجه لا يخفى على ذي فطنة إن شاء الله تعالى.

فنقول: المشهور - عند الشافعية - كون الاستثناء من الإثبات نفياً، متفق عليه عند الطائفتين[1]، وإنما الخلاف في العكس، وهو كونه إثباتاً من النفي.

---

(١) فمثلاً لو قال: له علي عشرة إلا درهماً، تلزمه تسعة عند الجميع بمن فيهم الأحناف، غير أنه يلزمه عند الأحناف بالأصل من حيث إن الدرهم المخرج منفي بالأصالة، أما عند الجمهور، فيلزمه باللغة.
وأمــا كــون الاستثناء إثباتاً من النفي، فهو مذهب المالكية، والشافعية، والحنابلة، وطائفــة مــن محققــي الحنفية كالدبوسي، وشمس الأئمة الحلواني، وفخر الإسلام البــزدوي. وذهب جمهور الأحناف إلى أنه ليس الاستثناء من النفي إثباتاً، فمثلاً لو قال: ليس له علي شيء إلا درهماً، فلا يجب عليه شيء عندهم لأن المراد إلا درهماً، فــإني لا أحكم عليه بشيء، ولا إقرار إلا مع حكم ثابت، أما عند الجمهور فيجب عليه درهم لأنه أقر به وهو مذهب نحاة البصرة، ومذهب الأحناف قال به نحاة الكوفة.
راجــع: المساعد على التسهيل: ٥٤٨/١، وشرح المفصل لابن يعيش: ٢/٧٣-٧٦، وكــشف الأســرار: ١٢٦/٣، فتح الغفار: ١٢٤/١، وفواتح الرحموت: ٣٢٧/١، وتيسير التحرير: ٢٩٤/١، وشرح تنقيح الفصول: ص ٢٤٧، ومختصر ابن الحاجب: ١٤٢/٢، والمحصول: ١/ق٣/٥٦، والإحكام للآمدي: ١٣٨/٢، ونهــاية السول: ٤٢١/٢، والتمهــيد: ص/٣٩٢، وتخريج الفروع للزنجانــي: ص/٦٨، والمسودة: ص/١٦٠، ومختصر البعلي: ص/١٢٠، والمحرر في الفقه: ٤٦٢/٢، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٦٣، وإرشاد الفحول: ص/١٤٩.

وفي كتب الحنفية أنه ليس من النفي إثباتاً، ولا من الإثبات نفياً.

وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه: لأنه أخر العكس، ورتب عليه الخلاف.

قال البزدوي[1]: «اختلف في كيفية عمل الاستثناء[2] / ق(٧٠/ب من ب).

قال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى، وقال الشافعي: يمنع الحكم بطريق المعارضة، ففي مثل: لفلان عليَّ عشرة إلا ثلاثة عدم لزوم الثلاثة، إنما هو سبب البراءة الأصلية، وعدم دليل الثبوت لا أن اللفظ يدل على عدم الثبوت، وفي مثل قولك: ليس عليَّ إلا سبعة لا يثبت شيء بحسب اللغة، إنما يثبت إشارة على ما سنوضحه في تحقيق معنى كلمة التوحيد»[3].

---

(١) هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد أبو الحسن فخر الإسلام البزدوي، فقيه، أصولي، محدث، مفسر، وله مؤلفات عديدة منها: شرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير، وكتاب في أصول الفقه معروف بأصول البزدوي، وكشف الأستار في التفسير، وشرح الجامع الصحيح للبخاري، وله كتاب المبسوط، غير ما ألفه السرخسي، وتوفي بسمرقند سنة (٤٨٢هـ).

راجع: الجواهر المضيئة: ٣٧٢/١، والفوائد البهية: ص/١٢٤، وتاج التراجم: ص/٣٠-٣١، ومفتاح السعادة: ٥٤/٢-٥٥.

(٢) أخر الورقة (٧٠/ب من ب).

(٣) راجع: أصول البزدوي وعليه كشف الأسرار: ١٢١/٣ وما بعدها.

إذا عرف هذا، فاعلم أن الاستثناء من النفي إثبات، وبالعكس[١].

لـــنا - على المختار -: النقل عن أئمة العربية، فالرجوع إليهم هو الواجب: لأن المسألة لغوية.

وأيضاً لو لم يكن كذلك لم يلزم التوحيد[٢] / ق(٧٠/ب من أ) في لا إله إلا الله، واللازم باطل إجماعاً، فالملزوم مثله، فيثبت ما ادعيناه.

قالوا: «لا صلاة إلا بطهور»، و«لا نكاح إلا بولي»[٣]، ولا ملك إلا بالعدل، لا يدل على أن المستثنى منه مشروط بالمذكور في هذه الصور لا يتحقق بدونه.

---

(١) وهذا هو مذهب الجمهور كما تقدم غير أن المالكية استثنوا من هذه القاعدة الأيمان قـــال القرافي: «اعلم أن مذهب مالك رحمه الله أن الاستثناء من النفي إثبات في غير الأيمان، هذه قاعدته في الأقارير، وقاعدته في الأيمان الاستثناء من النفي ليس بإثبات، وعـــند الشافعية في ذلك قولان فمنهم من طرد أن الجميع إثبات في الأيمان وغيرها، ومنهم من وافقنا». الفروق: ٩٣/٢.

(٢) آخر الورقة (٧٠/ب من أ).

(٣) رواه أحمـــد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي، وابن حبان، والحاكم، وصححه، وذكر له طرقاً، وأن الرواية فيه قد صحت عن عائشة، وأم سلمة، وزينب بنت جحش، وسرد تمام ثلاثين صحابياً. والحديث اختلف في وصله، وإرساله.
راجـــع: المـــسند: ٣٩٤/٤، وسنن أبي داود: ٤٨١/١، وتحفة الأحوذي: ٢٢٦/٤، وسنن الدارمي: ١٣٧/٢، وسنن ابن ماجه: ٥٨٠/١، والمستدرك: ١٦٩/٢، موارد الظمآن: ص/٣٠٤، وسبل السلام: ١١٧/٣، ونيل الأوطار: ١٣٤/٦.

وأما أنه يتحقق معه حيث وجد، فلا، ولو كان الاستثناء من النفي إثباتاً للزم الثبوت معه البتة، بلا خفاء.

والجواب: أن قولكم: «لا صلاة إلا بطهور» إن قلتم: إنه إذا كان الاستثناء من النفي إثباتاً يقتضي صحة كل صلاة ملتصقة بالطهور، فهو ممنوع إذ ليس ذلك بلازم من الكلام.

وإن قلتم: إنه يقتضي صحة صلاة في الجملة بطهور، فهو مسلم، ولكن لا يفيد مطلوبكم.

فإن قلت: الاقتران بالطهور يصلح أن يكون علة الصحة، وقد ذكرتم في باب القياس أن الإيماء إلى الوصف المناسب بطريق الاستثناء يكون علة، كما في قوله تعالى: ﴿فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فإن العفو علة للسقوط، فليكن الأمر في هذه الصور كذلك، وإلا فما الفرق؟.

قلت: لا شك أن ذلك دليل ظني يعمل به إذا خلا عن المانع، وهنا قد عارضه الأدلة القاطعة على أن مجرد الطهور ليس علة لصحة الصلاة، بل يتوقف على أشياء أخر، وكذلك النكاح، والملك.

ولما اعترض عليهم بكلمة التوحيد: بأنه إذا لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً، ويكون المستثنى في حكم المسكوت عنه لم يلزم التوحيد، ولم يحكم بإسلام الدهري إذا قال: لا إله إلا الله، واللازم باطل اتفاقاً.

أجابوا: بأن التوحيد حاصل بطريق الإشارة: لأن المشركين لما كانوا قائلين بوجود الإله البتة، لكن يجوزون الشركة في الألوهية.

فإذا قيل: لا إله إلا الله لزم ثبوت الواحد، لكن لا من اللفظ، بل بالإشارة على ما قلنا.

وأما إسلام الدهري، فإنما هو بناء على الظاهر، واتباعاً لقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»[1].

وهذا كلام مردود: لأن المفهوم إشارة هو الذي لا يكون سوق الكلام له، بل يحصل ضمناً، ولا ريب - عندنا - أن القائل: لا إله إلا الله إنما يقصد إثبات الوحدانية لا نفي الألوهية، مع السكوت عن إثبات الواحد القديم تعالى، وتقدس.

ومن تأمل في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨] لم يخف عليه أن القصد، وسوق الكلام إنما هو لإثبات الوحدانية التي هي أشرف مسائل أصول الدين.

---

(١) الحديث متواتر رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأحمد، والدارمي، وغيرهم.

راجع: صحيح البخاري: ١٤/١، وصحيح مسلم: ٣٨/١، ومسند أحمد: ٣١٤/٢، وسنن أبي داود ٣٥٦/١، وتحفة الأحوذي: ٣٣٩/٧، وسنن النسائي: ١٤/٥، وسنن ابن ماجه: ٣٧/١، وسنن الدارمي: ٢١٨/٢، وبدائع المنن: ٩٥/٢، وفيض القدير: ١٨٩/٢، والأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة: ص/٦.

ثم القـــول: بأن زيداً في قولك: ما قام إلا زيد لم يثبت له القيام، مكابرة، وخروج عن الإنصاف. ولا يخفى - أيضاً - ضعف قولهم: إسلام الدهري إنما هو، / ق(٧١/أ من ب) بناء على الظاهر، إذ الكلام في الدهري القاصد حقيقة الإيمان أعني القلبي المقرون بكلمة التوحيد العارف بمعاني الألفاظ، فلا وجه لبناء الأمر على الظاهر، إذ لا ريب عند أحد أن ذلك الدهري قاصد إثبات الوحدانية، بتلك الكلمة جزماً، ويقيناً، هكذا يجب أن يفهم المقام، والله الموفق[١].

قوله: «والمتعددة إن تعاطفت، فللأول».

أقول: إذا تعاطفت الاستثناءات المتعددة نحو: لفلان عليَّ عشرة إلا ثلاثة، وإلا اثنين، فللأول، أي: الكل يعود إلى الأول، حتى يلزمه خمسة في الصورة المذكورة.

وإن لم تـــتعاطف، فكل منها يرجع إلى ما يليها نحو: لفلان / ق(٧١/أ مـــن أ) علـــيَّ عشرة إلا خمسة، إلا أربعة، إلا ثلاثة، فيلزمه ستة[٢]، فإن

---

(١) ذكر القرافي أن قول العلماء الاستثناء من النفي إثبات يختص بما عدا الشروط لأنه لم يقل أحد من العلماء: إنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط وبهذا التحرير لمحل النـــــزاع يحـــصل الجواب على شبهة الحنفية، فإن النصوص التي ألزموا الجمهور بها كلها من باب الشروط، وهي ليست من صور النـــزاع كما عرفت، فلا تلزمهم.
راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٢٤٨.

(٢) لأن الـــثلاثة تخرج من الأربعة، فيبقى واحد يخرج من الخمسة فيبقى أربعة تخرج من العشرة، فيبقى ستة.
راجـــع: تـــشنيف المسامع: ق(٦٥/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧/٢، وهمع الهوامع: ص/١٩٥.

استغرق كل ما يليه بطل الكل، وإن استغرق غير الأول نحو: له عليَّ عشرة، إلا عشرة، إلا أربعة.

قيل: يلزمه عشرة: لبطلان الأول بالاستغراق، والثاني تبعاً.

وقيل: يلزمه أربعة: لأنه مثبت من العشرة المنفية.

وقيل: ستة، بجعل الاستثناء مستأنفاً، كأن لم يذكر الأول[1].

قوله: «الوارد بعد جمل متعاطفة للكل».

أقول: إذا تعاقب جمل متعاطفة بعضها على بعض، ثم ورد بعدها استثناء، يمكن صرفه إلى الجميع، وإلى الأخيرة خاصة، ولا نزاع في ذلك إنما النزاع في الظهور.

الشافعي: ظاهر في الرجوع إلى الكل[2].

---

(١) راجع: المساعد على التسهيل: ٥٧٧/١، والعدة: ٦٦٦/٢، والمحصول: ١/ق/٣/٦٠، والإحكام للآمدي: ١٢٢/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٥٦، ونهاية السول: ٤٢٩/٢، والتمهيد: ص/٣٩٧، والمسودة: ص/١٥٤، ومختصر البعلي: ص/١١٩، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٥٤.

(٢) ونقل عن الإمام مالك، وأحمد، وأكثر أصحابهما، والظاهرية، وغيرهم.
راجع: اللمع: ص/٢٢-٢٣، والتبصرة: ص/١٧٢- ١٧٣، والبرهان للجويني: ٣٨٨/١، والعدة: ٦٧٨/٢، والإحكام للآمدي: ١٣١/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٤٩، ومختصر ابن الحاجب: ١٣٩/٢، والمسودة: ص/١٥٦، ١٥٨، نهاية السول: ٤٣٠/٢، ونزهة الخاطر: ٨٥/٢، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٥٧، وتشنيف المسامع: ق(٦٦/أ) وهمع الهوامع: ص/١٩٥.

الحنفية: إلى الأخيرة خاصة[١].

القاضـــي، والغـــزالي، ومن تبعهما: الوقف، بمعنى لا ندري أحقيقة فيهما، أم[٢] لا.

الشريف المرتضَى[٣]: مشتركة[٤] يجب التوقف إلى ظهور القرينة.

---

(١) راجـــع: كشف الأسرار: ٣/١٢٣، وفتح الغفار: ٢/١٢٨، وفواتح الرحموت: ١/٣٣٢، وتيسير التحرير: ١/٣٠٢.

(٢) واختاره الرازي في المحصول: إذ الأدلة عندهم متعارضة.
راجـــع: المستـــصفى: ٢/١٧٤، والمـــنخول: ص/١٦٠، والمحصول: ١/ق/٣/٦٧، وتخريج الفروع للزنجاني: ص/٢٠٤، وإرشاد الفحول: ص/١٥٠، ومباحث الكتاب والسنة: ص/٢١١.

(٣) هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد ينتهي نسبه إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقيه، أصولي، متكلم، نحوي، أديب، شاعر، من مؤلفاته: الغرر في اللغة والنحو، والـــذخيرة، والذريعـــة كلاهما في الأصول، وكتاب النقض على ابن جني، وطيف الخـــيال، والشيب والشباب، وله ديوان شعر، وكتاب نهج البلاغة، وقيل: إنه لأخيه الرضي. وتوفي صاحب الترجمة سنة (٤٣٦هـــ).
راجـــع: طبقات المعتزلة: ص/٣٨٣، وتأريخ بغداد: ١١/٤٠٣، ووفيات الأعيان: ٣/٣، ومـــرآة الجنان: ٣/٥٥، وإنباه الرواة: ٢/٢٤٩، ولسان الميزان: ٤/٢٢٣، والنجوم الزاهرة: ٥/٣٩، وشذرات الذهب: ٣/٢٥٦.

(٤) يعني اشتراكاً لفظياً؛ لأنه ورد للأخيرة، وللكل، ولبعض الجمل، فهو كالقرء، والعين وذكر البعلي بأن حاصل هذا المذهب أنه مجمل.
راجـــع: مختصر البعلي: ص/١٢٠، وتشنيف المسامع: ق(٦٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٧، وهمع الهوامع: ص/١٩٥.

وهذان المذهبان موافقان لمذهب الحنفية في الحكم، وهو أن الاستثناء يفيد الإخراج عن مضمون الجملة الأخيرة، لكن المأخذ مختلف، فعندهما لعدم الدليل على غيره، وعندهم لوجود الدليل على عدم الغير.

أبو الحسين من المعتزلة: إن سيق الكل لغرض عاد إلى الكل، وإلا، فلا[١].

هذا ما ذكره المحققون، ولنرجع إلى ضبط كلام المصنف، ثم نقيم الدليل على ما هو المختار.

فنقول: قوله: «الوارد بعد جمل متعاطفة فللكل». تبع في الإطلاق الإمام الرازي حيث لم يقيد حرفاً من حروف العطف[٢]، وأما الآمدي، فقد قيد بالواو[٣]، وتبعه الشيخ ابن الحاجب[٤]، والقاضي صرح بالتعميم بين الحروف العاطفة، ويمكن حمل كلام المصنف على تعميم القاضي: لأن قوله: وقيل: عطف بالواو، يدل على ذلك، وإن لم يصرح بالتعميم.

ثم قول المصنف: إن مختار الإمام الرازي مذهب الحنفية، كلام «المحصول» يخالفه: لأنه فصل كلامه في أول البحث، وأطنب فيه، ثم قال: «ما ذكرنا من التقسيم حق، لكنا لدى المناظرة نختار التوقف[٥]، / ق(٧١/ب من ب) لا بمعنى الاشتراك، بل بمعنى أنا لا ندري حكمه،

---

(١) راجع: المعتمد: ١/٢٤٦-٢٤٧.

(٢) راجع: المحصول: ١/ق/٣/٦٣.

(٣) راجع: الإحكام: ٢/٣٣.

(٤) راجع: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢/١٣٩.

(٥) آخر الورقة (٧١/ب من ب).

في اللغة ماذا، وهذا هو (اختيار القاضي)[(١)]»، ثم احتج لمذهب الشافعي.

والمصنف ذهل عن آخر كلامه، فحكم بالموافقة، أو وقف على كلامه في موضع آخر لم نقف نحن عليه[(٢)].

لنا - على مختار المصنف، وهو المختار -: أن الشرط متى تعقب جملاً عاد إلى الكل، فكذا الاستثناء، والجامع كون كل منهما غير مستقل.

وأيضاً المعنى واحد فيهما: لأن قوله تعالى في آية القذف: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٥] في حكم: إن تابوا، فلا فسق، واقبلوا شهادتهم[(٣)].

ولنا - أيضاً -: أن حرف العطف يُصَيِّر الجمل الكثيرة في حكم جملة واحدة.

---

(١) المحصول: ١/ق/٣/٦٧.

(٢) قلت: وهذا هو الصواب، فإن الإمام اختار مذهب الأحناف في كتابه المعالم كما صرح بذلك الزركشي، والأشموني، أما في المنتخب، والمحصول: فقد توقف كما تقدم.
راجع: تشنيف المسامع: ق(٦٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٨، وهمع الهوامع: ص/١٩٦.

(٣) وهذا هو محل الخلاف إذ قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ هل يعود إلى قبول الشهادة، فتقبل إذا تاب، أو لا يعود إليه، فلا تقبل شهادته، وإنما توبته ترفع عنه الفسق فقط كما هو عند الأحناف لأنها الأخيرة في الجمل.
راجع: أصول السرخسي: ١/٢٧٥، والبرهان للجويني: ١/٣٨٩، ٣٩٤، والمستصفى: ٢/١٧٨، وكشف الأسرار: ٣/١٢٧-١٣٣، وفواتح الرحموت: ١/٣٣٧، وتيسير التحرير: ١/٣٠٧، والعضد على ابن الحاجب: ٢/١٤٠.

لأنه لا فرق بين قولك: رأيت زيد بن عمرو، وزيد بن خالد، وبين قولك: رأيت الزيدين، فإذا صار المتعدد في حكم الواحد تعلق الاستثناء بالكل.

ولنا - أيضاً -: أن لو أدخل الاستثناء بين المتعاطفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤]، وقبل: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾، ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾، ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾، ﴿إِلَّا الَّذِينَ﴾، ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ كان كلاماً غير فصيح مستهجناً عن مثله كلام البشر، فضلاً عن كلام خالق القُوَى، والقُدَر.

أبـــو حنيفة: الاستثناء إزالة العموم الظاهر، فلا يصار إليه إلا بقدر الحاجة: لأنه خلاف الأصل، والاكتفاء بجملة واحدة تصون[1] / ق(٧١/ب مـــن أ) الكـــلام عن كون الاستثناء فيه، فيقتصر عليه. ولما كانت الجملة الأخيرة متصلة بالاستثناء كان تعلق الاستثناء بها واجباً[2].

الجواب: النقض بالشرط، فإنه راجع إلى الكل عندهم، مع أنه مزيل للعموم الظاهر أيضاً[3].

---

(١) آخر الورقة (٧١/ب من أ).

(٢) راجع: كشف الأسرار: ٣/١٢٣، وفواتح الرحموت: ١/٣٣٤، وتيسير التحرير: ١/٣٠٢.

(٣) الشرط: كما لو قال: نساؤه طوالق، وعبيده أحرار، وماله صدقة إن كلم زيداً، وإن شـــاء الله، وقـــد ذكر الأحناف أن الشرط المتعقب جملاً يعود إلى جميعها، فألزمهم الجمهور بالاستثناء قياساً عليه، راجع: العدة: ٢/٦٨٠، والتبصرة: ص/١٧٣، وشرح تنقـــيح الفصول: ص/٢٥٠، والمسودة: ص/١٥٧، ومختصر الطوفي: ص/١١٢، وتيسير التحرير: ١/٣٠٦، وفواتح الرحموت: ١/٣٣٥.

وبالاستثناء بمشيئة الله، فإنه عائد إلى الكل، ولا محيص لهم عن هذا الالتزام.

القائلـــون: بالوقـــف قالوا: حسن الاستفسار عند تعاقب الجمل، والاســـتفهام عن المراد منها، فلا يدرى المراد، إما لعدم العلم بمدلوله في اللغة، أو للاشتراك، فيجب التوقف.

الجواب: أنا قد قررنا في صدر البحث أن القائلين برجوع الاستثناء إلى الكل قالوا بظهوره في الكل، فيحتمل الخصوص بالأخيرة، فالاستفهام لدفع ذلك الاحتمال.

ثم القائلون: بالاشتراك قالوا: صح استعماله في الكل، كما في قوله تعـــالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨] إلى قوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾ [الفرقان: ٧٠]، فإنه راجع إلى الكل بلا خلاف.

وكذا قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡ﴾ [المائدة: ٣٤].

وفى الأخيرة قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـًٔا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ﴾[النســاء: ٩٢] لاختصاصه بالدية دون الكفارة.

وإذا صح إطلاقه للجميع، وللأخيرة - والأصل في الإطلاق، / ق(٧٢/أ من ب) الحقيقة - لزم الاشتراك[1].

---

(١) راجع: المسودة: ص/١٥٦، ١٥٩.

الجواب: قد سبق أن اللفظ إذا دار بين كونه مشتركاً، وبين كونه مجازاً، فالمجاز هو الراجح.

فقد تقرر من هذا البحث: أن كل موضع رجع الاستثناء إلى جميع الجمل المتعاطفة كان حقيقة، وحيث دلت قرينة على اختصاص الاستثناء بإحدى الجمل كان مجازاً.

ومـــذهب أبي الحسين راجع في التحقيق إلى الوقف: لأنه إن سيق الكلام لغرض واحد فالجمل كلها بمنـــزلة شيء واحد.

وإن انفـــصل تـــرتيب الكـــلام، وسيقت كل واحدة لغرض، فإلى الأخيرة: لأن الانفصال يجعل الجمل أجانب كالمنقطعة بعضها عن بعض.

والقائلـــون: بالوقف - أيضاً - إنما يقولون به حيث لا قرينة تدل علـــى الاتصال أو الانفصال، إذ لا يتوقف عاقل في رجوع الاستثناء إلى الكل في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨].

وقوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المائدة: ٣٣][1].

---

(١) لا خلاف في العود إلى ما قام له الدليل، ودلت القرائن عليه فقد يدل الدليل إلى العود علـــى الكل، أو على الجملة الأخيرة كما ذكر الشارح في الأمثلة السابقة، وقد يدل الدليل إلى العود على الأول فقط كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، فالاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾ راجع إلى ﴿مِنْهُ﴾ لا إلى ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ﴾ فهـــذا متفق عليه، ومحل الخلاف إنما هو عند عدم الدليل. راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٢٥٢، وشرح العضد على المختصر: ١٣٩/٢.

واعلم: أن هنا بحثاً دقيقاً لا بد من الوقوف عليه، وهو أنه لما تقرر أن المختار عود الاستثناء إلى جميع الجمل المتعاطفة حيث لا قرينة تخصصه بالأخيرة، ورد الإشكال بآية القذف، فإن التوبة لا تسقط جلد الثمانين.

أجـــاب - عنه - الفضلاء[١]: بأنه إنما لم يسقط لكونه حق العباد، فـــلا يسقط بالتوبة، وليس بشيء: لأن الذنوب المشروع فيها حد - وإن كانت في حقوق الله تعالى إذا ثبت - لا تسقط بالتوبة أيضاً.

مـــثاله: لو قال: والذين يشربون الخمر، فلا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولـــئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا بعد ثبوت شرب الخمر، لا يسقط الحد بالتوبة جزماً.

بل الجواب - عن ذلك الإشكال -: أن الاستثناء في آية القذف إنما هـــو نفس التوبة، وحق العباد توبته، إنما هو بأدائه، أو بالاستحلال، كما أن التوبة في حق الله تعالى، إنما هي باستيفاء الحدود بعد الثبوت، فتأمل! والله أعلم[٢]. /ق(٧٢/ ب من ب)

قوله: «والوارد بعد مفردات أولى بالكل».

أقول: هذه المسألة لم يذكرها كثير من الأصوليين: لأنهم لما أثبتوا أن الوارد بعد جمل متعاطفة راجع إلى الكل، فيعد المفردات بالطريق الأولى بلا خفاء.

---

(١) منهم عضد الملة والدين في شرحه على المختصر: ٢/١٤١.

(٢) آخر الورقة (٧٢/ب من ب)، وجاء في هامشها: (بلغ مقابلة على خط مؤلفه أدام الله ما ملك)، كما جاء في بداية ورقة (٧٣/أ) الهامش: (التاسع) يعني بداية الجزء التاسع.

فالدليل المذكور/ ق(٧٢/أ من أ) هناك جار هنا، بل كلام بعض[١] المحققين صريح، في أن عوده إلى الجميع في المفرد متفق عليه.

قـــال: «العطف يُصَيِّر المتعدد كالمفرد، فلا فرق بين قولنا: اضرب الـــذين قتلوا، وسرقوا، وزنوا [إلا من تاب][٢]، وبين قولنا: اضرب الذين هم قتلة، وسراق، وزناة»[٣].

قوله: «أما القران بين الجملتين لفظاً».

أقـــول: إذا قـــرن شيء بآخر في كلام الشارع، وذكر لهما حكم يشتركان في ذلك الحكم، ولا يلزم من القران في الذكر التسوية فيما عدا الحكم المذكور، بل لو ثبت كان الدليل خارجياً[٤].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «هو المولى المعظم عضد الملة والدين».

(٢) في (أ): «إلا الذين تابوا» ثم أضرب عنها، وصحح بالهامش.

(٣) راجع: شرح العضد على المختصر: ٢/١٤٠، وتشنيف المسامع: ق(٦٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٩، وهمع الهوامع: ص/١٩٧.

(٤) هذا هو مذهب الجمهور، أما الحنفية، فلهم تفصيل في ذلك حيث فرقوا بين الجمل الناقصة، والجمل التامة، فقالوا: الجمل الناقصة يوجب القران التساوي في الحكم كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] لأن حكم الجملـــتين لما لم يختلف كانتا كالجملة الواحدة، والإشهاد في المفارقة غير واجب، فكذا في الـــرجعة، بخلاف الجمل التامة، فإن القران لا يوجب فيها التساوي في الحكم، ومثلوا لذلك بالآية التي ذكرها الشارح، فإن كل واحدة من الجملتين مستقلة بنفسها، لم يلحقها ما ينافي استقلالها، فلا يقتضي ثبوت الحكم في إحداهما ثبوته في الأخرى. =

مثاله: قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] قِران الزكاة بالصلاة لا يوجب تساويهما في جميع الأحكام، إذ الزكاة واجبة على الصبي دون الصلاة، خلافاً لأبي يوسف، والمزني[1].

وشبهتهما: [ما اشتهر][2] من أن العطف يقتضي اشتراك المعطوف، والمعطوف عليه.

قلنا: ذلك في الحكم الذي سيق له الكلام لا في جميع الأحكام.

قال الغزالي - في المستصفى -: «ظن قوم أن من مقتضيات العموم، العطف على العام، أو الاقتران به، وهو غلط إذ المختلفات قد تجمع

= راجع: أصول السرخسي: ١/٢٧٣-٢٧٤، وفتح الغفار: ٢/٥٨، واللمع: ص/٢٤، والتبصرة: ص/٢٢٩، والمسودة: ص/١٤٠، ومختصر البعلي: ص/١١٣، والتمهيد: ص/٢٧٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٩، وهمع الهوامع: ص/١٩٧.

(١) المزني - بضم الميم، وفتح الزاي، وبعدها نون -: نسبة إلى مزينة بنت كلب، وهي قبيلة كبيرة مشهورة، وهو الإمام العلامة الفقيه الزاهد أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو، تلميذ الشافعي، وله مؤلفات في الفقه، كالجامع الكبير، والجامع الصغير، والمختصر، وتوفي (سنة ٢٦٤هـ).

راجع: اللباب: ٢/٢٠٥، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٧٩، وطبقات الفقهاء: للعبادي: ص/٩، ومروج الذهب ٤/٢٠٦، والجرح والتعديل: ٢/٢٠٤، والعبر: ٢/٢٨، وسير أعلام النبلاء: ١٢/٤٩٢، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢/٢٨٥، ومرآة الجنان: ٢/١٧٧، والبداية والنهاية: ١١/٣٦، وطبقات السبكي: ٢/٩٣.

(٢) ما بين المعكوفين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

العـــرب بيـــنها، فـــيجوز أن يعطف العام على الخاص، والواجب على المندوب، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] - عاماً -، و﴿وَبُعُولَتُهُنَّ ﴾عطف عليه، وهو خاص.

وقـــوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ ﴾ - [استحسان][1]، وقوله: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ﴾ [النور: ٣٣]. [إيجاب][2]»، ذكره في مباحث المفاهيم[3].

قـــوله: «الـــثاني: الشرط، وهو ما يلزم من عدمه العدم، ويلزم من وجوده الوجود».

أقـــول: مـــن المخصـــصات المتصلة الشرط، وقد عرفه المصنف بما يستلزم عدمه، عدم الشيء، ولا يستلزم وجوده، وجود الشيء.

وهـــذا الحـــد يـــشمل الشرط العقلي: كالحياة للعلم، والشرعي: كالطهـــارة للصلاة، والعادي: كالسلم للصعود، واللغوي: كقولك: إن دخلت الدار، فأنت كذا، فإن أهل اللغة، وضعوا مثل هذا التركيب ليدل

---

(١) في (أ، ب): «إيجاب» والمثبت من المستصفى.

(٢) في (أ، ب): «ندب» والمثبت من المستصفى، وجاء في هامش (أ): «هذا - إشارة إلى الإيجـــاب، والندب - سهو، والصواب العكس ﴿فَكَاتِبُوهُمْ ﴾ ندب ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ﴾ إيجاب».

(٣) راجع: المستصفى: ٢/٧٠-٧١، نقله بتصرف.

وقال الزركشي: «لا يخفى وجه مناسبة ذكر هذه المسألة هنا، وغيره ذكرها في باب الأدلة المختلف فيها، وهو أنسب...». تشنيف المسامع: ق(٦٦/ب).

علـــى أن الجـــزء الثاني منه، وجوده موقوف، ومعلق على الجزء الأول، فانتفاء الأول يوجب انتفاء الثاني[1].

فإن قلت: إذا قال الرجل - لامرأته -: إن دخلت الدار، فأنت طالق، وجود الدخول مستلزم لوجود الطلاق، لا أن عدمه مستلزم لعدمه.

قلـــت: قد صار الشرط اللغوي حقيقة عرفية في السبب، فيستلزم الوجود، كما هو شأن الأسباب.

وكلامه في تقسيم الشرط مبني على ما لم يصر مستعملاً في السبب.

ويرد على حده جزء السبب، فإنه يلزم من عدمه عدم المسبب، ولا يلزم من وجوده وجوده.

الجـــواب: أن جـــزء السبب يوجد المسبب بدونه، إذا وجد سبب آخر، بخلاف الشرط، فإنه لا يمكن وجود المشروط بدونه أصلاً.

فإن قلت: نفرضه في جزء السبب المعين.

---

(١) قلت: وهذا هو المراد بالبحث هنا أعني الشرط اللغوي، المتمثل بصيغ التعليق مثل إن، أو إحـــدى أخواها، كمن، وإذا، وما، ومهما، وحيثما، وأينما، وإذ ما، ويقال له: الـــشرط النحوي، يعني الصفة المسماة في عرف النحاة شرطاً، لكن الحد الذي ذكره المصنف يشمل جميع أنواع الشرط.

راجـــع: اللمـــع: ص/٢٣، والمعتمد: ١/ ٢٤٠، والمستصفى: ٢/ ١٨١، ٢٠٥، والإحكام للآمـــدي: ٢/ ١٣٩-١٤٠، والمحصول: ١/ق/٣/ ٨٩، ومختصر ابن الحاجب: ٢/ ١٣٢، ١٤٥، ونهاية السول: ٢/ ٤٣٧، وفواتح الرحموت: ١/ ٣٤٢، وتيسير التحرير: ١/ ٢٨٠، ونـــزهة الخاطر: ٢/ ١٩٠، وشرح الورقات: ص/١٠٨، وهمع الهوامع: ص/١٩٧، وإرشاد الفحول: ص/١٥٣.

قلـــت: جـــزء السبب المعين شرط عقلي لصدق تعريفه عليه، فلا إشـــكال، إذ لا تنافي / ق(٧٣/أ من ب) بين كون الشيء شرطاً، وجزء سبب.

وقـــد أجـــاب - عنه بعض[1] الأفاضل -: بأن انتفاء المسبب في الـــصورة المذكورة، ليس لانتفاء جزء السبب وحده، بل لانتفائه، وانتفاء أسباب أخر. ولا يخفى أنه تكلف بارد، والوجه ما ذكرناه.

ثم هنا - في بعض الشروح[2] - كلام غريب، وهو أنه اعترض على التعريف المذكور بنفس السبب المعين.

وأجـــاب: بأن السبب المعين لا يلزم من انتفائه من حيث هو سبب انتفاء الممكن، بل مع ضميمة كونه معيناً.

هـــذا حاصل كلامه، وهو غلط فاحش: لأن السبب - سواء كان معيـــناً، أو غيره - من لوازمه[3]/ ق(٧٢/ب من أ) وجود المسبب عند وجوده. بخلاف الشرط، فإنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، فكيف يتصور الانتقاض به؟

قوله: لذاته، متعلق بالوجود، والعدم، واحترز به عن الشرط الذي لم يـــبق للمسبب ما يتوقف عليه سواه، فإن وجوده، وإن استلزم وجود المسبب لكن ليس لكونه شرطاً.

---

(١) جاء في هامش (أ): «هو الأبهري».

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «هو الزركشي». وراجع: تشنيف المسامع: ق(٦٦/ب).

(٣) آخر الورقة (٧٢/ب من أ).

قـــوله: «وهـــو كالاســـتثناء اتصالاً، وأولى بالعود إلى الكل على الأصح».

أقـــول: حكـــم الشرط حكم الاستثناء في اشتراط الاتصال، وفى رجوعه إلى الجمل المتعاطفة المتقدمة [١].

والإمـــام أبو حنيفة قال: برجوعه إلى الجميع بخلاف الاستثناء، فإنه يرجع إلى الأخيرة[٢].

ووجـــه الفرق: أن الشرط له صدر الكلام، وإن تأخر لفظاً، فهو مقدم رتبة، فتقع جميع الجمل في موقع الجزاء.

وفيه نظر: لأنه يقدر مقدماً على ما يرجع إليه سواء كان الجميع، أو الأخيرة[٣].

مثاله: أكرم زيداً، وعمراً، وبكراً، إن كان على طريقة أهل السنة.

---

(١) راجـــع: اللمع: ص/٢٣، والمحصول: ١/ق/٣/٩٦، والإحكام للآمدي: ٢/١٤٠-١٤١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢١٤، ٢٦٤، وشرح العضد على ابن الحاجب ٢/١٤٦، والقـــواعد لابـــن اللحام ص/٢٦٠، ومختصر البعلي: ص/١٢١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٢، وهمع الهوامع: ص١٩٨.

(٢) راجع: فواتح الرحموت: ١/٣٤٢، وتيسير التحرير: ١/٢٨١.

(٣) ذكر الفخر الرازي أن بعض الأدباء ذهب إلى أن الشرط يختص بالجملة التي تليه حتى إنه إن كان متأخراً اختص بالجملة الأخيرة، وإن كان متقدماً اختص بالجملة الأولى، ثم اختار التوقف كما سبق في الاستثناء.

راجع: المحصول: ١/ق/٣/٩٦، والتمهيد: ص/٤٠١، وإرشاد الفحول: ص/١٥٣.

ويجوز إخراج الأكثر بالشرط نحو: أكرم بني تميم إن كانوا علماء، يصح هذا الكلام، ويخرج الجهال، وإن كانوا أكثر، والأقوال الثلاثة الجارية في الاستثناء لا تجري هنا، ثم مبنى هذا على ظن المتكلم، فإن ظن أن الخارج أكثر صح، وإن كان الخارج هو الكل، فتأمل!

واعلم: أن الشرط على نوعين: لأن المؤثر في الشيء إن توقف وجوده على شيء آخر، فذلك الشيء الآخر هو شرط وجود ذلك المؤثر.

وإما أن يكون الموقوف على ذلك الشيء تأثير المؤثر لا وجوده.

قوله: «الثالث: الصفة كالاستثناء في العود إلى الكل».

أقول: من أقسام المخصص المتصل التخصيص بالصفة نحو: أكرم بني تميم الطوال، فقصر الطوال على بني تميم الذي هو لفظ عام على بعض مدلولاته.

وإذا تعقبت الصفة الجمل المتعاطفة[1]، أو المفردات، فالحكم كما في الاستثناء، فالمختار هناك مختار هنا.

---

(١) فمثال المتأخرة عن الجمل: أطعم أولادي، واكس إخوتي، وأقرض أعمامي المحتاجين.
ومثال المتقدمة على الجمل: أطعم محتاجي أولادي، واكس إخوتي، وأقرض أعمامي.
ومثال المتوسطة بين الجمل: أطعم أولادي المحتاجين، واكس إخوتي، وأقرض أعمامي. هذه ثلاث صور مع الجمل، وثلاث مع المفردات، وقد مثل لها الشارح.
راجع: اللمع: ص/٢٦، والمعتمد: ٢٣٩/١، والمحصول: ١/ق/١٠٥/٣، والإحكام للآمدي: ١٤١/٢، والعضد على المختصر: ١٣٢/٢، ١٤٦، ونهاية السول: ٤٤٢/٢، وفواتح الرحموت: ٣٤٤/١، وتيسير التحرير: ٣٨٢/١، ومختصر البعلي: ص/١٢١، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٦٢، وإرشاد الفحول: ص/١٥٣.

ولا فرق بين الصفة المتأخرة والمتقدمة، واختيار المصنف - من غير نقل في المسألة -: أن المتوسطة تعود إلى الأول.

مثال المتأخرة: وقفت على أولادي، وأولاد أولادي المحاويج منهم.

ومثال المتقدمة: وقفت على محاويج أولادي، وأولاد أولادي.

ومثال المتوسطة: وقفت على أولادي[(١)] / ق(٧٣/ب من ب) المحاويج، وأولاد أولادي.

وفي مختار المصنف نظر: لأن المتقدمة على الكل إذا عادت إلى الجميع، فالمتوسطة أولاً بلا خفاء.

قوله: «الرابع الغاية كالاستثناء في العود، والمرادُ غايةٌ تَقدَّمَها عمومٌ».

أقول: من أقسام المخصص المتصل: الغاية، ومعنى الغاية - لغة -: النهاية[(٢)]، ومن لوازمه انقطاع المغيا به نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فإن حكم المغيا به، وهو وجوب المقاتلة، انتهى بوجود الغاية التي هي إعطاء الجزية، فلزم من ذلك إخراج أهل الذمة من عموم المشركين.

---

(١) آخر الورقة (٧٣/ب من ب).

(٢) راجع: المصباح المنير: ٢/٤٥٧، ومختار الصحاح: ص/٤٨٨، والمراد بها هنا أن يجيء بعد اللفظ العام حرف من أحرف الغاية، كاللام، وإلى، وحتى.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٣، وتشنيف المسامع: ق(٦٧/أ)، وشرح الكوكب المنير: ٣/٣٤٩، وإرشاد الفحول: ص/١٥٤.

ثم كل واحد من الغاية، وما قيد بها، إما متحد، أو متعدد، والحكم فيها كما في الاستثناء، والمختار المختار، وهو العود إلى الجميع على الأصح.

قوله: «أما مثل ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥]». إشارة إلى فائدة أبداها والد المصنف - رحمه الله - وهي أن الغاية إنما تكون للتخصيص إذا كان العام شاملاً لما بعد الغاية لولا ذكر الغاية، كالمثال المذكور، فإن المشركين عام في أهل الذمة وغيرهم، فالغاية أخرجت أهل / ق(٧٣/أ من أ) الذمة.

وأما نحو: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾، فليس من هذا القبيل: لأن طلوع الفجر لم يتناوله أجزاء الليل ليخرج بالغاية، بل هو خارج ابتداء.

وإنما فائدة الغاية - في مثله - تأكيد العموم، أي: هي سلام في أجزائها كلها إلى طلوع الفجر لئلا يظن أن كونها سلاماً مخصوص ببعض أجزائها. وبعض الشراح[١] - لما لم يقف على مقصوده - اعترض عليه: بأن الليل ليس بعام، حتى تكون الغاية لتأكيد العموم.

ومنه قولك: قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر، أي: جميع أصابعه، فلو لم يذكر حرف الغاية لربما توهم [التجوز][٢]، فذكره لتوكيد معنى العموم.

قوله: «الخامس: بدل البعض».

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي»، وانظر تشنيف المسامع: ق(٦٧/أ).

(٢) في (ب): «التحرز» والمثبت من (أ) هو الصواب.

أقـــول: من التخصيص بالمتصل التخصيص بالبدل، ولا يعقل إلا في بدل البعض[١].

مـــثاله: جـــاءني القـــوم أكثرهم، ولم يتعرض له أكثر الأصوليين، وصـــوبهم والـــد المـــصنف. وشبهتهم - في ذلك، على ما ذكره بعض الـــشارحين -: أن المـــبدل لما كان في حكم السقوط، ومدار الحكم هو البدل، فلا معنى للتخصيص.

وأنا أقول: هذا كلام في غاية السقوط، لأنه جارٍ في الاستثناء أيضاً، ألا ترى أنك إذا قلت: جاءني القوم إلا زيداً، لم تسند الفعل إلى القوم، إلا بعد إخراج زيد منهم، وإلا كان تناقضاً، فإخراج زيد في صورة الاستثناء، قبل الحكم، مثل إخراج العاجز في قولك: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. بل الصواب: أن ترك الجمهور ذكر البدل، إنما هو للعلم به من الاستثناء لتقاربهما في المعنى[٢]، والله أعلم.

---

(١) هـــذا هو الخامس والأخير من المخصصات المتصلة، وقد تقدم أن الذي انفرد بذكره ابـــن الحاجـــب، ثم نقله عنه من تبعه في ذلك، وقد نقل عن الصفي الهندي، ووالد المصنف، وغيرهما الإنكار على ابن الحاجب.

راجـــع: المختصر مع شرح العضد: ٢/١٣٢، وفواتح الرحموت: ١/٣٤٤، وتيسير التحريـــر: ١/٢٨٢، وتشنيف المسامع: ق(٦٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٤، وهمع الهوامع: ص/٢٠٠، وإرشاد الفحول: ص/١٥٤.

(٢) ولهـــذا قـــال ابن اللحام: «قال أبو العباس: عطف البيان، والتوكيد، والبدل ونحو ذلك من الأسماء المخصصة ينبغي أن تكون بمنـــزلة الاستثناء» القواعد والفوائد الأصولية ص/٢٦٢.

قوله: «القسم الثاني: المنفصل، يجوز التخصيص بالحس، والعقل».

أقول: لما فرغ من أقسام المتصل شرع في المنفصل[١] وحصره في الحس[٢]، والعقل، وهو غير منحصر للاتفاق على جواز التخصيص بالأدلة السمعية.

وأشار إليه المصنف - أيضاً - بقوله: والأصح جواز تخصيص الكتاب به، وبالسنة.

وزاد بعضهم[٣] العادة، والزيادة، والنقصان، كما إذا حلف أنه لا يأكل الرأس، فلو أكل رأس العصفور لا يحنث/ ق(٧٤/أ من ب) لأنه لم يتعارف بيعه بين الناس وحده.

وكذا لو حلف لا يأكل الفاكهة، لا يحنث بأكل العنب والرمان، كما روي عن أبي حنيفة لقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخۡلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨][٤] عطفهما على الفاكهة لزيادة فيهما على التفكه.

---

(١) المنفصل: هو ما يستقل بنفسه بأن لم يكن مرتبطاً بكلام آخر.

راجع: نهاية السول: ٢/٤٥٠، وفواتح الرحموت: ١/٣١٦، ومختصر البعلي: ص/١١٧.

(٢) الحس: هو الدليل المأخوذ من الرؤية البصرية، أو السمع، أو اللمس، أو الذوق، أو الشم، من إطلاق أحد الحواس وإرادة الكل.

راجع: الإحكام لابن حزم: ١/٣٤٢، والمستصفى: ٢/٩٩، والمحصول: ١/ق/٣/١١٥، والإحكام للآمدي: ٢/١٤٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢١٥، ومختصر الطوفي: ص/١٠٧، والمحلي مع العطار: ٢/٦٠، وهمع الهوامع: ص/٢٠٠، ومباحث الكتاب والسنة: ص/٢١٣.

(٣) هو العلامة التفتازاني في التلويح على التوضيح: ١/٤٥.

(٤) وهذا مثال للزيادة، والذي سبقه للعادة، وقد صرح بأن المثال الأخير للنقصان.

وإذا قال: كل مملوك لي فهو حر، لا يعتق المكاتب لنقصان الرق فيه.

هذا، وكون العقل مخصصاً نسب خلافه إلى الشافعي[١].

وزعم المصنف: أن الخلف لفظي[٢]: لأن قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٣]، لا يشك عاقل في أن ذاته المقدسة خارجة عن عموم الشيء، فكيف يخفى بطلان خلافه على مثل ذلك الحبر المحقق رضي الله عنه، والجواب الذي ذكره المصنف في غاية الحسن.

---

(١) يرى الإمام الشافعي أن ذلك من باب العام الذي أريد به الخصوص راجع: الرسالة ص/٥٣-٥٤. وقد منعت طائفة التخصيص بالعقل كذلك لأن المخصص يتأخر، ولأنه يلزم منه جواز النسخ بالعقل، ولأنه يؤدي إلى التعارض مع الشرع.

وقد رد الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب على هذه الحجج التي احتج بها من منع التخصيص بالعقل.

راجع: المستصفى: ٢/١٠٠، والإحكام للآمدي: ٢/١٤٣-١٤٥، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢/١٤٧.

(٢) وهذا ما قاله إمام الحرمين، والغزالي، والفخر الرازي، وغيرهم.

راجع: البرهان: ١/٤٠٨-٤٠٩، والمستصفى: ٢/١٠٠، والمحصول: ١/ق/٣/١١١، والعدة: ٢/٥٤٧، واللمع: ص/١٨، والمسودة: ص/١١٨، وفواتح الرحموت: ١/٣٠١، وتيسير التحرير: ١/٢٧٣.

(٣) الآية ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

ثم المـــراد بكون الحس مخصصاً أن له مدخلاً فيه: لا أن التخصيص فعله، بل الحاكم به هو العقل[١].

وبمـــا ذكرنا تنحل شبهة أوردها الإمام في أول «البرهان»، أوردها علـــى الـــشيخ أبي الحسن الأشعري حيث حكم بأن التخصيص بالحس، أقـــوى منه بالعقل[٢]، استشكله بعض[٣] الأصحاب: بأن العقل أقوى من الحس لتطرق الآفات الكثيرة على الحس دون العقل، وخفي عليه مقصود الـــشيخ، وهو أن الحس إذا اجتمع مع العقل، كان الحكم أجلى وأوضح من انفراد العقل بلا ريب [٤].

---

(١) ولهذا اقتصر جماعة – منهم الآمدي، وابن الحاجب – على العقل، و لم يذكروا الحس.
راجـــع: الإحكام للآمدي: ١٤٣/٢، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ١٤٧/٢، وحاشية العطار على المحلي: ٦٠/٢.

(٢) قـــال إمام الحرمين: «ومما خاض فيه الخائضون: أنا قدمنا ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل، وهو اختيار شيخنا أبي الحسن الأشعري رحمة الله عليه».
البرهان: ١٣٥/١، وانظر: التلخيص له: ورقة (٨٠/أ).

(٣) هو أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي.
راجع: البرهان: ١٣٥/١، وحاشية العطار على المحلي: ٦٠/٢.

(٤) وقـــد مثلـــوا للتخصيص بالحس بنحـــو قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقـــاف: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧]، وقوله تعـــالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، وقوله: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢]. لأن المشاهد أن هناك أشيـــاء كانت موجودة حين =

وبعض[1] الشراح[2]/ ق(٧٣/ب من أ) أورد هذا النقل عن الأصحاب، ولكن لم يحم حول الجواب.

قوله: «والأصح جواز تخصيص الكتاب به».

أقول: منطوق عبارته يشتمل على أربع مسائل: الأولى: تخصيص الكتاب بالكتاب، الثانية: تخصيص السنة بالسنة، الثالثة: تخصيص الكتاب بالسنة، الرابعة: عكس الثالثة.

لنا - في المسألة الأولى على المختار، وهو الجواز[3] -: قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإنه عام في الحامل، وغيرها، وقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ﴾ [الطلاق: ٤] مخصص له.

= هبوب الريح لم تدمرها، ولم تجعلها كالرميم، كالجبال، ونحوها، ونعلم أن ما في المشرق، والمغرب لم تجب إلى مكة ثمراته، وأن أشياء كثيرة لم تؤت منها بلقيس، غير أن الإمام الزركشي ذكر أن البعض لا يعتبر هذه الأمثلة من العام المخصوص بالحس، بل من العام الذي أريد به الخصوص.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٦٧/ب)، ونزهة الخاطر: ٢/١٦٠، وإرشاد الفحول: ص/١٥٧.

(١) هو الزركشي في تشنيف المسامع: ق(٦٧/ب).

(٢) آخر الورقة (٧٣/ب من أ).

(٣) يعني تخصيص الكتاب بالكتاب، وهذا هو رأي جمهور الأصوليين لكنهم اختلفوا في شروطه: بالتقديم، أو التأخير، أو الاقتران، أو الاستقلال، أو الاتصال، أو التراخي، كما سيأتي ذلك في الشرح. =

وقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] مخصص لقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١].

ومنع الجواز طائفة مطلقاً[١].

وفصَّله أبو حنيفة، والقاضي، وإمام الحرمين قالوا: لا يخلو إما أن يكون التأريخ معلوماً، أو لا، فإن كان معلوماً، وكان الخاص متأخراً عن العام كان تخصيصاً، وإن تقدم الخاص، كان العام ناسخاً له[٢].

وإن كان التأريخ مجهولاً تساقطا، فإن اعتضد الخاص بدليل ترجح، وإلا فالحكم للعام.

لنا - على المختار -: ما تقدم من الآيات المذكورة.

= راجع: المعتمد: ١/٢٥٤، واللمع: ص/١٨، والمحصول: ١/ق/٣/١١٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٠٢، ومختصر ابن الحاجب:٢/١٤٧، نهاية السول: ٢/٤٥٦، وفواتح الرحموت: ١/٣٤٥، وشرح الورقات: ص/١١٤، وإرشاد الفحول: ص/١٥٧.

(١) ونسب إلى بعض الظاهرية، متمسكين بأن التخصيص بيان للمراد باللفظ، فلا يكون إلا بالسنة لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وحملوا الأمثلة التي سبقت على جواز تخصيصها بالسنة، راجع: الإحكام للآمدي: ٢/١٤٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٦، وتشنيف المسامع: ق(٦٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٠١.

(٢) راجع: فواتح الرحموت: ١/٣٤٦، تيسير التحرير:١/٢٧٧، ومختصر ابن الحاجب: مع العضد: ٢/١٤٧-١٤٨، وإرشاد الفحول: ص/١٥٧.

وأيضاً: لو كان العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم، لبطل القاطع بالمحتمل: لأن الخاص قطعي في مدلوله، والعام يحتمل الخصوص، فليس بقطعي في مدلوله، وبطلان القاطع بالمحتمل بديهي البطلان كذا ذكره بعض المحققين [(١)].

وفيه نظر: لأن العام عند أبي حنيفة قطعي في مدلوله كالخاص، ومطلق احتمال العام للخصوص لا يقدح في قطعية مدلوله ما لم يستند ذلك إلى دليل.

فقوله: وبطلان القاطع بالمحتمل بديهي البطلان، إنما يتم على أصل الشافعي لا على أصل أبي حنيفة، إلا أن يتبين بطلان ذلك الأصل، وهو مشكل جداً.

ولنا - أيضاً -: أن الحمل على التخصيص أولى من النسخ: لأنه أكثر وأغلب، والإلحاق بالأغلب، أولى وأغلب.

وأيضاً: التخصيص دفع، والنسخ رفع، والدفع أهون من الرفع.

قالوا: لو قال[(٢)] /ق(٧٤/ب من ب): اقتل زيداً، ثم قال: لا تقتل المشركين، وكان زيد مشركاً لا يجوز قتله اتفاقاً.

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «المولى عضد الملة والدين»، وانظر شرحه على المختصر: ١٤٨/٢.

(٢) آخر الورقة (٧٤/ب من ب).

قلنا: ذلك لنصوصية زيد في الإثبات، فلا يمكن تخصيصه، بخلاف ما إذا [قال][(١)]: لا تقتل أهل الذمة، ثم قال: اقتل المشركين، فإنه لا يدل على جواز قتل أهل الذمة.

قالـــوا: عن ابن عباس: «كنا نأخذ بالأحدث، فالأحدث»[(٢)]، فإذا كان العام متأخراً يؤخذ به، فيدل على نسخ الخاص.

قلنا: محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعاً بين الأدلة.

وأما تخصيص السنة بالسنة، فجائز خلافاً لشرذمة[(٣)].

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان، فـــصام حـــتى بلغ الكديد، ثم أفطر قال: وكان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث، فالأحدث من أمره». أخرجه مالك، ومسلم والدارمي بهذه الزيادة الـــتي ذكرها الشارح، وأخرجه البخاري، وأبو داود، وعبد الرزاق بدون هذه الزيادة.

راجـــع: صحيح البخاري: ٣/٤١-٤٢، وصحيح مسلم: ٣/١٤٠-١٤١، والموطأ: ص/١٩٦، وسنن أبي داود: ١/٥٦٠، وسنن الدارمي: ٢/٩، والمصنف لعبد الرزاق: ٤/٢٦٩، وشرح النووي على مسلم: ٧/٢٢٩.

(٣) المخالـــف هـــو داود الظاهري، وطائفة: لأن السنة بيان للقرآنِ، ولا يجوز أن يفتقر البيان إلى بيان.

راجع: اللمع: ص/١٨، والمعتمد: ١/٢٥٥، والمستصفى: ٢/١٤١، والمحصول: ١/ق/٣/١٢٠، والإحكـــام للآمـــدي: ٢/١٤٨، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٤٨، وفواتح الرحموت: ١/٣٤٩.

لنا - على المختار - وقوعه: لأن قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق[1] صدقة»[2]، مخصص لقوله: «فيما سقت السماء العشر»[3].

---

(١) الأوسق: جمع وسق، والوسق ستون صاعاً، والصاع أربعة أمداد، والمد رطل وثلث بغدادي، فالأوسق الخمسة ألف وست مئة رطل بغدادي، والرطل البغدادي يساوي ٤٠٨ غرامات، فالأوسق الخمسة تساوي = (٦٥٢ر٨) كيلو غراماً.
راجع: الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان: ص/٥٠٦، وفيض القدير: ٣٧٦/٥.

(٢) هذا طرف من حديث رواه البخاري، ومسلم، ومالك، والشافعي، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً.
راجع: صحيح البخاري: ١٤١/٢، وصحيح مسلم: ٦٧/٣، والموطأ: ص/١٦٧، والأم: ٢٥/٢، والمسند: ٩٢/٢، ٦/٣، وسنن أبي داود: ٣٥٧/١، وتحفة الأحوذي: ٢٦١/٣-٢٦٢، وسنن النسائي: ١٨/٥، ٣٩، وسنن ابن ماجه: ١٤٧/١، وسنن الدارمي: ٣٨٤/١، وفيض القدير: ٤٦٠/٤.

(٣) هذا جزء من حديث رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي، والدارقطني، وابن خزيمة، والحاكم، والبيهقي وغيرهم.
راجع: صحيح البخاري: ١٤٨/٢، وصحيح مسلم: ٦٧/٣، والمسند: ١٤٥/١، ٢٣٣/٥، وسنن أبي داود: ٣٧٠/١، وتحفة الأحوذي: ٢٩١/٣، وسنن النسائي: ٤١/٥، وسنن ابن ماجه: ٥٥٦/١، وسنن الدارمي: ٣٩٣/١، وسنن الدارقطني: ٩٧/٢، وصحيح ابن خزيمة: ٣٧/٤، والمستدرك: ٤٠١/١، والسنن الكبرى: ١٣١/٤.

وكـــذلك يجوز تخصيص السنة بالكتاب لقوله تعالى: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، والسنة شيء، فيجوز أن يكون الكتاب بياناً له[1].

وأيضاً: الخاص من الكتاب قطعي، والعام من السنة محتمل، فلو لم يجز تخصيصه به بطل القطعي بالمحتمل.

قالوا: قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فيكون هو المبين بالسنة القرآن، فلا يكون القرآن مبيناً لكلامه.

الجواب: الكل بلسانه، فتارة تبين السنة بالقرآن، وتارة بالعكس[2].

---

(١) وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء، والمتكلمين، والمخالف في هذا هم بعض الشافعية، وبعض الحنابلة.

راجع: التبصرة: ص/١٣٦، والعدة: ٥٦٩/٢، والمحصول: ١/ق/١٢٣/٣، والمسودة: ص/١٢٢، والإحكـــام للآمدي: ١٤٩/٢، ومختصر ابن الحاجب: ١٤٩/٢، وفواتح الـــرحموت: ٣٤٩/١، ومختـــصر الطـــوفي: ص/١٠٨، ومختصر البعلي: ص/١٢٣، ومباحث الكتاب والسنة: ص/٢١٧.

(٢) وقد مثلوا لتخصيص السنة بالكتاب بقوله ﷺ: «ما أُبين من حي، فهو ميت»، رواه أحمـــد، وأبو داود، والترمذي وابن ماجه والدارمي، وقد خص الحديث بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ [النحل: ٨٠]. ووجه الدلالة أن ما في الحديث من صيغ العموم تشمل كل ما انفصل عن الحيوان، وتجعله كالميت في عدم الاستعمال بما في ذلك الأصواف، والأوبار، والأشعار،فجاءت الآية الكريمة، فأخرجت من ذلك العموم ما ذكر فيها، وعليه فالأصواف، والأوبار، والأشعار يجوز استعمالها.

راجع: المسند: ٢١٨/٥، وسنن أبي داود: ١٠٠/٢، وتحفة الأحوذي: ٥٥/٥، وسنن ابن ماجه: ٢٩٢/٢، وسنن الدارمي: ٩٣/٢، ونيل الأوطار: ١٥١/٨. =

وأما الكتاب، فتخصيصه بالخبر المتواتر متفق عليه[1]، وبالآحاد فيه خلاف.

= ومن أمثلته - أيضاً - قوله عليه الصلاة والسلام: «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مئة، ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مئة، والرجم» فإن هذا يشمل الحر، والعبد.

رواه مسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه مرفوعاً، فخص العبد بقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥].

راجع: صحيح مسلم: ١١٥/٥، والمسند: ٤٧٦/٣، ٣١٣/٥، وسنن أبي داود: ٤٥٥/٢، وتحفة الأحوذي: ٧٠٥/٤، وسنن ابن ماجه: ١١٤/٢، وسنن الدارمي: ١٨١/٢، ونيل الأوطار: ٩١/٧.

وانظر: الدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق(١٦٧/أ - ب) وحاشية البناني: ٢٧/٢، وحاشية العطار: ٦٢/٢.

(١) وقد نقل عن الصفي الهندي أنه حكى الإجماع عليه، وقال الآمدي: لا أعرف عليه خلافاً، وتخصيص الكتاب بالمتواتر من قوله، أو فعله ﷺ قد ثبت، ومثلوا للقول بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، فلفظ الأولاد يشمل في استحقاق الإرث - على النحو المذكور- الكافر، والقاتل لمورثه، وغيرهما، فجاءت السنة المتواترة، فخصصت هذا العموم بإخراج الكافر، والقاتل، بقوله ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم» رواه البخاري، ومسلم ومالك، وأصحاب السنن، وغيرهم.

وكقوله ﷺ: «القاتل لا يرث» رواه مالك، وأحمد، وأصحاب السنن، والبيهقي، والحديث روي من طرق متعددة، بألفاظ مختلفة، ولكن في سنده انقطاع، وضعف، كما ذكر ذلك الحفاظ، وقد استُدِلَّ به في كتب الأصول على أنه متواتر، وليس =

والحق: جوازه / ق(٧٤/أ من أ)، وإليه ذهب الأئمة الأربعة.

وقيل: لا يجوز مطلقاً، ونسب إلى بعض المتكلمين.

وقيل: إن خص بقاطع جاز، وإلا فلا، وحكي هذا عن ابن أبان، واختار عكسه المصنف.

وقيل: إن خص بمنفصل جاز، وإلا فلا، وإليه ذهب الكرخي.

= كذلك، فإن طرقه لم تسلم من ضعف، وغيره، وإن كان يتقوى بمجموعها لكنه لا يبلغ إلى درجة التواتر سنداً، غير أن العمل عليه عند أهل العلم - أعني أن القاتل لا يرث بالإجماع - فيعتبر متواتراً حكماً.

راجع: صحيح البخاري: ١٩٤/٨، وصحيح مسلم: ٥٩/٥، والموطأ: ص/٣٢١، ٥٤٠، ومسند أحمد: ٤٩/١، وسنن أبي داود: ٤٩٦/٢، وتحفة الأحوذي: ٢٨٦/٦-٢٨٧، ٢٩٠-٢٩١، وسنن ابن ماجه: ١٦٤/٢، ١٦٦، وسنن الدارقطني: ٩٥/٤، وسنن البيهقي: ٢١٩/٦-٢٢١، نصب الراية: ٣٢٨/٤، وتلخيص الحبير: ٨٤/٣-٨٥، ونيل الأوطار: ٧٥/٦، وأقضية الرسول عليه الصلاة والسلام: ص/١٧٤.

وأما تخصيص الكتاب بفعله المتواتر، كتخصيص قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] بما تواتر عنه ﷺ من رجم المحصن في قصة ماعز، وغيره، غير أنه قد نقل فيه خلاف حيث ذهب البعض إلى أن فعله المتواتر لا يخصص الكتاب.

راجع: الرسالة: ص/١٧١-١٧٢، وشفاء الغليل: ص/٤٦، والمحصول: ١/ق/١٢٠/٣، والإحكام للآمدي: ١٤٩/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٠٦، ٢٠٧، وتشنيف المسامع: ق(٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٧/٢، والدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق(٦٧/أ - ب) وهمع الهوامع: ص/٢٠١-٢٠٢.

وتوقف القاضي: بمعنى هل يجوز، أم لا[1].

لنا - على المختار - قوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على خالتها، ولا على عمتها»[2]، مخصص لقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، فإن «ما» يتناول ما وراء المذكورة، ومنها العمة، والخالة.

وقوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»[3]، مخصص لـ ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾.

قالوا: إنما خص بالإجماع من الصحابة.

---

(١) راجع: أصول السرخسي: ١/١٤٢، والبرهان: ١/٤٢٦، والعدة: ٢/٥٥٠، واللمع: ص/١٨، والتبصرة: ص/١٣٢، والمستصفى: ٢/١١٤، والمنخول: ص/١٧٤، والمسودة: ص/١١٩، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٤٩، ونهاية السول: ٢/٤٥٩، ومختصر الطوفي: ص/١٠٧، وإرشاد الفحول: ص/١٥٨.

(٢) هذا الحديث رواه البخاري، ومسلم، ومالك، وأحمد، وأصحاب السنن الأربع، والدارمي، وابن حبان عن أبي هريرة، وجابر رضي الله عنهما، مرفوعاً.
راجع: صحيح البخاري: ٧/١٥، وصحيح مسلم: ٤/١٣٥، والموطأ: ص/٣٢٩، والمسند: ٢/١٧٩، ١٨٩، وسنن أبي داود: ١/٤٧٦، وتحفة الأحوذي: ٤/٢٧٢، وسنن النسائي: ٦/٩٦، ٩٨، وسنن ابن ماجه: ١/٥٩٥، وسنن الدارمي: ٢/١٣٦، وموارد الظمآن: ص/٢١٠.

(٣) روى البخاري، ومسلم: أن فاطمة رضي الله عنها أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه بالمدينة، وفدك، وما بقي من خمس خيبر، فقال أبو بكر: إن رسول الله ﷺ قال: «لا نورث ما تركناه صدقة».
راجع: صحيح البخاري: ٥/١٧٧، وصحيح مسلم: ٥/١٥٣.

قلـــنا: فهمـــوا مـــن الخبر التخصيص، فأجمعوا على ذلك، فالدليل عندهم هو الخبر.

قالوا: الكتاب قطعي، وخبر الواحد ظني، فلا يترك القطعي بالمحتمل كما سبق.

قلـــنا: عام الكتاب قطعي المتن، ظني الدلالة، والخبر الخاص بالعكس، فـــوجب الجمع لقوة كل منهما من وجه، وهذا هو الذي أوجب التوقف عند القاضي.

والثالث من المذاهب: وهو أنه يجوز إذا خص بقاطع، فلأن القاطع إذا وقع مخصصاً تضعف دلالته لتطرق الشبهة إليه.

ومـــا اختاره المصنف من عكس ذلك[1] - مع كونه مخالفاً لإطباق العلماء - غير معقول: لأن المصنف قائل بأنه إذا لم يخصص العام لا بظني، ولا قطعـــي يجـــوز تخصيصه بالآحاد، فالتخصيص بالقطعي لا شك يفيد ضعفاً في العام، فكان جواز التخصيص بعده من باب الأولى.

وشـــبهة الكرخـــي في الفرق بين المتصل والمنفصل: زيادة القوة في المنفصل، ولزيادة قوة المنفصل كان المخصص به مجازاً في الباقي، ومراتب التجوز سواء، فلا يبقى العام قطعياً.

---

(١) يعـــني المنع إن خص قبل ذلك بقطعي، وإلا فيجوز: لأن المخرج بالقطعي لما لم تصح إرادته كان كأن العام لم يتناوله، فيلحق بما لم يخص، وهذا القول لم يسبق إليه المصنف.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٨، وهمع الهوامع: ص/٢٠٢، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٦٧/ب).

والجواب: ما تقدم من كون الخاص قطعي الدلالة، وإن كان العام قطعي المتن.

قوله: «وبالقياس خلافاً للإمام مطلقاً» إلى آخره.

أقـــول: ذهبت الأئمة الأربعة إلى جواز تخصيص الكتاب، والسنة، بأقسامه[١] / ق(٧٥/أ من ب) بالقياس.

وذهب القاضي، والإمام[٢] إلى التوقف.

وابن سريج: إن كان القياس جلياً جاز، وإلا فلا[٣]، ونسب هذا إلى الجبائي، والنقل عنه عدم الجواز مطلقاً.

---

(١) قطعياً كان أو ظنياً، وهو مذهب الأشعري، والأكثر، وبه قال أبو هاشم أخيراً، وأبو الحسين البصري من المعتزلة، ونقله الغزالي عن مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، ونقله ابن الحاجب عنهم، وعن أحمد.
راجع: التبصرة: ص/١٣٧، واللمع: ص/٢٠، والعدة: ٢/٥٥٩، وأصول السرخسي: ١/١٤١، والإحكـــام للآمدي: ٢/١٥٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٠٣، والمسودة: ص/١١٩، ونهايـــة الـــسول: ٢/٤٦٣، ومختصر البعلي: ص/١٢٤، وتخريج الفروع للزنجاني: ص/١٧٥، ونزهة الخاطر: ٢/١٦٩، وإرشاد الفحول: ص/١٥٩، ومباحث الكتاب والسنة: ص/٢٢٣.

(٢) المراد به إمام الحرمين الجويني، واختاره الغزالي في المنخول.
راجع: البرهان: ١/٤٢٨، والمنخول: ص/١٥٩.

(٣) واختاره الإصطخري من الشافعية، والطوفي من الحنابلة، وغيرهما.
راجع: الإحكام للآمدي: ٢/١٦٠، ومختصر الطوفي: ص/١٠٩، وتشنيف المسامع: ق(٦٨/أ)، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٦٨/أ)، وشرح الكوكب المنير: ٣/٣٧٨.

وقيل: إن كان الأصل في القياس المخصص مخرجاً من ذلك العموم بنص جاز، وإلا فلا.

الكرخـــي - على مذهبه في تخصيص الآحاد للقطعي -: إن خص بمنفصل جاز، وإلا فلا.

الإمام الرازي: منع مطلقاً - في المعالم - وجوزه في المحصول[1]، قال - بعـــد ذكر الخلاف -: «لنا: أن القياس، والعموم دليلان متعارضان، والقياس خاص، فوجب تقديمه»[2].

وهنا مذهب آخر، وهو أنه: إن خص العام قبل القياس بنص جاز، وإلا فلا، ونسب إلى ابن أبان[3].

واخـــتار الغـــزالي أرجح الظنين، وقال: «العام ظني الدلالة، وكذا القياس، فالمجتهد يعتبر أقوى الظنين»[4].

وقال الشيخ ابن الحاجب: «إن ثبت علية العلة في القياس بنص، أو إجمـــاع، أو كان الأصل مخصصاً للعام متصلاً كان أو منفصلاً، خص به، وإلا، فالاعتبار بالقرائن»[5]. كما ذكره الإمام الغزالي.

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/٣/١٤٨.

(٢) نفس المرجع: ١/ق/٣/١٥٢.

(٣) وقد ذكر السرخسي أن أكثر الحنفية يقولون: تخصيص العام لا يجوز بالقياس وخبر الواحد إلا إذا ثبت تخصيصه أولاً، وابتداء. راجع: أصول السرخسي: ١/١٤٢.

(٤) راجع: المستصفى: ٢/١٢٢، ١٣٢.

(٥) راجع: المختصر وعليه العضد: ٢/١٥٣. =

لنا - على مختار الجمهور -: ما تقدم من أن العام دليل، والقياس دليل، فإذا خص به كان إعمالاً للدليلين، وإعمالهما أولى من إهمال أحدهما.

وأيـــضاً: العام يحتمل المجاز، والخصوص، بخلاف القياس، فكان[1] / ق(٧٤/ب من أ) أولى.

المانع [مطلقاً: القياس فرع، فلا يقدم على النص الذي هو أصله.

قلنا: كذلك لا يقدم على النص المقيس عليه، وغيره ليس][2] بأصل له.

قالوا: مقدماته أكثر، فكان أضعف، فلا يقدم على الأقوى.

قلـــنا: قـــد يكـــون العكس كما في الخبر المروي من كثرة الرواة، وشرائطها، ولو سلم غلبة أحد الظنين، لكن إعمال الدليلين أولى.

ويرد عليهم تجويز تخصيص الكتاب بالسنة لكثرة المقدمات في السنة دون الكتاب.

= وقـــد مـــنع قـــوم التخـــصيص بالقياس في القرآن خاصة، وعُزي إلى الحنفية: لأن التخـــصيص - عندهم - نسخ، ولا ينسخ القرآن بالقياس، ولو كان جلياً وبه قال بعـــض الحنابلة، واختاره البزدوي، والسرخسي، وابن الهمام، وصدر الشريعة، ونقله السرخسي عن أكثر مشايخ الحنفية.

راجع: أصول السرخسي: ١٤١/١، وكشف الأسرار: ٢٩٤/١، وفواتح الرحموت: ٣٥٨/١، وتيسير التحرير: ١ /٣٢٢، والمنخول: ص/١٧٥، والمسودة: ص/١١٩، والبرهان: ٤٢٨/١، ومختصر الطوفي: ص/١٠٩، ومختصر البعلي: ص/١٢٤.

(١) آخر الورقة (٧٤/ب من أ).

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

الجبائي: دل حديث معاذ على تأخير القياس عن الكتاب، والسنة، فلا يجوز تخصيصهما به.

قلنا: يرد عليك السنة مع الكتاب إذ يجوز تخصيص الكتاب به عندك، مع تأخرها عنه في خبر معاذ، مع أن خبر معاذ إنما يدل على عدم جواز إبطال النص به، وقد علمت: أن في التخصيص إعمال الدليلين، فلا يرد علينا القائل: بالجلي[1] دون الخفي لقوة الجلي، وظهوره دون الخفي.

الجواب: ما تقدم من إعمال الدليلين، وكونهما متساويين في الحجة.

ومن قال: بأن أصل القياس إن لم يكن مخرجاً من ذلك العام بنص لم يجز، وإلا جاز، فلأن الأصل المخرج من ذلك العام بنص إذا بني عليه قياس يقوى على معارضة العام: لكونه أصله مخرجاً عنه بدليل.

الجواب: ما تقدم مراراً من عدم الفرق، وأولوية إعمال الدليلين.

الكرخي: على أصله من أن العام إن خص بمنفصل جاز تخصيصه بالقياس كما سبق في خبر الآحاد، والجواب: هو الجواب.

---

(١) واختلفوا في تفسير الجلي، والخفي، فقيل: الجلي قياس العلة، والخفي قياس الشبه، أو الجلي: ما يظهر فيه المعنى نحو: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان».

راجع: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/١٥، وقيل: الجلي: ما تبادرت علته إلى الفهم عند سماع الحكم كتعظيم الأبوين عند سماع النهي عن قول التأفيف لهما، وقيل غير ذلك.

راجع: المحصول: ١/ق/٣/١٥٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٠٣.

الواقفية كالقاضي، وإمام الحرمين قالوا: أدلة تقديم كل منهما تعارضت، وجب التوقف. وقد علمت الجواب[١]، والله أعلم بالصواب.

قوله: «وبالفحوى».

أقول: المفهوم بالفحوى – أي: مفهوم الموافقة كتحريم الضرب المفهوم من تحريم التأفيف للأبوين – يجوز تخصيص العام به[٢]، وهذا ينبغي أن لا يخالف فيه عاقل: لأنه أولى من المنطوق، أو مساو له.

وكذا مفهوم المخالفة، كما في قوله: «في الغنم السائمة زكاة»، فإنه يخرج المعلوفة الداخلة في قوله: «في الغنم زكاة»[٣]، وإنما قيل: بالأرجح

---

(١) يعني لإمكان إعمال الدليلين معاً، فلا تعارض كما تقدم ذلك في الشرح.

(٢) فمثلاً قوله ﷺ: «ليُّ الواجد يحل عرضه، وعقوبته» يعنى شكايته إلى ولي الأمر، وحبسه، وهذا عام لكل من مطل وهو قادر على التسديد، غير أن الوالدين خص من هذا العموم بمفهوم قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فمفهومه أنه لا يؤذيهما بحبس، ولا بغيره، وبناء على ذلك، فلا يحبس الوالد بدين ولده، بل وليس له مطالبته على الصحيح عند أكثر العلماء، ويصلح هذا مثالاً لتخصيص السنة بالكتاب.

راجع: العدة: ٢/٥٧٨، والبرهان: ١/٤٤٩، واللمع: ص/٢٥، والمستصفى: ٢/١٠٥، والمنخول: ص/٢٠٨، ٢١٥، والمحصول: ١/ق/٣/١٣، والإحكام للآمدي: ٢/١٥٣، والعضد على المختصر: ٢/١٥٠، فواتح الرحموت: ١/٣٥٣، وتيسير التحرير: ١/٣١٦، ومختصر الطوفي: ص/١٠٩، ومختصرالبعلي ص/١٢٣، وإرشاد الفحول: ص/١٦٠.

(٣) عن أبي ذر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «في الإبل صدقتها، وفي الغنم صدقتها، وفي البقر صدقتها، وفي البر صدقته».

رواه: أحمد، والبيهقي، والحاكم، وقال: على شرط الشيخين، وأقره الذهبي، والحديث في سنده كلام للحافظ. =

لأنـــه روي عن الشافعي المنع فيه لأنه أضعف من المنطوق[١]، والصحيح عنه جوازه: لأن مثل هذا الضعف لا يقدح في جواز التخصيص، ألا ترى أن خبر الواحد يخصص القطعي[٢]/ ق(٧٥/ب من ب).

قوله: ((وبفعله)).

أقـــول: إذا ورد في الكـــتاب، أو في السنة لفظ حكمه عام لجميع المكلفين، وفعل ﷺ بعض أفراد ذلك العام المنهي عنه، مثلاً لو قال: صوم الوصـــال حرام[٣] على كل مسلم، ثم صام هو، لا يخلو إما أن يكون فعله

= راجع: المسند: ١٧٩/٥، والمستدرك: ٣٨٨/١، والسنن الكبرى: ١٤٦/٤، وتلخيص الحبير: ١٧٩/٢، وفيض القدير: ٤٤٥/٤.

(١) المخالـــف فـــيه الحنفية مطلقاً، وبعض الشافعية في بعض أقسامه، غير أن متأخري الأحناف حصروا عدم الاحتجاج به في كلام الشارع فقط.

وأمـــا في المصنفات الفقهية، وفي كلام الناس في عقودهم، وشروطهم، وسائر عباراتهم، فقد قالوا به نزولاً على حكم العرف، والعادة، إذ جرت عادتهم أنهم لا يقيدون كلامهم بقيد من هذه القيود إلا لفائدة.

راجـــع: شـــرح المنار لابن مَلَك: ص/٥٤٧، وكشف الأسرار: ٢٥٢/٢، والتقرير والتحـــبير: ١٧٧/١، وتيـــسير التحريـــر: ٣١٦/١، وفواتح الرحموت: ٣٥٣/١، والإحكام للآمدي: ١٥٣/٢، وإرشاد الفحول: ص/١٧٩.

(٢) آخر الورقة (٧٥/ب من ب).

(٣) عـــن ابن عمر رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ نهى عن الوصال قالوا: إنك تواصل، قال: إني لست كهيئتكم، إني أطعم وأسقى». =

من خواصه، أو مما يجب الاقتداء به فيه، فإن كان الأول فهو تخصيص له فقـــط، وإن كان الثاني: لا يخلو إما أن يكون ذلك بدليل خاص في ذلك الفعـــل، فهـــو نسخ، وإن كان بدليل عام، فالمختار أن ذلك الدليل العام يكون مخصصاً بالعام المتقدم ذكره، فيجب على الأمة موجب ذلك القول، ولا يلزمهم الاقتداء به في الفعل.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨] دل علـــى وجوب الاتباع في كل الأفعال، والنهي عن الوصال دل على حرمة هذا الفعل المخصوص، فعلم أن وجوب الاتباع عام، مخصص، فيكون إعمالاً للدليلين، إذ لو بقي عمومه لبطل العمل بالأول / ق(٧٥/أ من أ) بالكلية، إذ الوصال مباح له، فلو أبيح لنا - أيضاً - لبطل العام الأول بالكلية[1].

= راجـــع: صحيح مسلم: ١٣٣/٣، غير أن لفظ الحديث يقتضي أن يكون من باب الخصوصية به لا من باب التخصيص، ولهذا ذكر الإمام الزركشي أن صورة المسألة - أعني التخصيص - أن يكون النبي ﷺ داخلاً تحت ذلك العموم كقوله: «لا صلاة بعد العصر»، ثم صح عنه الصلاة بعده، فتبين بهذا الفعل أنه مخصص من ذلك العموم. ولكـــن لو كان الحديث السابق أعني الناهي عن الوصال باللفظ الذي ذكره الشارح كان ينطبق على أنه تخصيص لأنه لفظ عام يدخل فيه المخاطب، فلا يكون خصوصية له. راجع: المستصفى: ١٠٧/٢، وتشنيف المسامع: ق(٦٨/ب).

(١) ذكـــر الآمـــدي أن مذهب الأكثرين على أن الفعل يكون بياناً خلافاً لطائفة شاذة، ويدل على ذلك العقل، والنقل.

راجع: التبصرة: ص/١٤٧، واللمع: ص/٢٠، والعدة: ٥٧٣/٢، والمعتمد: ٣٥٩/١-٣٦٢، والمستصفى: ١٠٦/٢، والمحصول: ١/ق/١٢٥/٣، والإحكام للآمدي: ١٧٨/٢، =

وقيل: يجب العمل به، وقيل: يجب التوقف، والجواب – عنهما –: قد تقدم مراراً من إعمال الدليلين.

قوله: «وتقريره في الأصح».

أقول: إذا عَلِم ﷺ بفعل صدر من مكلف، يخالف عموم ما دل عليه دليل شرعي، ولم ينكره، كان تقريره مخصصاً، ومخرجاً ذلك الفاعل إذ لا يمكن تقريره إلا على الصواب.

[ثم إن][1] تبين موافقة غيره له في علة مشتركة حمل عليه، إما قياساً، وإما بقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة».

وأما إذا لم تبين الموافقة، فلا يتعدى المذكور[2]، أما قياساً، فلاقتضائه الاشتراك في العلة، وأما قوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، فلتوقفه على عدم الفارق إجماعاً.

= وشرح تنقيح الفصول: ص/٢١٠، والمختصر: وعليه شرح العضد٢/١٥١، والمسودة: ص/١٢٥، وفواتح الرحموت: ١/٣٥٤، وإرشاد الفحول: ص/١٥٨، وتشنيف المسامع: ق(٦٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣١، مختصر البعلي: ص/١٢٣.

(١) سقط من (ب) وأثبت (إن) بهامشها.

(٢) واختاره ابن الحاجب، واختار المصنف في الإبهاج: التعميم إن ظهر المعنى ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص.

راجع: الإحكام للآمدي: ٢/١٥٥، ومختصر ابن الحاجب مع العضد: ٢/١٥١، والإبهاج: ٢/١٨٢.

وقول المصنف: «على الأصح»، إشارة إلى الخلاف، فإن طائفة ذهبت إلى أنه نسخ[1].

والجواب: أن التخصيص أولى، إما لأنه دفع، والنسخ رفع، والدفع أهون من الرفع، أو لأن التخصيص إعمال الدليلين، والنسخ يستلزم إبطال أحدهما.

قوله: «وأن عطف العام على الخاص» إلى آخره.

أقول: هذه مسائل: المختار فيها عدم التخصيص، منها: عطف العام على الخاص، مثل عطف ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾، على قوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ﴾ [الطلاق: ٤]، فإن المعطوف عليه خاص بالمطلقات، والمعطوف عام، إذ ذات الحمل - سواء كانت مطلقة، أو متوفى عنها زوجها - عدتها بالحمل إجماعاً[2].

---

(١) ذهبت الحنفية إلى أنه إن كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام، فهو تخصيص وإن لم يكن في المجلس، بل متأخراً عنه، فهو نسخ، وفصل الأسنوي بين تخصيصه بالتقرير بالنسبة للفاعل، وبين شموله للباقي، فالأول: تخصيص، والثاني: نسخ، وقال غيره: يكون الثاني تخصيصاً أيضاً، بالقياس على الفاعل.

راجع: المستصفى: ٢/١١٠، ونهاية السول: ٢/٤٧٢، وفواتح الرحموت: ١/٣٥٤، ومختصر البعلي: ص/١٢٣، ونزهة الخاطر: ٢/١٦٧، وتشنيف المسامع: ق/(٦٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٢، وسلم الوصول: ٢/٤٧٢.

(٢) يعني بوضع حملها، وهو في المطلقة متفق عليه، لكن في المتوفى عنها، وقع فيه خلاف، فمذهب الجمهور أنها لو وضعت بعد وفاته بلحظة تكون قد حلت لحديث سبيعة الأسلمية أنها وضعت بعد وفاة زوجها بليال، فقال لها النبي ﷺ: «قد حلت، فانكحي من شئت».

=

وكـــذا عكس هذه المسألة، أعني عطف الخاص على العام مثل قوله تعـــالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾، بعـــد قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإن المعطوف خاص بالرجعيات، والمعطوف عليه عام في جميع المطلقات[١].

والحق: أن إفراد هذه المسألة لا وجه له بعد ذكر مسألة القران، فإن حكمها علم هناك[٢].

= وذهب ابن عباس إلى أنها لو وضعت بعد وفاته بلحظة لا تحل، إلا بانقضاء الأشهر، واعتـــبره البعض ظاهراً لولا حديث سبيعة، إذ هو جلاء لكل غمة، وعلا على كل رأي وهمـــة، هكذا قال، ومراد ابن عباس أنها تعتد بأبعد الأجلين، وهو مروي عن عليّ رضي الله عنهما.

وذهب الحسن، وحماد بن أبي سليمان، والأوزاعي إلى أنها لا تحل إلا بعد الطهر من النفاس، رد بأن الحكمة من العدة: براءة الرحم، وبالنفاس يتحقق ذلك دون اشتراط الطهـــر، كما أن الآية أطلقت، ولم تشترط الطهارة أعني ﴿وَأُوْلَـٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

راجـــع: أحكام القرآن لابن العربي: ٢٠٨/١، وبداية المجتهد: ٩٦/٢، والمغني لابن قدامة: ٤٧٣/٧.

(١) راجع: اللمع: ص/٢٤، المستصفى: ٧٠/٢، والمعتمد: ٢٨٥/١، والمحصول: ١/ق/٣/٢٥٠، والإحكـــام للآمدي: ١٥٨/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٢٢، والمسودة: ص/١٤٠، ومختـــصر ابن الحاجب: ١٢٠/٢، ونهاية السول: ٤٨٦/٢، وفواتح الرحموت: ٢٩٨/١، وتيسير التحرير: ٢٦١/١، ومختصر البعلي: ص/١١٣، وإرشاد الفحول: ص/١٣٩.

(٢) يرى العبادي: أن للمصنف وجهاً وجيهاً في إفراد هذه المسألة بالذكر مسألة القران: لأن هـــناك عطف إحدى الجملتين على الأخرى، فذلك العطف هل يقتضي التسوية بينهما في غير الحكم المذكور من الأحكام المعلومة لإحداهما أو لا؟ أما هنا، فهـــو =

ومنها: عود الضمير إلى بعض أفراد العام لا يوجب تخصيص العام كعود ضمير ﴿بعولتهن﴾ إلى الرجعيات التي هي بعض أفراد المطلقات[1].

= عطف العام على الخاص، فهل يقتضي التسوية بينهما في صفة الحكم المذكور لهما، أو لا؟ وهناك فرق بين التسوية في صفة الحكم المذكور - كما هو هنا - وبين التسوية فيما لم يذكر من الأحكام - كما هو هناك - إذ الأول أهون من الثاني، ولكون الأول أهون من الثاني، فقد يتوهم الجواز هنا، فناسب ذكرها على انفراد.

قلت: لعل الشارح لا ينازع في هذا الفرق، وإنما مراده أن الخلاف الجاري هناك جار هنا، والمخالف هناك، هو المخالف هنا، فمن هذه الحيثية، له وجهة نظر، بدليل قوله: فإن حكمها علم هناك.

راجع: الآيات البينات: ٣/٦٣، وقد تقدمت المسألة بمراجعها وأقوال العلماء فيها: ص/٣٥٠-٣٥١.

(١) لأن المطلقات عام للبائن والرجعية، وتجب العدة عليهما، ويلزم من ذلك أن يكون الضمير في ﴿بعولتهن﴾ يشمل بعل البائن، وبعل الرجعية، وهذا غير صحيح: لأن البائن لا يحق لبعلها أن يردها ويراجعها حتى تنكح زوجاً غيره، فدل على أن الضمير مع المعطوف خاص بالرجعية، مع أنه في المعطوف عليه عام في البائن والرجعية؛ لأن العطف لا يقتضي المشاركة هنا عند الجمهور.

وذهب الحنفية، وإمام الحرمين، وأبو الحسن البصري، وابن الحاجب إلى أنه يخصصه كما ذكر الشارح، وذهب البعض إلى القول بالوقف لتعارض الأدلة.

راجع: اللمع: ص/٢٤، والمستصفى: ٢/٧١، والمحصول: ١/ق/٣/٢٠٥، والإحكام للآمدي: ٢/١٥٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٩١، والمختصر مع شرح العضد: ٢/١٢١، وفواتح الرحموت: ١/٢٩٩، وتيسير التحرير: ١/٣٢٠، ومختصر البعلي: ص/١٢٤، وتشنيف المسامع: ق(٦٩/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٠٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٢.

وقيل: يخصصه، ويؤخذ حكم البوائن من دليل آخر، وليس بشيء، وإليه الإشارة بقوله: ((والأصح)). لأنه مقابله.

ومنها: مذهب الراوي لا يخصص، ولو كان الراوي صحابياً، إذ ربما ظنه دليلاً، و لم يكن في نفس الأمر دليلاً: لأن ظنه ليس بمصون عن الخطأ، ولا يجوز لمجتهد تقليد غيره[1].

---

(١) مذهب المالكية، والشافعية أن قول الصحابي الذي فيه مجال للاجتهاد ليس حجة، وعليه، فلا يخصص به، واختاره مشاهير الأحناف كالكرخي، والسرخسي، والبزدوي، والبخاري علاء الدين، وابن الهمام، وبعض الحنابلة. وذهبت الحنفية، والحنابلة في المشهور عنهم، وابن حزم إلى أنه حجة، وعليه فيجوز تخصيص اللفظ العام بمذهب الصحابي، على اختلاف بينهم في اشتراط كونه هو الراوي للحديث، أو مطلقاً، لذا ذكر ابن الحاجب عن الجمهور أن مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي، خلافاً للحنفية، والحنابلة.

وذكر ابن عبد الشكور أن فعل الصحابي العالم مخصص عند الحنفية، والحنابلة، خلافاً للشافعية، والمالكية.

وذهب البعض إلى جواز تخصيص العام بقول الصحابي دون غيره.

وذهب بعض آخر إلى جواز ذلك بشرط أن لا يكون هو الراوي للعموم، وكان ما ذهب إليه منتشراً، و لم يعرف له مخالف في الصحابة.

ولإمام الحرمين تفصيل آخر حيث فرق بين نسيانه لما رواه، فلا يعمل بقوله، بل بروايته، أما مع ذكره لروايته، فالعمل بقوله.

وقد ذكر المناوي أن قوله عليه الصلاة والسلام: «من بدل دينه فاقتلوه» مثل به الأصحاب في الأصول لما ذهبوا إليه من أن مذهب الصحابي لا يخصص العموم، إذ إن الحديث من رواية ابن عباس، مع قوله: ((إن المرتدة لا تقتل)). =

قالـــوا: لـــو لم يكن له دليل قطعي / ق(٧٦/أ من ب) لبيَّنه دفعاً للتهمة.

قلـــنا: معـــارض بمثله، إذ نقول: لو كان له دليل قطعي لبينه دفعاً لذلك، وأيضاً لو كان قطعياً لم يخف على أكثر الصحابة عادة.

ومنها: تخصيص بعض أفراد العام بالذكر لا يوجب تخصيص العام.

مثاله: قوله ﷺ: «أي إهاب دبغ فقد طهر»[١]، فهذا عام، وقوله – في شـــاة ميمونة[٢] –: «هلا انتفعتم بإهابها؟» قالوا: يا رسول الله، إنها ميتة،

= راجـــع: البرهان: ٤٤٢/١، والعدة: ٥٧٩/٢، واللمع: ص/٢٠، والمنخول: ص/١٧٥، والمستـــصفى: ١١٢/٢، والمحصول: ١/ق/١٩١/٣، والإحكام للآمدي: ١٥٦/٢، والتبـــصرة: ص/١٤٩، وشـــرح تنقيح الفصول: ص/٢١٩، والمسودة: ص/١٢٧، وكشف الأسرار: ٦٥/٣-٦٦، ومختصر ابن الحاجب: ١٥١/٢، وفواتح الرحموت: ٣٥٥/١، وتيـــسير التحرير: ٣٢٦/١، نهاية السول: ٤٧٤/٢، مختصر الطوفي: ص/١٠٩، ومختصر البعلي: ص/١٢٣، تخريج الفروع للزنجاني: ص/٨٢، والتقريروالتحبير: ٢٦٥/٢، ونزهة الخاطر: ١٦٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/١٦١، وفيض القدير: ٩٥/٦.

(١) الحـــديث رواه الـــبخاري، ومسلم، وأبو داود، وأحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه عن ابن عباس مرفوعاً، غير أن رواية البخاري بالمعنى.
راجـــع: صحيح البخاري: ١٢٥/٧، وصحيح مسلم: ١٩١/١، ومسند أحمد: ٢١٩/١، ٢٧٠، وسنن أبي داود: ٣٨٦/٢، وتحفة الأحوذي: ٣٩٨/٥، وسنن النسائي: ١٧٣/٧، وسنن ابن ماجه: ٣٧٩/٢، وفيض القدير: ١٣٩/٣.

(٢) هي أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث الهلالية، تزوجها رسول الله ﷺ سنة سبع في ذي القعـــدة لمـــا اعتمر عمرة القضية، وقيل: اسمها برة، فسماها رسول الله ﷺ ميمونة، وهي التي وهبت نفسها للنبي ﷺ، وقيل: غيرها، وهي آخر امرأة تزوجها ﷺ ممن =

قال: «دباغها طهورها»[١]، فلا دلالة فيه على التخصيص بالحكم: لأن مفهومه، مفهوم لقب، وليس بحجة عند الجمهور، وإليه أشار بالأصح[٢].

قوله: «وأن العادة بترك بعض المأمور».

أقول: إذا ورد لفظ عام من الشارع في تحريم، أو إيجاب، والمخاطبون يعتادون بعضاً مما تناوله العام، هل العادة تخصص العام؟.

= دخل بهن، وقد روي عنها ٤٦ حديثاً، وماتت بسرف، ماء قرب مكة على بعد عشرة أميال إلى جهة المدينة، ودفنت هناك سنة (٥١هـ)، وقيل غير ذلك، وصلى عليها عبد الله بن عباس رضي الله عنهم، وروي أن رسول الله ﷺ تزوجها، وهو محرم، وقيل: تزوجها وهو حلال، ولهذا اختلف الفقهاء في نكاح المحرم، كما سيأتي.
راجع: الاستيعاب: ٤/٤٠٤، وأسد الغابة: ٧/٢٧٢، والإصابة: ٤/٤١١، والخلاصة: ص/٤٩٦.

(١) رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، وأحمد، والنسائي، وابن ماجه.
راجع: صحيح البخاري: ٧/١٢٤، وصحيح مسلم: ١/١٩٠، ومسند أحمد: ١/٢٧٩، وسنن أبي داود: ٢/٣٨٦، وسنن النسائي: ٧/١٧١، وسنن ابن ماجه: ٢/٣٧٩.

(٢) وذهب أبو ثور إلى أن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه، وأنه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم، ورد الجمهور عليه بأنه مفهوم لقب، وليس بحجة، حتى عنده إذ لم يُعْرَف القول عنه بمفهوم اللقب، لكن قد يقال: إنه جعله من باب العام الذي أريد به الخصوص لا من باب العام المخصوص.
راجع: المعتمد: ١/٢٨٨، والمحصول: ١/ق/٣/١٩٥، والإحكام للآمدي: ٢/١٥٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢١٩، مختصر ابن الحاجب: ٢/١٥٢، والمسودة: ص/١٤٢، والتمهيد: ص/٤١٥، فواتح الرحموت: ١/٣٥٦، وتيسير التحرير: ١/٣١٩، تشنيف المسامع: ق(٦٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٣، وهمع الهوامع: ص/٢٠٦، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٦٩/ب)، نهاية السول: ٢/٤٨٤.

مـــثل: أن يقول: حرمت الربا في الطعام، وعادتهم تناول البر، هل يعم حرمة الربا كل مطعوم، أو يختص بالبر[(١)]؟

قال المصنف: إن كانت العادة في زمانه ﷺ[(٢)] / ق(٧٥/ب من أ)، ودرى بها، ولم ينكر، أو انعقد الإجماع بعد ورود العام على قصر الحكم على المعتاد تخصص، وإلا فلا، وتبع - في ذلك - الإمام في المحصول[(٣)].

---

(١) مذهب الحنفية، والمالكية: أن العادة مخصصة للعام.

راجـــع: فـــواتح الرحموت: ١/٣٤٥، وتيسير التحرير: ١/٣١٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢١١، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٥٢.

(٢) آخر الورقة (٧٥/ب من أ).

(٣) قـــسم الإمـــام العادات إلى ثلاثة أقسام: قسم حصلت في زمن الرسول ﷺ فأقرها، وقـــسم لم تحصل، فالأولى يخصص بها، والمخصص هو التقرير والثانية لا يخصص بها لكـــن لو أجمعوا عليها صح التخصيص بها للإجماع، وقسم لا يعلم واحد مما سبق، فهذا محتمل للأمرين السابقين، ولا يجوز القطع بأحدهما.

وذكـــر الآمـــدي: أن العادة لا تخصص عند جمهور العلماء، ولا تناقض بين ما قاله الإمـــام، وما قاله الآمدي، فيحمل قول الآمدي على مطلق العادة والعرف، فإنه لا يخصص بهما عند الشافعية، والحنابلة.

راجع: البرهان: ١/٤٤٦، واللمع: ص/٢١، والعدة: ٢/٥٩٣، والمعتمد: ١/٢٧٨-٢٧٩، والمستـــصفى: ٢/١١١، والمحصول: ١/ق/٣/١٩٨، الإحكام للآمدي: ٢/١٥٧، والمسودة: ص/١٢٣، مختصر ابن الحاجب: ٢/١٥٢، نهاية السول: ٢/٤٦٩-٤٧٤، فـــواتح الرحموت: ٢/٣٤٥، وتيسير التحرير: ١/٣١٧، مختصر البعلي: ص/١٢٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٤، والغيث الهامع: ق/(٧٠/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٠٦، وإرشاد الفحول: ص/١٦١.

والحق: أن ما كان مخصصه التقرير، أو الإجماع ليس من البحث في شـــيء: لأن المخصص هو التقرير، أو الإجماع، وما عدا هذين القسمين المختار أنه ليس لمخصص[١]: لأن اللفظ عام لا يخصصه إلا دليل شرعي، وتناولهم، وعرفهم ليس دليلاً شرعياً[٢].

قالـــوا: يتخـــصص بالعرف: كالدابة، فإنها لغة لكل ما يدب على الأرض، واختصت عرفاً بذوات القوائم الأربع.

قلنا: ذلك في غلبة الاسم بالنقل لا في الحكم بالعادة، والمفروض هذا.

قالـــوا: إذا قال: اشتر لي لحماً، وكان متناول أهل البلد لحم الضأن ينصرف إليه.

قلنا: غير محل النـــزاع: لأنه مطلق، والكلام في العام، ولا قياس بينهما.

---

(١) ولعل الأوضح «بمخصص».

(٢) نقل الزركشي عن ابن دقيق العيد أنه فرق - في شرح العنوان - بين العادة الراجعة إلى الفعـــل، والرجعة إلى القول، فما رجع إلى الفعل يرجح فيه العموم على العادة، كـــأن يحـــرم بيع الطعام بالطعام، فتكون العادة بيع البر، فلا يخص عموم اللفظ بهذه العـــادة الفعلـــية، وأما ما يرجع إلى القول كأن يكون أهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده، فهنا ينـــزل اللفظ العام على الخاص المعتاد.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٦٩/ب).

وقـــال المجد بن تيمية: «تخصيص العموم بالعادة بمعنى قصره على العمل المعتاد كثير المـــنفعة، وكذا قصره على الأعيان التي كان الفعل معتاداً فيها زمن التكلم» المسودة: ص/١٢٥.

ثم في كلام المصنف نظر: لأن الخلاف إنما هو في قصر العام على المعتاد، مثل: البر - في المثال المذكور - لا على ما عداه بأن يكون الربا محرماً في غيره دونه، فإنه لم يذهب إليه أحد، مع أن قول المصنف: ولا على ما وراءه، صريح في كونه محل الخلاف، أيضاً، والعجب [أن شارحي][1] كلامه لم ينتبهوا له.وأما حكاية الحال بلفظ ظاهره العموم مثل: «قضى بالشفعة»[2]، و«نهى عن بيع الغرر»[3]، هل يعم أو لا؟

---

(١) في (أ، ب): «شارحو كلامه» والصواب ما أثبته لأنه اسم أن منصوب بالياء نيابة عن الفتحة لكونه جمع مذكر سالم، ويعني بهم الزركشي، والعراقي، والمحلي، وقد ردَّ العبادي على الشارح الاعتراض بأن المصنف ومن تبعه في شرح كلامه هم العمدة في مثل هذا، والمقدمون فيه، وعدم الوقوف من الشارح على الخلاف الذي ذكره المصنف لا يدل على عدم الخلاف، راجع: الآيات البينات: ٣/٦٥.

(٢) الحديث رواه مسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه من حديث جابر، وسمرة بألفاظ متقاربة.

راجع: صحيح مسلم: ٥/٥٧، ومسند أحمد: ٣/٣٥٣، ٥/١٧، ٢٢، وسنن أبي داود: ٢/٢٥٦، وتحفة الأحوذي: ٤/٦٠٩، وسنن ابن ماجه: ٢/٩٩، وأقضية الرسول ﷺ: ص/٨٨، وتلخيص الحبير: ٣/٥٥، ونيل الأوطار: ٥/٣٧٥.

(٣) الحديث رواه مسلم، ومالك، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي عن أبي هريرة مرفوعاً.

راجع: الموطأ: ص/٤١٢، وصحيح مسلم: ٥/٣، ومسند أحمد: ١/١١٦، ٣٠٢، ٢/١٥٤، وسنن أبي داود: ٢/٢٢٨، وتحفة الأحوذي: ٤/٤٢٦، وسنن النسائي: ٧/٢٦٢، وسنن ابن ماجه: ٢/١٨، وسنن الدارمي: ٢/٢٥١، ونيل الأوطار: ٥/١٦٦.

فالأكثر على عدم عمومه: لأن المسألة أصولية، فلا تثبت بالمحتمل[١].

قالوا: عدل عارف باللغة، فلا ينقل الآن بصيغة العموم إلا بعد علمه بأن مراد الشارع العموم.

---

(١) لأنه ربما كان خاصاً بشخص بعينه، أو نهى عن غرر خاص، فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم، ويحتمل أن يكون سمع صيغة خاصة، فظنها عامة، وليست كذلك وإذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم، والاحتجاج إنما هو بالمحكي لا بنفس الحكاية.
وهذا هو مذهب جمهور الأصوليين.
وذهب الحنابلة إلى أنه يعم، ومال إليه الآمدي، واختاره ابن الحاجب، والشوكاني، وغيرهم، وذكر الفخر أن الاحتمال فيهما قائم، ولكن جانب العموم أرجح.
وحكي عن الباقلاني، والأستاذ أبي منصور، والشيخ أبي إسحاق التفصيل بين أن يقترن الفعل بحرف أن، فيكون للعموم، وإن لم يقترن بها فيكون خاصاً، وصححه القاضي عبد الوهاب، وحكاه عن أبي بكر القفال.
وذهب بعض المتأخرين إلى أن النزاع لفظي: لأن المانع للعموم ينفي عموم الصيغة المذكورة، والمثبت للعموم فيها باعتبار دليل خارجي.
راجع: اللمع: ص/١٦، والبرهان: ١/٣٤٨، والإحكام لابن حزم: ١/٣٨٤، والمستصفى: ٢/٦٦، والمحصول: ١/ق/٣/١٩٤، والإحكام للآمدي: ٢/٩٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/١٨٨، والعضد على ابن الحاجب: ٢/١١٩، ونهاية السول: ٢/٣٦٦، والتمهيد: ص/٣٣٦، وفواتح الرحموت: ١/٢٩٤، وتيسير التحرير: ١/٢٤٩، ونزهة الخاطر: ٢/١٤٦، وتشنيف المسامع: ق(٦٩/ب) والغيث الهامع: ق(٧٠/أ) وشرح الورقات: ص/١٠٥، وهمع الهوامع: ص/٢٠٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦، وإرشاد الفحول: ص/١٢٥، ومباحث الكتاب والسنة: ص/١٥٦.

قلنا: ربما قاله اجتهاداً.

قالوا: لو كان مثل هذا الاحتمال قادحاً لوجب ترك الظواهر كلها.

قلنا: نلتزمه في المسائل الأصولية، فإنه إذا قام فيها الاحتمال سقط الاستدلال.

قوله: «مسألة: جواب السائل غير المستقل دونه» إلى آخره.

أقول: المراد بالجواب المستقل ما يكون - مع قطع النظر عن السؤال - وافياً بالمقصود، كما إذ قلت - لشخص -: تعال تغد معي، فقال: إن تغديت اليوم، فعليَّ كذا، فإنه كلام مستقل لا تعلق له بالسؤال حتى إنه يحنث سواء تغدى معه، أو مستقلاً.

وغير المستقل مثل: نعم، أو بلى، فإنه لا يفيد بدون الكلام السابق، فهو تابع له إن كان عاماً، كما إذا قال له: هل يجوز التوضؤ بماء البحر؟ فقال: نعم، يعم الجواز السائل، وغيره[1]، ولو قال له: يجوز لك، يختص

---

(١) لحديث أبي هريرة، وجابر رضي الله عنهما أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ بماء البحر؟. فقال رسول الله ﷺ: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته».

رواه مالك، والشافعي، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارقطني، والدارمي، وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، والبيهقي، وابن الجارود، وابن أبي شيبة، وقد صححه البخاري، وابن المنذر، والبغوي، وابن عبد البر وذلك لتلقي العلماء له بالقبول، وإن كان في سنده كلام، وقال الشافعي: هذا الحديث نصف علم الطهارة. =

الجواز بالسائل. هذا وكلام الآمدي صريح في أن الشافعي لم يقل بكون غـير المستقل يتبع السؤال في الخصوص؛ لأن ترك الاستفصال في حكاية الحال يدل على العموم في المقال[١]، وكذا ذكره الإمام في البرهان[٢].

وعلى هذا، فقول المصنف: تابع[٣]/ ق(٧٦/ب من ب) للسؤال في عمومه، مع عدم ذكر الخصوص، ربما كان اختياراً منه لذلك المنقول[٤] ثم المستقل إما أن يكون أخص من السؤال، أو يكون مساوياً، أو أعم.

= راجـع: الموطأ: ص/٤٠، ومسند أحمد: ٣٦١/٢-٣٦٢، وسنن أبي داود: ١٩/١، وتحفة الأحوذي: ٢٢٥/١، ٢٣٠، وسنن النسائي: ٥٠/١، ٢٠٧/٧، وسنن ابن ماجه: ١٥٤/١، وسـنن الدارمـي: ١٨٦/١، وسنن الدارقطني: ٣٤/١، والمستدرك: ١٤١/١، وبدائـع المـنن: ١٩/١، وموارد الظمآن: ص/٦٠، وتلخيص الحبير: ٩/١، والبيان والتعريب: ٢٤٢/٣، ونيل الأوطار: ١٤/١.

(١) راجع: الأحكام له: ٨٤/٢.

(٢) راجع: البرهان: ٣٧٣/١-٣٧٥.

(٣) آخر الورقة (٧٦/ب من ب).

(٤) بالنسبة للجواب غير المستقل يكون تابعاً للسؤال في عمومه بالاتفاق، وإنما الخلاف في هل يتبع السؤال في خصوصه، أو لا؟

فـذهب البعض: إلى أن الجواب غير المستقل يتبع السؤال في خصوصه، واعتبره ابن عبد الشكور الأوجه.

وذهب البعض الآخر: إلى أن الجواب لا يتبع السؤال في خصوصه إذ لو اختص به لما احتيج إلى تخصيصه، وذكر المجد بن تيمية بأنه ظاهر كلام الإمام أحمد رضي الله عنه: لأنه احتج في مواضع كثيرة بمثل ذلك، ونسبه إلى الأصحاب. =

فالجواب بالأخص جائز، إذا فهم حكم المسكوت من ذكر الخاص، كما إذا سئل: من أفطر في رمضان ماذا عليه؟ فقال: من جامع في رمضان فعليه ما على المظاهر، فإن قيد الجماع - في الجواب - يعلم منه عدم وجوب الكفارة في سائر المفطرات.

وأما إذا لم يعلم منه حكم المسكوت، فلا يجوز: لأنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو باطل.

وأما الجواب، المساوي، فلا إشكال فيه لحصول المقصود من غير زيادة، ولا نقصان.

= أما الإمام الشافعي، فقد تقدم تحقيق مذهبه فيما سبق.

ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ [الأعراف: ٤٤]، وبحديث أنس قال رجل: يا رسول الله، الرجل منا يلقى أخاه، أو صديقه، أينحني له؟ قال: «لا، قال: أفيلزمه، ويقبله؟ قال: لا، قال: فيأخذ بيده، ويصافحه؟ قال: نعم».

راجع: سنن أبي داود: ٢/٦٤٤، وتحفة الأحوذي: ٧/٥١٤.

وانظر الخلاف في المسألة: أصول السرخسي: ٢/٢٧١، والعدة: ٢/٥٩٦، والمعتمد: ١/١٩٣، والمحصول: ١/ق/٣/١٨٧، والمختصر مع شرح العضد: ٢/١٠٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢١٦، ونهاية السول: ٢/٣٦٧، وفتح الغفار: ٢/٥٩، وفواتح الرحموت: ١/٢٨٩، وتيسير التحرير: ١/٢٦٣، ومختصر البعلي: ص/١١٠، والمسودة: ص/١٠٩، وتشنيف المسامع: ق(٦٩/ب)، والغيث الهامع: ق(٧٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٠٨، وإرشاد الفحول: ص/١١٣.

وأما الأعم، وهو الذي عبر عنه بقوله:/ ق(٧٦/أ من أ) والعام على سبب خاص، أي: سواء كان سؤالاً، أو غيره، كقوله ﷺ - لما سئل عن ماء بئر بضاعة -: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه، أو طعمه، أو ريحـــه»[1]، وكما روي عنه: أنه مر بشاة ميمونة، فقال: «أيما إهاب دبغ، فقـــد طهر»، فالحكم بالعموم، حتى يحكم بطهورية كل ماء، وكل إهاب، أو بخصوص السبب، حتى يحكم بطهورية بئر بضاعة، وإهاب شاة ميمونة؟

الجمهور: على اعتبار اللفظ دون خصوص السبب: لأن الاستدلال إنما هو باللفظ، وهو عام، ولا تنافي بين خصوص السبب، وعموم اللفظ[2].

---

(١) الحـــديث رواه أحمـــد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارقطني، والبيهقي عن ابن عباس، وأبي سعيد، وسهل بن سعد رضي الله عنهم مرفوعاً، بألفاظ مختلفة، وقد صححه أحمد، وحسنه الترمذي، وذكر المناوي أنه متروك الظاهر، فيما إذا تغير بالنجاسة اتفاقاً، وخصه الشافعية، والحنابلة بمفهوم خبر أبي داود وغيره «إذا بلـــغ المـــاء قلـــتين لم يحمل خبثاً» فينجس ما دونها بكل حال. وأخذ مالك، وجمع بإطلاقه، فقالوا: لا ينجس الماء إلا بالتغير.

راجـــع: المسند: ١/٢٣٥، ٢٨٤، ٣/١٦، ٣١، ٦/١٧٢، وسنن أبي داود: ١/١٥-١٦، وتحفـــة الأحـــوذي: ١/٢٠٤، وسنن الدارقطني: ١/٢٨، تلخيص الحبير: ١/١٢، وفيض القدير: ٦/٢٤٨.

(٢) هـــذه المسألة هي المعروفة في كتب الأصول بالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالجمهور اعتبروا عموم الجواب الوارد في الصورة الأولى في حديث بئر بضاعة كما اعتـــبروا عموم الجواب الوارد على السبب الخاص في الصورة الثانية في حديث شاة ميمونة، و لم يقتصروا على سببه، وبه قال أحمد، والشافعي، وأكثر الحنفية، والمالكية، =

ولأن الصحابة - رضي الله عنهم - تمسكوا بالعمومات الواردة في الحوادث الخاصة، مع علمهم بورودها في تلك الوقائع الخاصة، كآية[1]

= والأشعرية: لأن عدول المجيب عما سئل عنه، أو عدول الشارع عما اقتضاه حال السبب الذي ورد العام عليه عند ذكره بخصوصه إلى العموم دليل على إرادته، والحجة في اللفظ، وهو مقتضى العموم، والسبب لا يصلح معارضاً.

وذهب مالك، وأبو ثور، والمزني، والقفال، والدقاق: إلى اختصاصه به ونقله إمام الحرمين عن الشافعي، ونصره، لكن الفخر الرازي ناقشه، ورد عليه بأنه التبس على الناقل عن الشافعي، كما نقل هذا القول عن الشافعي الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وردّه المصنف في الإبهاج، ورفع الحاجب، وفي المسألة آراء أخرى، وتفصيلات غير ما سبق.

راجع: الرسالة: ص/٢٠٦-٢٠٨، ٢٣١، وأصول السرخسي: ٢٧٢/١، واللمع: ص/٢١، والبرهان: ٣٧٢/١، والمعتمد: ٢٧٩/١، والمستصفى: ٦٠/٢، ١١٤، والمنخول: ص/١٥١، والمحصول: ١/ق/١٨٨/٣، ومناقب الشافعي للفخر الرازي: ص/١١٠-١١٢، والتبصرة: ص/١٤٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢١٦، والإحكام للآمدي: ٨٤/٢-٨٥، ومختصر ابن الحاجب: ١١٠/٢، والموافقات: ١٧٨/٣، والإبهاج: ١٨٣/٢، ونهاية السول: ٤٧٥/٢-٤٨٠، وفتح الغفار: ٥٩/٢، وفواتح الرحموت: ٢٩٠/١، وتيسير التحرير: ٢٦٤/١، والمسودة: ص/١٣٠، ومختصر الطوفي: ص/١٠٢، ومختصر البعلي: ص/١١٠، وإرشاد الفحول: ص/١٣٤.

(١) وهي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ۝٢ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٣ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٢-٤]. =

الظهار[١]، والسرقة[٢]، واللعان[٣].

= نـــزلت في أوس بن الصامت عندما ظاهر من زوجه خولة بنت مالك بن ثعلبة، كما روى ذلك أحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم مرفوعاً عن خولة، وعائشة وسلمة بن صخر، وغيرهم.

راجع: مسند أحمد: ٤١١/٦، وسنن أبي داود: ١٣/١، وتحفة الأحوذي: ٣٨١/٤، وسنن النسائي: ١٦٧/٦-١٦٨، وسنن ابن ماجه: ٦٣٥/١-٦٣٦، والمستدرك: ٤٨١/٢، وأسباب النـــزول للواحدي: ص/٢٧٣-٢٧٤، ونيل الأوطار: ٢٥٨/٦.

(١) الظهار: يقال: ظاهر من امرأته ظهاراً مثل قاتل قتالاً، وتظهر إذا قال لها: أنت عليَّ كظهر أمي، قيل: إنما خص ذلك بذكر الظهر لأنه من الدابة موضع الركوب، والمرأة مركوبة وقت الغشيان.

واصـــطلاحاً: هو تشبيه زوجته، أو ما عبر به عنها، أو جزء شائع منها بعضو يحرم نظره إليه من أعضاء محارمه نسباً، أو رضاعاً كأمه، وبنته، وأخته.

راجع: المصباح المنير: ٣٨٨/٢، ومختار الصحاح: ص/٤٠٧، والتعريفات: ص/١٤٤.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

قـــيل: نـــزلت في طعمـــة بن أُبـــيرق سارق الدرع، وقيل: نزلت في رجل سرق رداء صفوان، وقيل: في سرقة المجن.

راجـــع: أســـباب النـــزول للواحدي: ص/١٢٠، ١٣٠، وجامع البيان: ١٦٩/٥، وتفسير ابن كثير: ٥٥١/١-٥٥٣، وفتح القدير للشوكاني: ٥١١/١-٥١٢.

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٨﴾ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: ٦-٩] وسبب نزولها: هو هلال بن أمية، وقيـــل: =

قالوا: لو كان الاستدلال بعموم اللفظ لم ينقل السبب.

قلنا: العلم بسبب النــزول، وورود الأحاديث في الحوادث فائدة جليلة.

قالوا: لو عم المسؤول عنه، وغيره لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال.

قلنا: اشتماله على الزيادة لم يخرجه عن المطابقة، بل زاده حسناً[1].

قوله: «فإن كانت قرينة، فأجدر». يعني إذا دلت قرينة على العموم، فهو أجدر، أي: أولى من اعتبار السبب.

وإن دلت على خصوص السبب، فهو أولى، كما جاء في الحديث: «أنــه[مر][2] بامرأة مقتولة، فقال: من قتل هذه؟، وهي لا تقاتل، ونهى

= عويمر العجلاني وجمع بينهما النووي باحتمال أنها نزلت فيهما جميعاً، فلعلهما سألا في وقتين متقاربــين فنــزلت فيهما، وسبق هلال باللعان، فيصدق أنها نزلت في ذا، وفي ذاك، وأن هلالاً أول من لاعن، وبمثل ذلك جمع الصنعاني.

راجع: صحيح البخاري: ٦٩/٧، وصحيح مسلم: ٢٠٩/٤، وشرحه للنووي: ١٢٠/١٠، وســنن أبي داود: ٥٢٢/١، وتحفة الأحوذي: ٢٦/٩، وسنن النسائي: ١٧٢/٦، وسنن ابــن ماجه: ٦٣٧/١، والسنن الكبرى للبيهقي: ٢٦٥/١٠، والمستدرك: ٢٠٢/٢، وسبل السلام: ١٦/٤، ونيل الأوطار: ٢٦٧/٦-٢٧٠، والرسالة: ص/١٤٨، فهذه حوادث خاصة، وقد عمموها على غير من نــزلت فيهم، فكل من ظاهر، أو سرق، أو رمى زوجه بالفاحشة شمله. ذلك الحكم إما كفارة الظهار، أو حد القطع، أو الملاعنة، تطبيقاً للقاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(١) راجــع: فــواتح الرحموت: ٢٩٠/١، وتيسير التحرير: ٢٦٤/١، والمحلي على جمع الجوامــع: ٣٨/٢، وتشنيف المسامع: ق(٧٠/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٠/ب - ٧١/أ)، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧٠-١٧١)، وهمع الهوامع: ص/٢٠٨.

(٢) سقط من (أ) والمثبت من (ب).

[عن][1] قتل النساء، والصبيان»[2]، أي: الكفار، فلا يدل عموم اللفظ على عدم جواز قتل المرتدة كما ذهب إليه أبو حنيفة؛ لوجود القرينة الدالة على اعتبار الخصوص[3].

---

(١) سقط من (أ، ب)، والمثبت من هامش (ب).

(٢) رواه البخاري، وأحمد، ومسلم، وابن ماجه، والبيهقي عن ابن عمر وابن عباس ورباح بن الربيع رضي الله عنهم.
راجع: صحيح البخاري: ٧٤/٤، وصحيح مسلم: ١٤٤/٥، ومسند أحمد: ٢٥٦/١، ٢٢/٢، ٢٣، ٧٦، وسنن ابن ماجه: ١٩٥/٢، والسنن الكبرى للبيهقي: ٧٧/٩، ٨٢، ٩١، وفيض القدير: ٣٣٦/٦.

(٣) الحديث السابق الذي رواه ابن عمر، وابن عباس، ورباح بن الربيع عام من وجه، وخاص من وجه آخر، فهو عام في الحربيات، والمرتدات، وخاص بالنساء، وحديث ابن عباس الآخر، وهو «من بدل دينه فاقتلوه» - سيأتي ذكره في الشرح، بعد قليل، وسأخرجه هناك - عام في الرجال والنساء، خاص بأهل الردة، ومذهب الجمهور وجوب الترجيح من خارج لتعادلهما تقارناً، وتأخر أحدهما، وهو حديث ابن عمر، لكنهم رجحوا حديث ابن عباس في قتلها بأدلة أخرى كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة». متفق عليه. وقال الحنفية المتأخر ناسخ، وهو حديث ابن عمر السابق، فلا تقتل المرتدة - عندهم - بل تحبس، ويضيق عليها حتى تسلم، كما أن لهم دليلاً آخر، وهو أن راوي الحديث عبد الله ابن عباس خالف روايته، ولم يقل بقتل المرأة المرتدة، واعتبروا رأيه مخصصاً للحديث كما تقدم في تخصيص قول الراوي، والخلاف في ذلك.
راجع: شرح فتح القدير: ٧١/٦، وبداية المجتهد: ٤٥٩/٢، ومغني المحتاج: ١٣٩/٤، والمغني لابن قدامة: ١٢٣/٨، والتمهيد للأسنوي: ص/٤١٣، وفيض القدير: ٣٣٦/٦.

قوله: «وصورة السبب قطعية الدخول».

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر، تقريره أن المعتبر لما كان عموم اللفظ العام يجوز تخصيصه، ولا مزية لأفراده بعضها على بعض من حيث إنه عام، فيجوز إخراج صورة السبب، ولم يقل به أحد.

أجـــاب: بأنه إنما يجوز إخراج بعض الأفراد من العموم، إذا لم يدل دليل على دخوله في الحكم قطعاً، وصورة السبب من هذا القبيل[1].

ونقل المصنف عن والده: أن دخول صورة السبب ظني.

وشبهته: ما نقل عن أبي حنيفة أنه جعل دخوله، لإخراجه ولد الأمة المـــستفرشة من قوله: «الولد للفراش»[2]، إذ في الأمة لا بد من الدعوة بخلاف الحرة، فإن مجرد الفراش كاف في لحوقه.

---

(١) راجع: اللمع: ص/٢١، والبرهان: ٣٧٨/١، والمستصفى: ٦٠/٢، والمنخول: ص/١٥١، والمحصول: ١/ق/١٩١/٣، والإحكام للآمدي: ٨٦/٢، والعضد على ابن الحاجب: ١١٠/٢، ونهايـــة الـــسول: ٤٧٨/٢، والقـــواعد لابن اللحام: ص/٢٤٢، وتيسير التحرير: ٢٦٧/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩/٢.

(٢) هـــذا بعض حديث طويل رواه البخاري، ومسلم، ومالك، والشافعي، وأحمد، وأبو داود،والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، والبيهقي، والترمذي عن عائشة، وأبي هريرة، وعثمان، وابن مسعود، وابن الزبير، وابن عمر وأبي أمامة مرفوعاً، رضي الله عنهم. راجع: صحيح البخاري: ١٩٤/٨، وصحيح مسلم: ١٧١/٤، والموطأ: ص/٤٦٠، والمـــسند: ٥/٤، ٢٧/٦، ١٢٩، وسنن أبي داود: ٥٢٨/١، وتحفة الأحوذي: ٣٢١/٤، وسنن النسائي: ١٨٠/٦، وسنن ابن ماجه: ٦١٨/١، والمستدرك: ٩٦/٤، والسنن الكـــبرى: ٨٦/٦، وبدائع المنن: ٢١٩/٢، وأقضية الرسول ﷺ: ص/٩٨، وإحكام الأحكام: ٣١٩/٢، ونيل الأوطار: ٢٧٩/٦، والبيان والتعريف: ٢٨٩/٣.

والحـــق: أن ما ذهب[إليه] [١] الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - ليس محـــل النـــزاع: لأن ما ورد فيه العام هو ولد خاص، وهو ولد زمعة[٢]، وأبـــو حنيفة لم يقل: بجواز خروجه، بل يقول: لا يتصور إخراج صورة الـــسبب: لأنه وقع فيه النـــزاع، وألحقه الشارع بأحد الخصمين، فكيف يعقل إخراجه؟ وأما قول أبي حنيفة: إن ولد الأمة / ق(٧٧/أ من ب) لا يلحـــق بمجرد الفراش، فقد قال الغزالي - رحمه الله -: «إن أبا حنيفة إنما قال: ذلك لأنه لم يبلغه الخبر»[٣].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) هـــو زمعـــة بن قيس بن عبد شمس القرشي العامري المكي مات قبل فتح مكة، وكانت له جارية يطؤها مع غيره، كما كان معهوداً في أنكحة الجاهلية فولدت غلاماً فتنازع فيه سعد ابـــن أبي وقـــاص - مدعياً أنه ابن أخيه عتبة بوصية منه حيث واقعها، وفيه شبه من عتبة، وعبد بن زمعة أخو سودة أم المؤمنين حيث قال: هذا أخي ولد على فراش أبي من وليدته، فقال الرسول ﷺ: «هو لك يا عبد بن زمعة» ثم ذكر الحديث الذي سبق تخريجه. والغلام المتنازع فيه هو عبد الرحمن بن زمعة العامري القرشي، وله عقب وتوفي بالمدينة.
راجع: تهذيب الأسماء واللغات: ٣١١/١، وأسد الغابة: ٨٤٤/٣، والاستيعاب: ٤١٠/٢، والإصابة: ٤٣٣/٢.

(٣) راجـــع: المستـــصفى: ٦١/٢، وقد رد ابن عبد الشكور والأنصاري شارحه على ما قاله الجـــويني والغزالي من أن الحديث لم يبلغ أبا حنيفة بأنه غير صحيح إذ الحديث مذكور في مسنده، ولعدم الاطلاع على مذهب أبي حنيفة، فإن الأمة ما لم تصر أم ولد ليست بفراش عنده، والإخراج فرع الدخول، وأما وليدة زمعة، فكانت أم ولد كما قيل.
راجـــع: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت: ٢٩١/١، وتيسير التحرير: ٢٦٥/١، والبرهان: ٣٧٩/١.

قلت: ولو بلغه الخبر، ولاح له إخراج ولد الأمة لم يدل على إخراج صورة السبب: لأن ذلك واقع في عهده ﷺ لا يمكن إخراجه.

غايته: أن ولد الأمة بعض أفراد العام، أخرجه بدليل آخر مخصص لذلك، وأيّ تعلق لهذا الكلام بصورة السبب؟.

ثم قال والد المصنف: ويقرب من صورة السبب خاص ذكر في القرآن، وتلاه، أي: تبعه - في المصحف - عام.

مثاله: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النساء: ٤٤، ٥١][1]، فإنه خاص في طائفة من أهل الكتاب، مثل: كعب[2]

---

(١) والأخيرة، أي الآية ٥١ من سورة النساء هي المرادة هنا، وتمامها: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا﴾ فعن عكرمة قال: جاء حيي بن أخطب، وكعب بن الأشرف إلى أهل مكة، فقالوا لهم: أنتم أهل الكتاب، وأهل القديم، فأخبرونا عنا، وعن محمد، فقالوا: ما أنتم، وما محمد؟.
قالوا: نحن ننحر الكوماء، ونسقي اللبن على الماء، ونفك العاني، ونصل الأرحام، ونسقي الحجيج، وديننا القديم، ودين محمد الحديث قالا: بل أنتم خير منه، وأهدى سبيلاً، فأنزل الله الآية السابقة والتي بعدها: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٢].
راجع: أسباب النزول للواحدي: ص/١٠٣، وجامع البيان: ٨٥/٥، وتفسير ابن كثير: ٥١٤/١، وفتح القدير للشوكاني: ٤٧٨/١-٤٧٩.

(٢) هو كعب بن الأشرف الطائي من بني نبهان شاعر جاهلي دان اليهودية، كانت أمه من بني النضير، وصار سيداً في أخواله، ويقيم في حصن له قرب المدينة مازالت آثاره باقية إلى اليوم، أدرك الإسلام، ولم يسلم، واشتد إيذاؤه للنبي ﷺ وأصحابه هجاء، =

ابـــن الأشـــرف[١]، / ق(٧٦/ب من أ) وهم الذين كتموا نعت النبي ﷺ وكـــان أمانة أخذ الله الميثاق على أدائها، وتلاه عام هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النـــساء: ٥٨][٢]، فإنه شامل لتلك الأمانـــة وغيرها، فهل يجوز تخصيص هذا العام بإخراج ذلك البعض، أو يكـــون ذلك البعض مثل صورة السبب، حتى لا يجوز إخراجه؟ فتوسط، وقـــال: يقرب، أي: ليس مثله، ولا بعيداً منه، وهذا تفقه منه قليل الجدوى، مع أنه قد تقدم لنا أن القِران في الذكر لا دخل له في توافق الأحكام[٣].

= وتشبباً بالنساء، وتحريضاً للقبائل على قتالهم، وخرج إلى مكة بعد وقعة بدر، فندب قتلى قريش، وحثهم على الأخذ بثأرهم، وتكفل بنصرتهم، ثم رجع إلى المدينة، فأمر النبي ﷺ بقتله، فذهب إليه خمسة من الأنصار، فقتلوه في ظاهر حصنه، وحملوا رأسه في مخلاة إلى المدينة سنة (٣هـــ).

راجـــع: تاريخ الطبري: ٢/٣، الكامل لابن الأثير: ١٤٣/٢، والروض الأنف: ٣٩٧/٥، والأعلام للزركلي: ٨٠/٦.

(١) آخر الورقة (٧٦/ب من أ).

(٢) فهذه الآية عامة في كل أمانة، والآية السابقة خاصة بأمانة هي بيان صفة النبي ﷺ، والعام بعد الخاص في رسم القرآن، وأما في النـــزول، فمتراخ عنه بست سنين مدة ما بين وقعة بدر في رمضان من السنة الثانية، والفتح في رمضان من السنة الثامنة.

راجـــع: تشنيف المسامع: ق(٧٠/ب) والغيث الهامع: ق(٧١/ب) والمحلي على جمع الجوامـــع: ٤٠/٢، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧١/ب) وهمع الهوامع: ص/٢١٠، والآيات البينات: ٧١/٣-٧٣.

(٣) لم يـــسلم العبادي للشارح اعتراضه على والد المصنف، بل رد عليه، وبين سلامة ما قاله والد المصنف.

راجع: الآيات البينات: ٧٢/٣.

قوله: «مسألة: إن تأخر الخاصُّ عن العمل نَسَخَ العامَّ، وإلاّ خَصَّصَ».

أقـــول: الخاص، والعام إذا تنافيا في الحكم لا يخلو إما أن يكون أحدهما متأخراً عن الآخر، أو لا، فإن تأخر أحدهما عن الآخر، وعلم التأريخ، فإن كان المتأخـــر العام، يكون الخاص مخصصاً له. وإن كان المتأخر هو الخاص، فإما أن يكون متأخراً عن العمل بالعام، أو لا، فإن كان متأخراً، فالخاص ناسخ لذلك القـــدر الذي تناوله العام؛ لعدم إمكان القول بالتخصيص، لأنه تبين عدم دخول المخصص في المراد، وبعد العمل لا يمكن ذلك.

وإن لم يتأخـــر عـــن العمل، يكون مخصصاً لتقدم التخصيص على النسخ لما تقدم من الدليل عليه.

وإن لم يتأخر عن العمل، فإما أن يتأخر في النـــزول، أو يتقدم، أو يتقارنا، أو يجهل التأريخ، ففي الكل يخصص العام[١].

وذهـــب إمام الحرمين – تبعاً للحنفية –: أن العام المتأخر ناسخ إن علم التأريخ[٢]، وإن جهل، فالوقف، أو يتساقطان، الاحتمالان[٣] منقولان عنهم.

---

(١) راجـــع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢، وهمع الهوامع: ص/٢١١، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧٢/أ).

(٢) ولهذا اشترط الأحناف – في التخصيص شروطاً أهمها: أن لا يتأخر المخصص، وأن يكون المخصص مستقلاً بالكلام، وأن يكون متصلاً في الوقت ذاته بالنص العام، وإلا كان نسخاً لا تخصيصاً.

راجـــع: فواتح الرحموت: ١/٣٠٠، ٣٤٥، وإرشاد الفحول: ص/١٦٣، ومباحث الكتاب والسنة: ص/٢١٧.

(٣) وهذا أحد قولي المعتزلة، وهي رواية عن الإمام أحمد. =

وقد علمت الجواب، فيما سبق، فراجعه[١].

وإن كان كل منهما عاماً من وجه، فالترجيح من الخارج لتساويهما.

مثاله: قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[٢].

فإنه خاص بأهل الردة، عام في الرجال والنساء.

وقوله: «لا تقتل النساء» خاص بالنساء عام في المرتدات، والحربيات.

= وقال بعض أهل الظاهر: يتعارض الخاص، والعام مطلقاً.

وقال بعض المعتزلة، وبعض الحنفية، وهي رواية - أيضاً - عن الإمام أحمد إن جهل التأريخ فيقدم الخاص.

راجع: اللمع: ص/١٩، والتبصرة: ص/١٥١، ١٥٣، والعدة: ٦١٥/٢، والمعتمد: ٢٥٦/١، والمستصفى: ١٠٣/٢، والمحصول: ١/ق/١٦١/٣، والإحكام للآمدي: ١٤٦/٢، ومختصر ابن الحاجب: ١٤٧/٢، ونهاية السول: ٤٥٢/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٠٨، والمسودة: ص/١٣٤، ١٣٦، ومختصر البعلي: ص/١٢٣.

(١) تقدم ذلك في ص/٣٦٥.

(٢) الحديث رواه البخاري، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، وابن أبي شيبة، وعبد الرزاق عن ابن عباس مرفوعاً.

راجع: صحيح البخاري: ١٩/٩، ومسند أحمد: ٢/١، ٢٨٢، ٢٣١/٥، وسنن أبي داود: ٤٤٠/٢، وتحفة الأحوذي: ٢٤/٥، وسنن النسائي: ١٠٥/٧، وسنن ابن ماجه: ١١٠/٢، والمستدرك: ٤ /٣٦٦، ونصب الراية: ٤٠٧/٣، ٤٥٦، وفيض القدير: ٩٥/٦.

والحنفية: على كون المتأخر ناسخاً في هذه الصورة في قدر ما تناوله المتأخر من المتقدم.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، مع قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[البقرة: ٢٣٤]، فإن الآية الثانية شاملة للحوامل، وغيرها فالآية الأولى إنما تنسخ من الثانية حكم الحوامل، وهي العدة بالأشهر، وغير الحوامل حكمها باق.

* * *

باب المطلق والمقيد

قوله: ((المطلق، والمقيد: المطلق الدال على الماهية بلا قيد)).

أقول: عرف المطلق: بأنه اللفظ الدال على الماهية، بلا قيد[1]، وأخذ هذا التعريف من ظاهر عبارة القوم، فإن بعضهم قال: المطلق ما دل على المسمى بلا قيد، وبعضهم: المطلق[2]: / ق(٧٧/ب من ب) ما يراد به الحقيقة من حيث هي[3].

ولما لم تستقم هذه التعاريف عدل عنه الشيخ ابن الحاجب، وعرفه: ((بما دل على شائع في جنسه))[4] وهو الفرد المنتشر نحو رقبة في قوله تعالى:

---

(١) لأنه - لغة - مأخوذ من مادة تدور على معنى الانفكاك من القيد، وأطلقه: أرسله، وخلى سبيله.
راجع: معجم مقاييس اللغة: ٣/٤٢٠، والمصباح المنير: ٢/٣٧٦.

(٢) آخر الورقة (٧٧/ب من ب).

(٣) راجع تعريف الأصوليين للمطلق: البرهان: ١/٣٥٦، والحدود للباجي: ص/٤٧، والمحصول: ١/ق/٢/٥٢٠-٥٢٢، والإحكام للآمدي: ٢/١٦٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٦٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٥٥، ونهاية السول: ٢/٣١٩، والتوضيح لمتن التنقيح: ١/٦٣، وفواتح الرحموت: ١/٣٦٠، وكشف الأسرار: ٢/٢٨٦، والمسودة: ص/١٤٧، ونشر البنود على مراقي السعود: ١/٢٦٤، والإبهاج: ٢/٩٢، والتعريفات: ص/٢١٨، وإرشاد الفحول: ص/١٦٤.

(٤) راجع: المختصر: ٢/١٥٥.

﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة: ٣]، وإنما عدل عنه: لأن مناط الأحكام الشرعية، هي الأفراد الموجودة لا الماهيات المعقولة.

ولا شك: أن من عرف بتلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن الحاجب، يُعْرَف ذلك من إيراد الأمثلة، ثم بنى على ما فهمه مسألة أخرى، وهي ما اشتهر بين الأصوليين من أن الأمر بالماهية المطلقة أمر بفرد أي جزئي لا على التعيين: لأن طلب الماهية من حيث هي غير معقول.

فقال المصنف: هذا الكلام ليس بشيء: لأنه مبني على أن المراد بالمطلق هو الفرد المنتشر/ ق (٧٧/أ من أ)، وليس كذلك: لأن المراد مطلق الماهية من حيث هي، والماهية من حيث هي لا كلية، ولا جزئية، وإذا لم تكن لا كلية، ولا جزئية - وهي موجودة في ضمن الجزئيات الموجودة: لأن جزء الموجود موجود - فيكون الأمر بالماهية المطلقة أمراً بها؛ لأنها موجودة في ذلك الجزئي الموجود[1].

هذا خلاصة كلامه، وهو فاسد من وجوه:

الأول: أن كون الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات الموجودة باطل، بل لا وجود لها من حيث هي إلا في العقل.

---

(١) وقد ذكر العراقي أن من قال: الأمر لمطلق الماهية أمر بواحد من جزئياتها، فالمطلق عنده عبارة عن جزئي ممكن مطابق للماهية لا عين الماهية.

ومن قال: إنه أمر بالماهية من حيث هي. فالمطلق عنده عبارة عن الماهية من حيث هي.

راجع: الغيث الهامع: ق(٧٢/أ - ب).

الثاني: لو فرضنا أن المطلق عبارة عن الماهية على ما ذهب إليه، فعند اقتران الأمر بإيقاعها في الخارج لا بد وأن يكون في ضمن الأفراد، وحيث لا تكون قرينة الكل، أو البعض المعين على ما هو المفروض، فإرادة فرد ما ضرورية.

الثالث: أنا لو سلمنا أن الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات لا يقدح في قولهم: الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئي: لأن مرادهم أن قرينة الكل، والبعض - إذ انتفت إرادة الفرد الغير المعين - ضرورية سواء كانت الماهية موجودة في ذلك الجزئي، أو لم تكن.

هذا تحقيق المقام، وما عداه خبالات، وأوهام[1].

قوله: «مسألة: المطلق والمقيد كالعام والخاص، وزيادة أنهما» إلى آخره.

أقول: المطلق والمقيد قريبان من العام والخاص[2] باعتبار الشيوع، وعدمه، فكل ما جاز هناك جائز هنا[3]، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب

---

(١) قلت: أبطل الشارح اعتراض المصنف على ابن الحاجب، والآمدي - في تعريفهما للمطلق - من ثلاثة وجوه كما ترى، لكن العبادي تصدى للرد على الشارح مثبتاً أن ما قاله المصنف صواباً، غير أن الزركشي، والعراقي، والأشموني والمحلي خالفوا المصنف في اعتراضه عليهما، مثبتين صحة تعريفهما على نحو ما ذكره الشارح.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٧١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٧/٢، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧٢/ب - ١٧٣/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢١٣، والآيات البينات: ٧٦/٣-٧٩.

(٢) ولهذا ناسب ذكرهما بعد العام والخاص، راجع الغيث الهامع: ق(٧٢/أ) وهمع الهوامع: ص/٢١٢.

(٣) يعني من متفق عليه، ومختلف فيه، ومختار من الخلاف.

وبالسنة، والسنة بالسنة وبالكتاب، وتقييد كل منهما بالقياس، والمفهومين، وفعل النبي، وتقريره، ويزيد المطلق والمقيد بأنهما إن اتحدا حكمهما كتحرير الرقبة مطلقة، ومقيدة بالإيمان، واتحد السبب كالقتل مثلاً - وكان المطلق، والمقيد مثبتين، وتأخر المقيد عن العمل بالمطلق، فإذا وجدت الشروط الأربعة - نسخ المقيد المطلق[1].

قوله: «وإلا». استثناء عن تأخر المقيد عن العمل، أي: إن لم يتأخر عن العمل بأن تأخر عن الخطاب بالمطلق، أو تأخر المطلق، أو تقارنا، أو جهل التأريخ، حُمل المطلق على المقيد[2].

وقيل: المقيد ناسخ في هذه الصورة أيضاً.

وقيل: بل المقيد محمول على المطلق.

---

(١) راجع: الإشارات للباجي ص/٤١، والتبصرة ص/ ٢١٢، واللمع: ص/٢٤، وفواتح الرحموت: ١/٣٦١، وتشنيف المسامع: ق(٧١/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٥١، والآيات البينات: ٣/٩٣، وإرشاد الفحول: ص/١٦٦.

(٢) جمعاً بين الدليلين، ويكون المقيد بياناً للمطلق، أي: يبين أنه المراد منه. وقد حكى الآمدي وغيره الاتفاق على هذا، لكن الخلاف فيه واقع، كما ذكره المصنف وغيره على نحو ما ذكر الشارح.

راجع: العدة: ٢/٦٢٨، المعتمد: ١/٢٨٨، والمستصفى: ٢/١٨٥، والمحصول: ١/ ق/٣/٢١٥، والإحكام للآمدي: ٢/١٦٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٦٦، والتوضيح ١/٦٣، وكشف الأسرار: ٢/٢٨٧، والمسودة: ص/١٤٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/١٥٦، والتمهيد: ص/٤١٩، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٨١.

واحتــــرز باتحـــاد الحكم عن الاختلاف مثل: أطعم زيداً، واكس [رجـــلاً فاضـــلاً][1]، فلا يحمل أحدهما على الآخر / ق(٧٨/أ من ب) اتفاقاً[2].

وبالمثبتين عن المنفي، والمثبت مثل: اعتق رقبة إن ظاهرت، ولا تملك رقبة كافرة، فإن المطلق هنا يحمل على المقيد، وإن كان الحكم في أحدهما الإعـــتاق، وفي الآخر الملك: لأن إعتاق الكافرة بدون الملك محال[3]. وإن كان منفيين يأتي الكلام عليه.

لنا - على المختار، وهو الحمل عند اجتماع الشرائط -: في الحمل إعمال الدليلين، وفي عدمه إبطال المقيد لوجود المطلق في ضمن غير المقيد.

وأيضاً: في الحمل خروج عن العهدة يقيناً سواء كان مكلفاً بالمقيد، أو بالمطلق؛ لوجود المطلق بدونه، ولو لم يحمل لم يحصل يقين البراءة إذ لا يوجد ذلك المقدر في ضمن سائر الأفراد.

فإن قلت: بين التقييد، والإطلاق تنافي لا يمكن اجتماعهما، فكيف يوجد المطلق، مع المقيد؟

---

(١) سقط ما بين المعكوفتين من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجـــع: اللمع: ص/٢٤، والتبصرة: ص/٢١٢، والإشارات: ص/٤١، والعدة: ٢/٦٣٦، مختصر الطوفي: ص/١١٥، وفواتح الرحموت: ١/٣٦١، وكشف الأسرار: ٢/٢٨٧، والتلويح على التوضيح: ١/٦٣.

(٣) راجـــع: الإحكـــام للآمدي: ٢/١٦٣، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٨٠، وشرح العضد: ٢/١٥٦، والآيات البينات: ٣/٩٥.

قلت: هذا قبيل اشتباه العارض بالمعروض، إذ التنافي إنما هو بين مفهوم المقيد والمطلق، لا بين ذاتيهما، والموجود في ضمن المقيد إنما هو ذات المطلق لا مفهومه.

وأما أنه بيان لا نسخ، فلأن البيان أهون من النسخ، ولأنه لو كان نسخاً، لكان التخصيص، أيضاً - نسخاً[1] /ق(٧٧/ب من أ) لأن كلاً منهما مجاز.

وأيضاً: لو كان نسخاً لكان تأخير المطلق نسخاً للمقيد لوجود التنافي من الطرفين.

ومن قال: إنه نسخ قاس تأخره عن الخطاب على تأخره عن العمل.

الجواب: أن ذلك ضروري لعدم إمكان البيان هناك، لكونه تبين عدم دخوله في قصد المتكلم، ومعلوم أنه لا يتصور هذا المعنى بعد العمل.

ونقل مذهباً غريباً، وهو حمل المقيد على المطلق، ووجهه - مع ظهور بطلانه - قياس المطلق على العام، فكما أن إفراد فرد من العام بالذكر لا يخصص العام، فكذلك المقيد مع المطلق.

الجواب: أنه قياس مع الفارق، لأن ذلك من قبيل مفهوم اللقب، وهذا من قبيل مفهوم الصفة.

قوله: «وإن كانا منفيين».

(١) آخر الورقة (٧٧/ب من أ)

أقول: ما تقدم كان فيما إذا لم يكن المطلق، والمقيد كلاهما منفيين، فأما إذا كان كل منهما منفياً، فالذي يقول بمفهوم الصفة يلزمه القول بحمل المطلق على المقيد لاندرج القيد في الصفة.

مثاله: لا تعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة، إذ وصف الكفر حصر الحكم، وهو عدم جواز الإعتاق المطلق من النص الأول في الكافرة[(١)].

قوله: «وهو خاص، وعام». رد على الشيخ ابن الحاجب حيث جعل المنفيين من المطلق، والمقيد[(٢)]، إذ النكرة في سياق النفي للعموم، وقد نبه عليه المولى المحقق[(٣)] في شرحه، والأمر في ذلك سهل: لأن التقييد تخصيص في المعنى لرفعه شيوع المطلق، وإن لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً.

---

(١) هذه هي الحالة الثانية، وهي كالتي قبلها في اتحاد الحكم والسبب، لكن هذه في حالة النفي، فيجوز إعتاق المكاتب المسلم، وهو مقتضى كلام الإمام في المحصول، وحكى عنه أنه صرح به في المنتخب، وأما من لا يقول بالمفهوم فإنه يعمل بالإطلاق، ويمنع إعتاق المكاتب مطلقاً، واختاره الآمدي، وابن الحاجب، وهذا مذهب الأحناف.
راجع: المعتمد: ١/٢٨٩، والمحصول: ١/ق/٣/٢١٧، والإحكام للآمدي: ٢/١٦٣، والمسودة: ص/١٤٦، وكشف الأسرار: ٢/١٨٧، والتوضيح: ١/٦٤، وفواتح الرحموت: ١/٣٦١، والتمهيد: ص/٤٢٠، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٨٢.

(٢) وقد ذكر العراقي أنه من باب الخاص والعام، لما ذكره الشارح، ولأن الأفعال في معنى النكرات، وليس من باب المطلق والمقيد، كما توهمه ابن الحاجب.
راجع: المختصر لابن الحاجب: ٢/١٥٦، والغيث الهامع: ق(٧٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٥٠، وتشنيف المسامع: ق(٧٢/ب) والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧٣/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢١٥، والآيات البينات: ٣/٩٥.

(٣) جاء في هامش (أ،ب): «عضد الملة والدين»، وراجع شرحه على المختصر: ٢/١٥٦.

ثم قــوله: «وإن كان أحدهما أمراً، والآخر نهياً، فالمطلق مقيد بضد الــصفة». مستدرك: لأنه علم من مفهوم قوله: مثبتين. لأن عدم كونهما مثبتين يتناول المنفيين، والمثبت، والمنفي، وكأنه فهم من النفي ما هو ضد للنهــي اصــطلاحاً، وهــذا وهم: لأن المراد هو السلب المقابل للإيجاب الشامل لهما: وقد مثلنا له في المقالة الأولى، فراجعه[1].

قوله: «وإن اختلف السبب».

أقــول: ما تقدم كله كان مع اتحاد الحكم والسبب، أما إذا اختلف السبب، واتحد الحكم، ففيه مذاهب ثلاثة:

الأول: مذهب أبي حنيفة لا يحمل عليه بوجه[2].

الثاني: مذهب بعض أصحابنا أنه يحمل[3]/ ق(٧٨/ب من ب) عليه لفظاً.

الثالث: وعليه إطباق الجمهور والمحققين، أنه إن وجد جامع يحمل عليه قياساً، وإلا فلا، وهذا هو المختار[4].

---

(١) قد سبق الكلام على ذلك في ص/٤١١-٤١٢.

(٢) وبه قال أكثر المالكية، كما ذكر ذلك الباجي، والقرافي، وصاحب نشر البنود.
راجع: التوضيح لمتن التنقيح: ١/٦٣، وكشف الأسرار: ٢/٢٨٧، وفواتح الرحموت: ١/٣٦٥، وإحكام الفصول: ص/٢٨١، والإشارات للباجي: ص/٤٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٦٥، ونشر البنود: ١/٢٦٨.

(٣) آخر الورقة(٧٨/ب من ب).

(٤) راجع: اللمع: ص/٢٤، والتبصرة: ص/٢١٦، والعدة: ٢/٦٣٨، والإحكام للآمدي: ٢/١٦٣، وروضــة الناظر: ص/٢٣٠-٢٣١، والمسودة: ص/١٤٥، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٨٣.

لـــنا - على هذا المختار -: أن التقييد كالتخصيص في كون كل منهما بياناً.

وقد سبق أن العام يجوز تخصيصه بالقياس، فكذا تقييد المطلق، ويأتي هنا السؤال، والجواب المذكور هناك.

القائل: بأنه يحمل عليه لفظاً لا قياساً، فلأن جميع كلام الشارع بمنـــزلة كلمة واحدة، فيكون بعضه مفسراً لبعض.

قلنا: لو صح ما ذكرتم لصح تقييد كل مطلق لكل مقيد بلا اشتراط شيء، وهو بديهي البطلان.

قالوا: لما قيدت الشهادة بالعدالة في موضع[1]، قيدت في جميع صور الإطلاق[2].

قلنا: دليله الإجماع لا أنه حمل المطلق على المقيد.

الإمام أبو حنيفة - رحمه الله -، وأصحابه، قالوا: لو حمل عليه، ولو قياساً، يلزم عدم جواز العمل بالمطلق، فيكون منسوخاً بالقياس، والقياس لا ينسخ اتفاقاً.

الجـــواب: التقيـــيد ليس بنسخ، بل بيان، فالتقييد بالإيمان كالتقييد بالسلامة، وقد قلتم به في العبد / ق(٧٨/أ من أ) المكفر به[3].

---

(١) يعني في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

(٢) كمثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

(٣) يعني أن الرقبة في آية الظهار، واليمين وردت مطلقة لم تقيد، وفي كفارة القتل قيدت بالإيمان، فحمل الجمهور المطلق على المقيد، والأحناف لم يقولوا بذلك، فألزمهم =

لا يقـــال: شرط القياس أن يكون حكماً شرعياً، وعدم إجزاء غير المؤمنة مثلاً في القتل، ليس حكماً شرعياً حتى يقاس عليه عدم الإجزاء في الظهار؛ لأن العدم الأصلي لا يكون حكماً شرعياً.

لأنا نقول: عدم إجزاء الكافرة في المقيد فهم من الوصف المذكور، وقد بينا أن المفهوم دليل شرعي.

قالـــوا: شرط القياس أن لا يبطل حكماً شرعياً ثابتاً بنص، وإجزاء الكافرة في المقيس قد ثبت بالنص المطلق.

قلنا: المطلق لا يدل على عدم القيد، بل هو ساكت عنه، فلا ينافي قياسه بجامع[1].

= الجمهور بأنكم قيدتم الرقبة بأن لا تكون قد فات منها جنس المنفعة كالمجنون الذي لا يفـــيق، والأصم، ونحو ذلك، فكما قيدتم بالسلامة من هذه العيوب، وهي لم ترد في النص، فيلزمكم من باب أولى التقييد بالإيمان الذي ورد به النص.

راجع: فتح القدير مع شرحه لابن الهمام: ٥/٨٠.

(١) لأن الذين قالوا: يحمل المطلق على المقيد قياساً اشترطوا وجود جامع بينهما، وهو في القتل والظهار حرمة سببهما، وعلى هذا فلا حمل عندهم عند قيام الفارق كما في آية عدة الوفاة، وآية عدة الطلاق في المدخول بها، أو غير المدخول بها، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] قيدت بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، فإن آية عدة الوفاة - وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[البقرة: ٢٣٤] - لا تقيد بالدخول قياساً، لوجود الفارق، وهو بقاء أحكام الزوجية بعد الموت كإرثها منه، وكونها تغسله بخلاف المطلقة. =

والحق: أن الإمام أبا حنيفة لما جوز التخصيص بالقياس، فعدم جواز التقييد به مشكل يعسر التغضي عنه: لأن تقييد المطلق أهون من تخصيص العام لقلة الشيوع في المطلق، وإن كان كل منهما بياناً، فتأمل!

قوله: ((وإن اتحد الموجب، واختلف حكمهما، فعلى الخلاف)).

أقـــول: إذا اتحـــد السبب مثل الحدث، واختلف الحكم مثل غسل الأيدي المقيد بإدخال المرافق، والمسح المطلق في آية التيمم[(١)].

فعلى الخلاف المذكور عند الحنفية لا يجوز.

وعـــند بعـــض الشافعية يجوز الحمل لفظاً لا قياساً، والحق عندهم قياساً[(٢)].

= أمـــا الذين قالوا: يحمل عليه لفظاً، أي بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة إلى جامع بين المطلق والمقيد، فلا يشترط ذلك عندهم.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٥١/٢، وهمع الهوامع: ص/٢١٦.

(١) وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

(٢) راجـــع: تـــشنيف المسامع: ق(٧٢/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٥١/٢، وهمع الهوامع: ص/٢١٦.

فـــإن قلت: قد صرح الشيخ ابن الحاجب بأن في مثل قوله: أطعم رجلاً، واكس فاضلاً، لا يحمل اتفاقاً.

قلـــت: في المسألة خلاف، ويمكن حمل قول الشيخ على ما إذا اختلف السبب، وإلا يشكل بآية التيمم. هذا كله إذا كان المطلق مقيداً بقيد واحد.

وإما إذا قيد بقيدين متنافيين، يبقى المطلق على إطلاقه، مثل الحديث الوارد في التعفير، إذ ورد: «فاغسلوه سبعاً أولاهن بالتراب»، وفي رواية: «أخراهن»، فرواية: «إحداهن»[1] باقية على الإطلاق.

هذا إذا لم يقتض القياس الإطلاق، والحمل على أحدهما.

وأما إذا اقتضاه حمل عليه، وهذا إنما / ق(٧٩/أ من ب) يستقيم على رأي من يقول بالقياس وأما على رأي من يقول بحمل المطلق على المقيد لفظاً، فلا.

* * *

(١) رواه الـــبخاري، ومـــسلم، ومالك، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارقطني، والدارمي، والحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا شـــرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا أولاهن - وفي رواية: إحداهن، وفي أخرى: أخـــراهن - بالتراب» لكن في رواية ابن ماجه والدارمي عن أبي هريرة وعبد الله بن المغفل وفيه: «والثامنة عفروه في التراب»، كما رواه عنهما النسائي.

راجـــع: المـــوطأ: ص/٤٧، وصحيح البخاري: ٥٣/١، وصحيح مسلم: ١٦١/١، وسنن أبي داود: ١٧/١، ومسند أحمد: ٢٤٥/٢، وتحفة الأحوذي: ٣٠٠/١، وسنن النـــسائي: ٥٣/١، وســـنن ابن ماجه: ١٤٨/١-١٤٩، وسنن الدارمي: ١٨٨/١، وسنن الدارقطني: ٦٣/١، والمستدرك: ١٦٠/١، ونيل الأوطار: ٤٩/١.

باب الظاهر والمؤول

قوله: «الظاهر، والمؤول، الظاهر: ما دل دلالة ظنية، والتأويل حملُ الظاهر على المحتمل المرجوح».

أقول: الظاهر - لغة -: الواضح، ومنه ظهر الشيء لظهوره[1].

واصطلاحاً: اللفظ الدال دلالة ظنية[2]، فيخرج النص لكون دلالته قطعية، وكذلك المجمل لتساوي الدلالة فيه، والمؤول لكونه مرجوحاً.

ثم تلك الدلالة إما وضعاً نحو: الأسد، أو عرفاً نحو: الغائط في الخارج المستقذر، فإنه ظاهر فيه، مع كونه في اللغة، هو المكان المطمئن.

وقد يفسر الظاهر بما يدل دلالة واضحة، فيكون النص قسماً من الظاهر لكون الواضحة أعم من القطعي، والظني، وكذا المبين يكون أخص منه لأن الدلالة الواضحة لا تقتضي الاحتياج إلى سابق بيان.

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة: ٤٧١/٣، والمصباح المنير: ٣٨٧/٢، ولسان العرب: ١٩٢/٦.

(٢) راجع الإشارات للباجي ص/٨، والحدود له: ص/٤٣، واللمع: ص/٢٧، والبرهان: ٤١٦/١، وأصول السرخسي: ١٦٣/١، والعدة: ١٤٠/١، والمستصفى: ٣٨٤/١، وروضة الناظر: ص/١٥٧، وفتح الغفار: ١١٢/١، وكشف الأسرار: ٤٦/١، والتلويح على التوضيح: ١٢٤/١، فواتح الرحموت: ١٩/٢، وتيسير التحرير: ١٣٦/١، وأدب القاضي للماوردي: ٦١٦/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٧.

والتأويل: من آل يؤول، إذا رجع، ومآل الأمر، مرجعه[(١)].

واصطلاحاً: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، بدليل يصير به راجحاً[(٢)]: لأنه بلا دليل، أو بدليل مساو، أو مرجوح [لعب] [(٣)]، واللعب لا ينافي الفساد، فلا يحتاج إلى إفراده بالذكر[(٤)].

ثم التأويل ينقسم ثلاثة أقسام: لأنه إما قريب يكفيه أدنى مرجح، أو بعيد يحتاج إلى مرجح أقوى، أو لا يقبله اللفظ، فيتعذر العمل به، فيحكم ببطلانه.

---

(١) ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] أي: طلب ما يؤول إليه معناه، وهو مصدر أولت الشيء إذا فسرته، وأرجعته من الظاهر إلى ذلك الذي آل إليه في دلالته، قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: ما يؤول إليه بعثهم ونشورهم.

راجع: معجم مقاييس اللغة: ١/١٥٩-١٦٢، والمصباح المنير: ١/٢٩، ولسان العرب: ١٣/٣٣.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٢/١٩٨، وشرح العضد على المختصر: ٢/١٦٩، وتيسير التحرير: ١/١٤٤، وتشنيف المسامع: ق(٧٢/ أ - ب)، والغيث الهامع: ق(٧٣/ب) والآيات البينات: ٣/٩٩، وإرشاد الفحول: ص/١٧٦.

(٣) زدتها على ما في (أ، ب) ليصح الكلام.

(٤) لأن البعض: اعتبر التأويل لما يظن دليلاً، وليس بدليل في الواقع بأن يكون مساوياً، أو مرجوحاً فاسداً. وأما إن كان التأويل بلا دليل، فلعب ففرق بين هذا، والذي قبله. أما الشارح، فلا يرى الفرق بينهما؛ لأنه لا تنافي في ذلك، وهو متبع في هذا للعضد في شرحه.

راجع: شرح العضد على المختصر: ٢/١٦٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٥٣، وهمع الهوامع: ص/٢١٧.

فالقريب نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] أي: إذا أردتم القيام: لأن غسل الأعضاء يعقب إرادة القيام، لا القيام، ولما كان القرب والبعد أمرين نسبيين[١]، / ق(٧٨/ب من أ) و لم يكن ضبط القرب والبعد بضابط، كثر الأمثلة من البعيد ليعلم بها حال القريب.

منها: ما ورد أن غيلان بن سلمة أسلم عن عشر نسوة، فقال له النبي ﷺ: «امسك أربعاً، وفارق سائرهن».

أولت الحنفية (أمسك) بابتداء نكاح الأربع إن كان نكاحهن وقع جملة، أو الأوائل إن كان مرتباً.

وجه بعده: أن غيلان كان قريب عهد بالكفر لا يعلم شرائط النكاح، بل أكثر الشرائع، فهو بعيد عن هذا التفصيل، مع أنه لم ينقل [تجديد][٢] لا منه، ولا من غيره.

---

(١) آخر الورقة (٧٨/ب من أ).

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها، والمعنى أنه لم ينقل عن غيلان، ولا عن غيره ممن أسلم على أكثر من أربع نسوة أنه جدد النكاح، وبناء على هذا يحمل الإمساك المذكور في الحديث - عند الجمهور - على الاستدامة: لأن السؤال وقع عنه، لا على الابتداء على التفصيل الذي ذكره الأحناف.

راجع: المستصفى: ١/٣٩٠، والبرهان: ١/٥٣١، والإحكام للآمدي: ٢/١٩٩، ومختصر الطوفي: ص/٤٢، وفواتح الرحموت: ٢/٥٣، وتيسير التحرير: ١/١٤٥، وشرح العضد: ٢/١٦٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٥٣، والآيات البينات: ٣/١٠٠.

ومنها: تأويلهم قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] بإطعام طعام[1] ستين مسكيناً، إذ المقصود دفع الحاجة، ودفع حاجة مسكين واحد في ستين يوماً بمثابة دفع حاجة ستين شخصاً.

ووجه البعد فيه: أن الكفارة يطلب فيها التقرب إلى الله، ومن الراجح الجلي أن الواحد ليس كالجماعة لاشتمالهم على تقي وأتقى يتبرك بدعائهم بخلاف الشخص الواحد.

ومنها: حملهم قوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، باطل، باطل». - على الصغيرة، والأمة، والمكاتبة[2].

---

(١) فجعلوا المعدوم، وهو (طعام) مذكوراً، مفعولاً به، والمذكور، وهو قوله: (ستين) معدوماً، ولم يجعلوه مفعولاً به، مع ظهور قصد العدد، وهو ما ذكره الشارح في وجه البعد.
راجع: البرهان: ١/٥٥٥، والمستصفى: ١/٤٠٠، والإحكام للآمدي: ٢/٢٠١، وشرح الكوكب المنير: ٣/٤٦٤، وهمع الهوامع: ص/٢١٨، والغيث الهامع: ق(٧٣/ب).

(٢) ووجه بعد هذا التأويل: أن الصغيرة ليست بامرأة في لسان العرب: ، لكنهم ألزموا بسقوط هذا التأويل بمذهبهم، أن الصغيرة لو زوجت نفسها كان العقد صحيحاً عندهم لا يتوقف على إجازة الولي، فلما ألزموا بذلك، فروا إلى حمله على الأمة، فألزموا ببطلانه بقول النبي ﷺ: «فلها المهر»، ومهر الأمة إنما هو لسيدها، ففروا من ذلك إلى حمله على المكاتبة، فرد عليهم بما ذكره الشارح.
راجع: البرهان: ١/٥١٧، والمستصفى: ١/٤٠٢، والإحكام للآمدي: ٢/٢٠٢، وفواتح الرحموت: ٢/٢٥، وتيسير التحرير: ١/١٤٧، وشرح العضد٢/١٧٠، ومختصر الطوفي: ص/٤٣، وتشنيف المسامع: ق(٧٢/ب) والغيث الهامع: ق(٧٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٥٤، وهمع الهوامع: ص/٢١٨، وشرح فتح القدير: ٣/٢٥٥ وما بعدها.

واعترض: بأن هذا التأويل يبطل قصد الشارع في إتيانه باللفظ العام فإن «أي» من صيغ العموم، وأرباب الصناعات إذا ذكروا قاعدة، وإن لم يكن اللفظ عاماً، يحمل على العموم ضبطاً للقواعد، فكيف بالشارع، وقد أتى بلفظ صريح في العموم؟ لا سيما، وقد أكد العموم بـ«ما»، فحمله على الصغيرة، والأمة، والمكاتبة، وتأويل قوله: باطل، بأنه يصير إلى البطلان باعتراض الولي بعده واضح.

ولهذا لو قال سيد - لعبده -: أيما امرأة لقيت[1]/ ق(٧٩/ب من ب) أكرمها، ثم قال: أردت الأمة، أو الصغيرة، يعد قوله ذلك من الألغاز.

هذا، وقد انضم إلى عموم اللفظ مجرى العادة، فإن استقلال المرأة بنكاح نفسها يعد وقاحة، وقلة حياء، ومروءة.

ومنها: حمل الحنفية - أيضاً - قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[2] على قضاء الصوم، ونذره[3].

---

(١) آخر الورقة (٧٩/ب من ب).

(٢) الحديث رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي، والدارقطني، والبيهقي عن حفصة، وعائشة، وابن عمر بألفاظ مختلفة، كما أنه روي بطرق متعددة، وذكر الحافظ أن سنده صحيح لكنهم اختلفوا في رفعه، ووقفه، وصوب النسائي وقفه.
راجع: مسند أحمد: ٢٨٧/٦، وسنن أبي داود: ٥٧١/١، وتحفة الأحوذي: ٤٢٦/٣، وبذل المجهود: ٣٣٠/١١، وعارضة الأحوذي: ٢٦٣/٣، وسنن النسائي: ١٩٦/٤، وسنن ابن ماجه: ٥٢٠/١، وسنن الدارمي: ٧/٢، وسنن الدارقطني: ١٧٣/٢، والسنن الكبرى للبيهقي: ٢١٣/٤، وتلخيص الحبير: ١٨٨/٢، وفيض القدير: ٢٢٢/٦.

(٣) راجع: فواتح الرحموت: ٢٦/٢، وتيسير التحرير: ١٤٨/١، والمستصفى: ٤٠٩/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٥٥/٢، والآيات البينات: ١٠٢/٣، وهمع الهوامع: ص/٢١٨.

وإنما كان بعيداً: لأن هذا الحصر لا يوافق اللغة، والعقل.

فإن قيل: إنما حملوا على هذا؛ لأنه ثبت بالدليل صحة الصوم بنية النهار، فيجب ذلك التأويل.

قلنا: يحمل على نفي الفضيلة الذي هو معنى قريب: لأن لا النافية ترد كثيراً لنفي الفضيلة، كما ذكروه في قوله: «لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن».

ومنها: ما جاء في الحديث: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»[1]، حمله الشافعي على ما يوجد في بطنها ميتاً: لأن سبب ورود الحديث أنهم سألوه عما يجدونه في بطن الذبيحة هل يحل أكله، أو لا؟

ولا شك: أن المراد الميت، وإلا لو كان حياً يذبح، فلا حاجة إلى السؤال عنه: لأنه كسائر الحيوانات المأكولة.

فقولهم: معنى الحديث: ذكاة الجنين كذكاة أمه على التشبيه بعيد جداً عن المراد[2].

---

(١) رواه الإمام أحمد، وابن حبان من حديث أبي سعيد مرفوعاً، وعند البيهقي عن ابن عمر موقوفاً: «إذا نحرت الناقة، فذكاة ما في بطنها في ذكاتها إذا كان قد تم خلقه، ونبت شعره، وإذا خرج من بطنها حياً ذبح حتى يخرج الدم من جوفه».

راجع: المسند: ٣١/٣، ٣٩، ٤٥، ٥٣، وموارد الظمآن: ص/٢٦٥، والسنن الكبرى: ٣٣٥/٩.

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٥٥/٢، والغيث الهامع: ق(٧٤/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢١٩.

ومنها: حمل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠] على بيان المصرف لا على الاستحقاق حتى جوزوا الصرف على صنف واحد، مع وجود سائر الأصناف(١).

وإنما عد بعيداً: لأن اللام ظاهرة في الملك، وإذا كان ملكاً للمذكورين في الآية لا يجوز تخصيص طائفة به دون البواقي.

هذا الذي ذكره المصنف من وجه البعد، ذكره إمام الحرمين، ومن تبعه(٢).

وقال الغزالي: «ليس كذلك، بل قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ﴾ منظم إلى قوله/ ق(٧٩/أ من أ) ﴿وَمِنۡهُم مَّن يَلۡمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ٥٨]،

---

(١) وهو قول عمر، وحذيفة، وابن عباس، وبه قال سعيد بن جبير، والحسن، والنخعي، وعطاء، والثوري، وأبو عبيد، وأصحاب الرأي، وهو مذهب جمهور الحنابلة.
وروي عن النخعي أنه قال: إن كان المال كثيراً يحتمل الأصناف قسمه عليهم، وإن كان قليلاً جاز وضعه في صنف واحد.
وقال مالك: يتحرى موضع الحاجة منهم، ويقدم الأولى، فالأولى.
وقال عكرمة، والشافعي: يجب أن يقسم زكاة كل صنف من ماله على الموجود من الأصناف الستة الذين سهامهم ثابته قسمة على السواء، ثم حصة كل صنف منهم لا تصرف إلى أقل من ثلاثة منهم، إن وجد منهم ثلاثة، أو أكثر، فإن لم يوجد إلا واحد صرف حصة ذلك الصنف إليه، وهي رواية عن الإمام أحمد، واختارها بعض أصحابه.
راجع: شرح فتح القدير: ٢/٢٦٥، وأحكام القرآن لابن العربي: ٢/٩٥٩، والمجموع للنووي: ٦/١٨٥-١٨٧، والمغني لابن قدامة: ٢/٦٦٨، وتشنيف المسامع: ق(٧٣/أ).

(٢) راجع: البرهان له: ١/٥٥١-٥٥٣.

ومتعلق به، يعنى لما كان طعنهم في رسول الله حين لم يعطهم من الزكاة دالاً على أهم فهموا أن الإعطاء والمنع مفوضان إليه، اقتضى ذلك بيان المصرف ليندفع ذلك اللمز والطعن»[١].

وإنما لم يحتج الشافعي إلى هذا الاحتمال لكونه بعيداً لا يصلح دليلاً.

قال الآمدي: «وإن سلمنا أنه لبيان المصرف، فليكن الاستحقاق بصفة التشريك أيضاً مقصوداً عملاً بظاهر اللفظ لعدم التنافي بين المرادين»[٢].

ومنها: حمل بعض الشافعية قوله: «من ملك ذا [رحم][٣] محرم فهو حر»[٤] على الأصول، والفروع.

---

(١) راجع: المستصفى: ١/٣٩٩-٤٠٠.

(٢) راجع: الإحكام له: ٢/٢٠١.

(٣) سقط من (أ، ب) وأثبت بهامش (أ).

(٤) وفي لفظ الترمذي «من ملك ذا رحم محرم، فهو حر»، وعند أحمد: «من ملك ذا رحم محرم، فهو عتيق»، ورواه ابن ماجه، والبيهقي، وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه مسنداً إلا من حديث حماد بن سلمة، وقد روى بعضهم هذا الحديث عن قتادة عن الحسن عن عمر شيئاً من هذا، ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن مرسلاً، وشعبة أحفظ من حماد، وقال علي بن المديني: هو حديث منكر، وقال البخاري: لا يصح، وقد صحح الحديث ابن حزم، وعبد الحق، وابن القطان.

راجع: المسند: ٥/١٥، ١٨، ٢٠، وسنن أبي داود: ٢/٣٥١، وتحفة الأحوذي: ٤/٦٠٣، وسنن ابن ماجه: ٢/١٠٧، والسنن الكبرى: ١٠/٢٨٩-٢٩٠، وتلخيص الحبير: ٤/٢١٢.

وإنما كان بعيداً: لصرفه اللفظ العام عن بعض مدلولاته من غير دليل[(١)].

فإن قلت: فما وجه ما ذهب إليه الشافعي إذا لم يكن هذا التأويل صحيحاً عندكم؟

قلت: لما دل الدليل على أن الرق لا يزول إلا بالعتق، قاس عتق الأصول والفروع على وجوب النفقة، إذ لا تجب النفقة عنده إلا للأصول، والفروع.

أو بالحديث الصحيح الوارد في مسلم[(٢)]: «لا يجزي ولد والده إلا أن يجده عبداً، فيشتريه، فيعتقه»[(٣)] أي: بنفس الشراء، وقد وافقه الخصم على هذا.

---

(١) والشارح لم يرتضِ هذا الحمل تبعاً للجويني، والغزالي، والآمدي وغيرهم.
راجع: البرهان: ٥٣٩/١، والمستصفى: ٤٠٥/١، والإحكام للآمدي: ٢٠٤/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٥٧/٢، وتشنيف المسامع: ق(٧٢/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٤/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢١٩، والآيات البينات: ١٠٦/٣.

(٢) هو مسلم بن الحجاج بن مسلم أبو الحسين القشيري النيسابوري الإمام الحافظ صاحب الصحيح المشهور الذي صنفه من ثلاث مئة ألف حديث، وله المسند الكبير على أسماء الرجال، والعلل، والكنى، والجامع الكبير، وأوهام المحدثين، وتوفي سنة (٢٦١هـ).
راجع: تذكرة الحفاظ: ٥٨٨/٢، وطبقات الحنابلة: ٣٣٧/١، والمنهج الأحمد: ١٤٧/١، والخلاصة: ص/٣٧٥، وطبقات الحفاظ: ص/٢٦٠.

(٣) راجع: صحيح مسلم: ٢١٨/٤، والمسند: ٢٦٣/٢، ٢٩/٥، من حديث أبي هريرة.

وبالآية / ق(٨٠/أ من ب) الكريمة في عتق الولد، وهي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

وجه الدلالة: أنه تعالى أبطل إثبات الولدية، بإثبات العبودية فعلم أهما لا يجتمعان.

ومنها: تأويل بعض العلماء البيضة، والحبل في الحديث ببيضة الحديد، وهي المغفر، وحبل السفينة[1]، حيث قال ﷺ: «لعن الله السارق، يسرق البيضة، فتقطع يده، ويسرق الحبل، فتقطع يده»[2].

وإنما أولوه ذلك التأويل البعيد: لما ورد في الحديث: «أن لا قطع في دون ربع الدينار»[3].

والجواب: أن مراده بيض الدجاج، ونحوه، وسائر الحبال، وهي وإن تكن ربع دينار، ولكن إذا اعتاد سرقة القليل يجره إلى الكثير، فتقطع يده.

---

(١) راجع من قال بهذا التفسير للحديث المذكور: فتح الباري: ٨٨/١٥ وما بعدها.

(٢) رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، والنسائي، وابن ماجه من حديث أبي هريرة.
راجع: صحيح البخاري: ١٩٨/٨، وصحيح مسلم: ١١٣/٥، وسنن النسائي: ٦٥/٨، وسنن ابن ماجه: ١٢٣/٢.

(٣) روى البخاري، ومسلم، وابن ماجه عن عائشة رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً».
راجع: صحيح البخاري: ١٩٩/٨، وصحيح مسلم: ١١٢/٥، وسنن النسائي: ٧٨/٨، وسنن ابن ماجه: ١٢٤/٢.

أو كان هذا في بدء الإسلام، ثم نسخ بربع الدينار[١].

ومـــنها شفع الأذان الوارد في الحديث: «أمر بلال[٢]بأن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة»[٣].

قالت الحنفية: معناه أن يشفعه بأذان ابن أم مكتوم[٤].

---

(١) راجع: فتح الباري: ١٥/٨٨-٨٩.

(٢) هـــو بلال بن أبي رباح الحبشي مولى أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، ومؤذن رسول الله ﷺ، أبـــو عبد الله، أسلم في أول الدعوة، وأظهر إسلامه، وكان سيده أمية بن خلف يعذبه كثيراً على إسلامه، فيصبر على العذاب، فاشتراه منه أبو بكر، وأعتقه في سبيل الله، وهاجر إلى المدينة، وآخى النبي ﷺ بينه وبين أبي عبيدة، وشهد بدراً والمشاهد كلها، وهو أول من أذن في الإسلام، وكان يؤذن للرسول ﷺ سفراً، وحضراً، ولما توفي الرسول ﷺ ذهب إلى الشام للجهاد، وأقام بها حتى توفي سنة (٢٠هـــ، وقيل غير ذلك).

روى عـــنه جماعات من الصحابة، والتابعين، وفضائله كثيرة مشهورة، وأخرج أحاديثه أصحاب الكتب الستة.

راجـــع: أسد الغابة: ١/٢٤٣، والاستيعاب: ١/١٤١، والإصابة: ١/١٦٥، وحلية الأولياء: ١/١٤٧، ومشاهير علماء الأمصار: ص/٥٠.

(٣) رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والبيهقي.

راجـــع: صحيح البخاري: ١/١٤٨، وصحيح مسلم: ٢/٢-٣، ومسند أحمد: ٣/١٠٣، ١٨٩، وسنن أبي داود: ١/١٢١، وتحفة الأحوذي: ١/٥٧٦، وسنن النسائي: ٢/٣، وسنن ابن ماجه: ١/٢٤٨، والسنن الكبرى: ١/٤١٢.

(٤) هو عبد الله بن قيس بن زائدة بن الأصم بن رواحة العامري، وقيل: اسمه عمرو، وأمه أم مكـــتوم عاتكـــة بـــنت عبد الله بن عنكثة بن عامر المخزومية يعتبر من السابقين المهاجرين، مؤذن الرسول ﷺ، مع بلال، وسعد القرظي، وأبي محذورة مؤذن مكة، =

وإنما كان بعيداً لصرفه اللفظ عن العموم: لأن ابن أم مكتوم أذانه قبل بلال كان في صلاة الصبح[1] لا غير.

* * *

= هاجر بعد بدر بقليل، وقد عوتب الرسول ﷺ من أجله لما جاءه طالباً منه التعليم، فاشتغل بغيره، فنزل قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ﴾ [عبس: ١-٢] إلى آخر الآيات، استخلفه النبي ﷺ على المدينة لما غاب عنها في غزوة من الغزوات. ولما نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥] شكا ضرارته إلى الرسول ﷺ، وأنه لا يستطيع الجهاد، فنزل بعدها ﴿غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾، فكان بعد يغزو، ويقول: ادفعوا إليَّ اللواء، فإني أعمى لا أستطيع أن أفر، وأقيموني بين الصفوف، وشهد القادسية، ومعه الراية واستشهد فيها سنة (١٥هـ)، وقيل: رجع إلى المدينة ومات بها في نفس السنة.

راجع: أسد الغابة: ٦٣/٤، والاستيعاب: ٤١/٧، والإصابة: ٨٣/٧، وطبقات ابن سعد: ٢٠٥/٤، والمعارف: ص/٢٩٠، ومشاهير علماء الأمصار: ص/٥٣، وحلية الأولياء: ٤/٢، وسير أعلام النبلاء: ٣٦٠/١، والعبر: ١٩/١، وشذرات الذهب: ٢٨/١.

(١) لما رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والبيهقي من حديث سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «إن بلالاً يؤذن بليل، فكلوا، واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم»، ثم قال وكان رجلاً أعمى لا ينادي، حتى يقال له أصبحت، أصبحت.

راجع: صحيح البخاري: ١٥١/١، وصحيح مسلم: ٣/٢، وسنن أبي داود: ١٢٧/١، وتحفة الأحوذي: ٦٠٣/١، وسنن النسائي: ١١/٢، والسنن الكبرى: ٣٨٠/١، ٣٨٢، ٣٨٥، ٤٢٩، ٢٧٨/٤، فأذانه كان بعد بلال لا قبله كما ذكر الشارح.

وراجع: تشنيف المسامع: ق(٧٣/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٥٧/٢-٥٨، وهمع الهوامع: ص/٢٢٠.

باب المجمل والبيان

قوله: «المجمل ما لم تتضح دلالته، فلا إجمال في آية السرقة» إلى آخره.

أقـــول: المجمل - لغة - المجموع، وجملة الشيء جميعه، ومنه أجمل الحساب، أي: جمعه[1].

واصطلاحاً: ما لم تتضح دلالته، أي: ماله دلالة غير واضحة[2]: لئلا يرد [عليه][3].

المهمـــل: لأنه يصدق عليه أنه لم تتضح دلالته، إذ لا دلالة فيه، ولا اتضاح.

وهذا الحد يتناول القول، والفعل، والمشترك، والمتواطئ.

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة: ٤٨١/١، والمصباح المنير: ١١٠/١، ولسان العرب: ١٣٥/١٣.

(٢) راجع: اللمع: ص/٢٧، والحدود للباجي: ص/٤٥، والإشارات: ص/٤٣، والبرهان: ٤١٩/١، وأصول السرخسي: ١٦٨/١، والعدة: ١٤٢/١، والإحكام لابن حزم: ٣٨٥/٣، والمعـــتمد: ٢٩٢/١، والمستصفى: ٣٤٥/١، وأدب القاضي للماوردي: ٢٩٠/١، والمحـــصول: ١/ق/٢٣١/٣، وروضة الناظر: ص/١٥٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٧، ٢٧٤، وكشف الأسرار: ٥٤/١، وفتح الغفار: ١١٦/١، والتوضيح١٢٦/١.

(٣) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

قوله: «فلا إجمال في آية السرقة»[١]، تفريع على ما قدمه من تعريف المجمل، أي: لما كان المجمل ما لم تكن دلالته على المقصود واضحة، وهذه النصوص متضحة الدلالة، فلا إجمال.

بيان ذلك: أن اليد - لغة -: من رؤوس الأنامل إلى المنكب حقيقة، والقطع: عبارة عن الإبانة - أيضاً - لغة.

قيل: تطلق اليد تارة ويراد إلى الكوع، وتارة إلى المرفق، وتارة إلى المنكب، والقطع يطلق على الجرح، فكان كل منهما مجملاً[٢].

قلنا: المسألة لغوية يكفي فيها النقل عن الثقات، وهو ما ذكرنا، وفعل الشارع مبين أن المراد مما تناوله اللفظ - لغة -: هو ذلك البعض[٣].

وكذا لا إجمال في نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] أي: في التحريم المضاف إلى الأعيان، مختار الجمهور: عدم الإجمال فيه[٤]. / ق(٧٩/ب من أ).

---

(١) وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ١٧٣/٢، والمسودة: ص/١٠١، وفواتح الرحموت: ٣٩/٢، نهاية السول: ٥٢٢/٢، وشرح العضد٢/١٦٠، وإرشاد الفحول: ص/١٧٠.

(٣) روى الدارقطني من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده - في سارق رداء صفوان -: «أن النبي ﷺ أمر بقطعه من المفصل».

راجع: السنن له: ٢٠٥/٣، والدراية في تخريج أحاديث الهداية: ١١١/٢، وسبل السلام: ٢٧/٤-٢٨.

(٤) آخر الورقة (٧٩/ب من أ).

خلافاً للكرخي، وأبي عبد الله البصري[١].

لنا - على المختار - أن تحريم العين غير مراد: لأن التحريم إنما يتعين بفعل المكلف، فإذا أضيف إلى عين من الأعيان يقدر الفعل المقصود منه، ففي المأكولات يقدر الأكل، وفي المشروبات الشرب، وفي الملبوسات[٢]/ ق(٨٠/ب من ب) اللبس، وفي الموطوءات الوطء، فإذا أطلق أحد هذه الألفاظ سبق المعنى المراد إلى الفهم من غير توقف، فتلك الدلالة متضحة.

قالوا: [تعذر][٣] تعلق الحكم بالعين [فيقدر][٤] الفعل، وذلك الفعل ليس متعيناً فقد جاء الإجمال.

---

(١) هو الحسين بن علي أبو عبد الله البصري الحنفي، ويعرف بالجعل شيخ المتكلمين وأحد أعلام المعتزلة، أخذ الاعتزال، وعلم الكلام عن أبي علي بن خلاد، ثم أخذه عن أبي هاشم الجبائي، ولازم مجلس أبي الحسن الكرخي زمناً طويلاً حتى صار مقدماً في علمي الفقه، والكلام، وهو شيخ القاضي عبد الجبار، وله مؤلفات منها: شرح مختصر أبي الحسن الكرخي، وكتاب الأشربة، وتحليل نبيذ التمر، وكتاب تحريم المتعة، وجواز الصلاة بالفارسية، وتوفي سنة (٣٦٩هـ) على الراجح.

راجع: فرق وطبقات المعتزلة: ص/١١١، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص/٣٢٥، الفهرست: ص/٢٤٨، ٢٩٤، وتأريخ بغداد: ٧٣/٨، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/١٤٣، وطبقات المفسرين للداودي: ١٥٥/١، والجواهر المضيئة: ٢١٦/١، والفوائد البهية: ص/٦٧، وأخبار أبي حنيفة وأصحابه: ص/١٦٥، وشذرات الذهب: ٦٨/٣.

(٢) آخر الورقة (٨٠/ب من ب).

(٣) في (ب): «القدر» والصواب المثبت من (أ).

(٤) في (أ، ب): «فبعد» وكتب عليها في (أ): «كذا» يعني في الأصل، والأولى، بل الصواب المثبت. وراجع: المعتمد: ٣٠٧/١، وشرح العضد: ١٥٩/٢.

قلـــنا: ذلك البعض متعين عرفاً بدلالة سبق الفهم[١]. وكذا في نحو: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائـــدة: ٦]، إذ الــرأس اســـم لمجموع العضو المعروف، فإن لم يثبت فيه عرف، طار، فالمراد الكل - وإليه ذهب الإمام مالك، والباقلاني، وابن جني - فلا إجمال[٢].

وإن ثبت عرف في إطلاقه على [بعض][٣] - كما هو مذهب الشافعي، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين من المعتزلة - فلا إجمال أيضاً[٤].

---

(١) راجـــع: التبـــصرة ص/٢٠١، وأصول السرخسي: ١/١٩٥، والعدة: ١/١٠٦، والميزان للسمرقندي: ص/٣٤٩-٣٥٠، والمنهاج في ترتيب الحجاج: ص/١٠٣، والمحصول: ١/ق/٣/٢٤١، والمستصفى: ١/٣٤٦، والمسودة: ص/٦٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٧٥، وروضة الناظر: ص/١٦٠، وكشف الأسرار: ٢/١٠٦، وفواتح الرحموت: ٢/٣٣، وتيسير التحرير: ١/١٦٦، ومختصر الطوفي: ص/١١٦، والآيات البينات: ٣/١٠٩، وإرشاد الفحول: ص/١٦٩.

(٢) وهـــو مذهب الإمام أحمد، وأصحابه: لأنه عندهم بوضع حكم اللغة ظاهر في مسح جميع الرأس، وهو اسم لكله لا لبعضه.
راجع: أحكام القرآن لابن العربي: ٢/٥٦٨، والمغني لابن قدامة: ١/١٢٥، والمختصر لابن الحاجب: ٢/١٥٩، والمسودة: ص/١٧٨، وشرح الكوكب المنير: ٣/٤٢٣.

(٣) لم توجد في (أ، ب) وزدتها من شرح العضد: ٢/١٥٩، ليستقيم الكلام.

(٤) لأن عرف الاستعمال الطارئ على الوضع يقتضي إلصاق المسح ببعض الرأس ولأنه حقيقة في القدر المشترك بين الكل، والبعض، وهو ما ينطلق عليه الاسم.
راجـــع: أحكـــام القرآن للشافعي: ١/٤٤، وأحكام القرآن لالكيا الهراس: ٣/٨٥، والمعتمد: ١/٣٠٨، والمحصول: ١/ق/٣/٢٤٧، والإحكام للآمدي: ٢/١٦٩، ونهاية الـــسول: ٢/٥٢١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٥٩، والغيث الهامع: ق(٧٤/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٢١، وإرشاد الفحول: ص/١٧٠.

وذهبت الحنفية: إلى أن الرأس مجمل[1] في حق المقدار بينه فعله ﷺ - في حديث المغيرة[2] -: «بمسح الناصية»[3] أن المراد قدر الربع من أي جهة كان.

والدليل - على عدم إرادة الكل -: هو أن الباء إذا دخلت الآلة تعدى الفعل إلى محله، فيستوعبه، كما إذا قلت: مسحت رأس اليتيم بيدي: أي، جميع رأسه، ولا يلزم أن يكون بجميع اليد.

---

(١) حكاية القول في الإجمال عن الحنفية فيه نظر؛ لأن القائل بالإجمال منهم قلة، وجمهورهم على أنه لا إجمال فيه.
راجع: فواتح الرحموت: ٢/٣٥، وتيسير التحرير: ١/١٦٦-١٦٧، وشرح فتح القدير: ١/٣٣.

(٢) هو الصحابي المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي أبو عبد الله، وقيل: أبو عيسى، أسلم عام الخندق، وكان موصوفا بالدهاء، والحلم، وشهد الحديبية، وولاه عمر بن الخطاب على البصرة مدة، ثم نقله إلى الكوفة والياً، وأقره عثمان عليها، ثم عزله، وشهد اليمامة، وفتح الشام، وذهبت عينه يوم اليرموك، وشهد القادسية، وفتح نهاوند، واعتزل الفتنة بعد قتل عثمان، ثم استعمله معاوية على الكوفة حتى توفي فيها سنة (٥٠هـ أو ٥١هـ) على خلاف في ذلك.
راجع: الاستيعاب: ٣/٣٨٨، والإصابة: ٣/٤٥٣، والخلاصة: ص/٣٨٥.

(٣) روى أبو داود، وأحمد، والنسائي عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ: «توضأ، ومسح على ناصيته، وذكر فوق العمامة»، وفي رواية: «أن نبي الله ﷺ كان يمسح على الخفين، وعلى ناصيته، وعلى عمامته». راجع: سنن أبي داود: ١/٣٣، ومسند أحمد: ٤/٢٥٥، وسنن النسائي: ١/٧٦-٧٧.
وانظر تفصيل الخلاف في القدر الواجب مسحه من الرأس: شرح فتح القدير: ١/١٧، والمدونة: ١/١٦، والمجموع للنووي: ١/٣٩٩، والمغني لابن قدامة: ١/١٢٥.

ومتى دخلت المحل تعدى إلى الآلة، فيستوعبها دون المحل، كما في الآية فيراد بعض الرأس، ولا يجوز أقل ما ينطلق عليه اسم البعض: لأنه يغسل، مع الوجه، فيكون مجملاً في السدس، والربع، والثلث، هكذا ذكره بعض[1] الأفاضل.

من غير زيادة. وليس بشيء: لأن كون البعض مغسولاً، مع الوجه لا يقوم مقام المسح: لأن الترتيب واجب عند الشافعي[2].

وإنما لم نذكر أن البعضية، مستفادة من الباء لأن كون الباء للبعضية لم تثبت لغة[3].

وكذا قوله: «لا نكاح إلا بولي» لا إجمال فيه: لأن المراد منه عرفاً هو الصحة، أي: لا صحة للنكاح إلا بولي.

وكذا نحو قوله: «رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان» [مما ينفى صفة][4] والمراد لازم من لوازمها.

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «هو التفتازاني في حاشية العضد» وانظر الحاشية له: ٢/١٥٩.

(٢) وهو المشهور عن أحمد، ونقل عن عثمان، وابن عباس، ورواية للإمام علي رضي الله عنهم، وبه قال قتادة، وأبو ثور، وأبو عبيد، وإسحاق بن راهويه.

وقالت طائفة: لا يجب، وحكي عن أكثر العلماء، من الصحابة، وغيرهم كعلي، وابن مسعود، وسعيد بن المسيب، والحسن، وعطاء، ومكحول، والنخعي، والزهري، وربيعة، والأوزاعي، وأبي حنيفة، ومالك، وأصحابهما، والمزني، وابن المنذر وداود، وغيرهم.

راجع: شرح فتح القدير: ١/٣٥، والمدونة الكبرى: ١/١٧، والمجموع للنووي: ١/٤٤٣، والمغني لابن قدامة: ١/١٣٦، والفقه على المذاهب الأربعة: ١/٥٤-٦٢.

(٣) جاء في هامش (أ): «بل ثبت لغة».

(٤) في (ب): «فما يبقي» والمثبت من (أ).

وإنما قلنا: لا إجمال فيه: لأن مثل هذا التركيب يدل على رفع المؤاخذة والعقاب، ولو قطع النظر عن وجود الشرع، كما إذا قال السيد لعبده: رفعت عنك الخطأ، أي: لا أُؤَاخذك.

قالوا: وجود الخطأ واقع قطعاً، فلا بد من تقدير فعل، وذلك المقدر يحتمل أفراداً.

قلنا: العرف يخصصه، كما تقدم مراراً[1].

وكذا لا إجمال في مثل: «لا صلاة إلا بطهور»[2]: و«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[3] خلافاً للقاضي أبي بكر، وقد علمت جوابه في قوله: «لا نكاح إلا بولي».

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ٢/١٧٠-١٧١، والغيث الهامع: ق(٧٤/ب)، والآيات البينات: ٣/١٠٩، وإرشاد الفحول: ص/١٧٠.

(٢) هذا لفظ الطبراني وقد تقدم في هامش: ١/٣٦٠.

ورواه مسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي، وعنون له البخاري بلفظ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور».

راجع: صحيح البخاري: ١/٤٥، وصحيح مسلم: ١/١٤٠، وسنن أبي داود: ١/٤٧، وتحفة الأحوذي: ١/٢٣، ومسند أحمد: ٢/٢٠، وسنن النسائي: ١/٨٨، وسنن ابن ماجه: ١/١١٨، وسنن الدارمي: ١/١٧٥، وفيض القدير: ٦/٤١٥.

(٣) رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» وعند أحمد، والترمذي بلفظ: «لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب»، وقد تقدم ذكره باللفظ الأول في هامش: ١/٢٧٧، وتقدم ذكر الشارح له بلفظ: «لا صلاة لمن لم =

ويظهـــر مما فصلنا أن المصنف لو قال: مع الخلاف في الكل. كان أولى من، «وخالف قوم» إذ المخالف في المسائل المذكورة أقوام مختلفة[1].

قوله: «وإنما الإجمال في مثل القرء».

أقول: أراد بمثل القرء كل لفظ مشترك تجرد عن القرينة، فإنه مجمل محتمل معنييه، فإن القرء موضوع تارة للطهر، وتارة للحيض، وكذا لفظ: نــور، مجمل لإطلاقه على الضوء، وعلى العقل، وعلى الإيمان، وعلى القرآن، وعلى سائر العلوم الشرعية، فيتردد الذهن عند سماعه لعدم المرجح، وكذا الجسم صالح للأجسام المختلفة كالأرض، والسماء، وكلفظ المختار: لأنه إن قدر قلب الألف / ق(٨١/ أ من ب) من الياء المكسورة كان/ ق(٨٠/أ من أ) اسم فاعل، أو من المفتوحة كان اسم مفعول[2].

= يقرأ بأم القرآن» في ص/٤٢٤. راجع: صحيح البخاري: ١٨٢/١، ومسند أحمد: ٢٤١/٢، ٤٧٨، وســنن أبي داود: ١٨٨/١، وتحفــة الأحــوذي: ٥٩/٢، وسنن النــسائي: ١٢٧/٢-١٢٨، وسنن ابن ماجه: ٢٧٧/١، وسنن الدارمي: ٢٨٣/١، وسنن الدارقطني: ٣٢١/١، وتلخيص الحبير: ٢٣٠/١، ونصب الراية: ٣٦٣/١.

(١) راجــع: الإحكام للآمدي: ١٧١/٢-١٧٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٦٠/٢، وتشنيف المسامع: ق(٧٣/ب) والغيث الهامع: ق(٧٤/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٢١-٢٢٢.

(٢) راجع: اللمع: ص/٢٧، والبرهان: ٤٢١/١، والمستصفى: ٣٦١/١، وأدب القاضي: للمــاوردي: ٢٩٢/١، والمحــصول: ١/ق/٣/٢٣٤، وروضــة الناظر: ص/١٥٩، والإحكام للآمدي: ١٦٧/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٧٤، ونهاية السول: ٥٠٩/٢، وفواتح الرحموت: ٣٢/٢، ونشر البنود: ٢٧٦/١، وإرشاد الفحول: ص/١٦٩.

وكذا: ﴿بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] يحتمل الزوج، والولي، وعلى الأول حمله الشافعي[١]، ومالك على الولي[٢]، لما لاح لكل منهما من الدليل.

وكذا: ﴿إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة: ١، الحج: ٣٠][٣] قبل نزول: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] إلى آخر المحرمات لتردد الذهن في المحللات: لكون الحكم على المستثنى منه بعد العلم بالمستثنى، وإخراجه[٤].

وكذا: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ [آل عمران: ٧] مجمل لاحتماله الابتداء، أو العطف، كما هو المشهور بين السلف، والخلف[٥].

---

(١) لأن الزوج هو الذي بيده دوام العقد، والعصمة، وهذا هو مذهب أبي حنيفة، والراجح من الروايتين عن الإمام أحمد رضي الله عنهم جميعاً.
راجع: أحكام القرآن للجصاص: ١/٤٤٠، وأحكام القرآن للشافعي: ١/٢٠٠، وأحكام القرآن لالكيا الهراس: ١/٣٠٥، وسنن البيهقي: ٧/٢٥٢، والمهذب: ٢/٦١، والإفصاح لابن هبيرة: ٢/١٣٨، والمحرر: ٢/٣٨، وكشاف القناع: ٥/١٦١، وشرح منتهى الإرادات: ٣/٧٤، وفواتح الرحموت: ٢/٣٢، ونهاية السول: ٢/٥١١.

(٢) لأنه الذي يتولى نكاح المرأة إذ هي لا تزوج نفسها.
راجع: أحكام القرآن لابن العربي: ١/٢٢٢، ونشر البنود: ١/٢٧٦.

(٣) فإنه استثنى من المعلوم ما لم يعلم، فكان الباقي محتملاً، فصار مجملاً.

(٤) راجع: المعتمد: ١/٢٩٩، واللمع: ص/٢٧، والبرهان: ١/٤٢١، والإحكام للآمدي: ٢/١٦٧، ونهاية السول: ٢/٥١٢، وشرح العضد: ٢/١٥٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٦١.

(٥) تقدم بيان ذلك عند الكلام على المحكم والمتشابه.
وانظر: تشنيف المسامع: ق(٧٤/أ) والغيث الهامع: ق(٧٥/أ) وهمع الهوامع: ص/٢٢٢.

وكذا قوله ﷺ: «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره»[1] لاحتمال عود الضمير إلى الجار، وإلى أحد.

واختـــتار الـــشافعي رجوعه إلى الجار لموافقته قانون اللغة من كون الضمير يعود إلى أقرب المذكور.

وللحديث الصحيح: «لا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ما أعطاه من طـــيب نفـــسه»[2]. فالمعنى على هذا لا يمنعه من وضع الخشبة على جدار نفسه[3]، أي: لا يظلمه.

---

(١) رواه الـــبخاري، ومـــسلم، ومالـــك، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والبيهقي عن أبي هريرة، وابن عباس.
راجع: صحيح البخاري: ٣/١٦٣-١٦٤، وصحيح مسلم: ٥/٥٧، والموطأ: ص/٤٦٤، والمسند: ٢/٢٤٠، وسنن أبي داود: ٢/٢٨٣، وعارضة الأحوذي: ٦/١٠٥، وسنن ابن ماجه: ٢/٥٦-٥٧، والسنن الكبرى: ٦/٦٨.

(٢) رواه البيهقي عن عكرمة عن ابن عباس.
راجع: السنن الكبرى: ٦/٩٦-٩٧.

(٣) وعلى هذا، فلا دلالة في الحديث على وجوب تمكين صاحب الجدار لجاره من وضع خـــشبته عليه، وبه قال أبو حنيفة، ومالك. وذهب الإمام أحمد، وأصحابه وغيرهم: إلى أن الـــضمير يعـــود إلى أحد، لقول أبي هريرة رضي الله عنه: «مالي أراكم عنها معرضـــين!!، والله لأرمين بها بين أظهركم» ولو كان الضمير عائداً إلى الجار لما قال ذلك، وهو قول الشافعي القديم.
راجـــع: الإفصاح لابن هبيرة: ١/٣٨١، والقواعد لابن رجب: ص/٢٢٧، والمغني لابن قدامة: ٤/٥٥٥، والشرح الكبير: ٥/٣٦، والمختصر لابن الحاجب: ٢/١٥٨، ونـــشر البنود: ١/٢٧٦، والآيات البينات: ٣/١١٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٦١، وهمع الهوامع: ص/٢٢٢، وإرشاد الفحول: ص/١٦٩.

وكذا: زيد طبيب ماهر، إذ المستكن في ماهر، يمكن عوده إلى زيد، وإلى طبيب[1]، فعلى ما اختاره الشافعي - رضي الله عنه - يعود إلى طبيب، فتنحصر مهارة زيد في الطب.

وكذا الثلاثة زوج وفرد: لاحتمال أن يريد المتكلم [كون][2] هذا العدد، يمكن اتصافه بالزوج والفرد، فتكون القصة كاذبة، وأن يريد اشتمال أجزائه عليهما، فتكون صادقة.

والشراح خبطوا في تفسير هذا، بل غلطوا[3].

---

(١) وهذا إجمال في مرجع الصفة، والمعنى متفاوت باعتبار الاحتمالين، فإن عاد ماهر إلى زيد، فإن مهارته تكون في غير الطب، وإن عاد إلى طبيب فكما ذكر الشارح.

راجع: الإحكام للآمدي: ١٦٧/٢، وشرح العضد: ١٥٨/٢، وفواتح الرحموت: ٣٣/٢، ونهاية السول: ٥١١/٢.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) يعني الزركشي، والمحلي لأنهما قالا: «لتردد الثلاثة بين جميع أجزائها، وجميع صفاتها، وبالنظر إلى دلالة اللفظ لا يتعين أحدهما، وبالنظر إلى صدق القائل يتعين أن يكون المراد منه جميع الأجزاء، فإن حمله على جميع الصفات يوجب كذبه»، وكان الأولى أن يقولا - في نظر الشارح -: لتردد الثلاثة بين اتصافها بصفتيها، واتصاف أجزائها بهما، كما عبر هو، وما اعترض به الشارح هنا، أورده العلامة العبادي نقلاً عن شيخ الاسلام زكريا الأنصاري، ثم ذكر العبادي أن ما عبر به الشارح هنا أقعد؛ لأن المدعَى إجماله لفظ الثلاثة، ولا معنى لإجماله إلا تردده بين أن يراد به الأجزاء، وأن يراد به الصفات وأما أن ترد الثلاثة بين اتصافها، واتصاف أجزائها، فهو فرع من هذا التردد.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٧٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٦٢/٢-٦٣، والغيث الهامع: ق(٧٥/أ)، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧٦/ب - ١٧٧/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٢٣، والآيات البينات: ١١٤/٣-١١٥.

قوله: «والأصح وقوعه في الكتاب، والسنة».

أقـــول: الجمهـــور: على وقوع المجمل في الكتاب، والسنة خلافاً لداود[1].

لنا: - على المختار - الآيات، والأحاديث المذكورة له[2].

إن الاجمال بدون البيان لا يفيد، ومعه تطويل لا يقع في كلام البلغاء فضلاً عن الله، وسيد الأنبياء.

الجـــواب: أن الكلام إذا ورد مجملاً، ثم بين، وفصل [كان][3] أوقع عند النفس من ذكره مبيناً ابتداء.

---

(١) هو داود بن علي بن خلف الأصفهاني البغدادي، أبو سليمان إمام أهل الظاهر، كان زاهـــداً، ورعاً، عالماً متبحراً، وكان أكثر الناس التزاماً لأقوال الشافعي، وصنف في فضائله، والثناء عليه كتابين، ثم صار صاحب مذهب مستقل، متبعاً لظاهر النصوص، ولـــه مـــؤلفات مـــنها: الكافي في مقالة المطلبي، وإبطال القياس، والمعرفة، والدعاء، والطهارة، والحيض، والصلاة، وغيرها، وتوفي في بغداد سنة (٢٧٠هـــ).
راجع: تأريخ بغداد: ٣٦٩/٨، وتأريخ أصفهان: ٣١٢/١، وطبقات الشيرازي: ص/٩٢، ومـــرآة الجنان: ١٨٤/٢، وطبقات السبكي: ٢٨٤/٢، وميزان الاعتدال: ١٤/٢، وطـــبقات الحفـــاظ: ص/٢٥٧، وطبقات المفسرين للداودي: ١٦٦/١، وشذرات الذهب: ٢٥٨/٢.

(٢) يعـــني فـــيما تقدم راجع: أدب القاضي للماوردي: ٢٩٠/١، والمحصول: ١/ق/٢٣٧/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٨٠، وتشنيف المسامع: ق(٧٤/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٥/أ) والمحلـــي علـــى جمع الجوامع: ٦٣/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٢٣، وإرشاد الفحول: ص/١٦٨.

(٣) سقط من (أ، ب) وأثبت بهامش (أ).

وأجاب الإمام - في المحصول عن هذا السؤال -: بأن الله يفعل ما يشاء[١]. ولا يخفى أنه ليس بجواب: لأن قوله: مع البيان تطويل، بلا فائدة يكون مسلماً عند المجيب، ولا يرضى به عاقل، فضلاً عن محقق فاضل.

قوله: «وأن المسمى الشرعي».

أقـــول: قد يكون للفظ مسمى شرعي، ومسمى لغوي، فإذا صدر من الشارع يحمل على المفهوم الشرعي، هو المختار إثباتاً، ونهياً[٢].

الغزالي: يحمل في الإثبات دون النهي، فإنه مجمل.

وقيل: يتعين في الإثبـــات الشرعـــي، وفي النهـــي اللغوي، فلا[٣]/ ق(٨١/ب من ب) إجمال[٤].

لـــنا - على المختار - أنه ظاهر في الشرعي لصدوره من الشارع: لأنه إنما بعث لتعريف الأحكام، لا لبيان اللغات.

قالوا: يصلح لهما، فيكون مجملاً. قلنا: بل متضح بقرينة صدوره منه.

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/٣/٢٣٩.

(٢) راجع: التبصرة: ص/١٩٥، والمحصول: ١/ق/٣/٥٧٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/١١٢، ١١٤، والمـــسودة: ص/١٧٧، وشرح العضد: ٢/١٦١، وفواتح الرحموت: ٢/٤١، وتخـــريج الفروع للزنجاني: ص/١٢٣، والآيات البينات: ٣/١١٥، وإرشاد الفحول: ص/١٧٢.

(٣) آخر الورقة (٨١/ب من ب) وجاء في هامشها: «بلغ مقابلة على خط مؤلفه أمتع الله بحياته»، كما جاء في بداية ورقة (٨٢/أ) على الهامش: «العاشر» يعني بداية الجزء العاشر.

(٤) واختاره الآمدي. راجع: الإحكام له: ٢/١٧٦.

الغزالي: في الإثبات ما ذكرتم مسلم، لا في النهي، إذا لو حمل على الشرعي لدل النهي على الصحة، وإنما يدل على الفساد[١].

الجـــواب: لـــيس المراد بالشرعي ما يكون صحيحاً شرعاً، بل ما يـــستفاد من الشرع تسميته بذلك الاسم صحيحاً كان ذلك الاسم، أو فاسداً، وقد تقدمت المسألة في بحث الحقيقة، والمجاز، ولكن لم يذكر هناك تفاريع المسألة، فأعادها لذلك.

ثم إن تعـــذر الحمـــل على المعنى الشرعي حمل على المعنى المجازي الشرعي.

مثاله: قوله: «طوافكم بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام»[٢].

---

(١) راجع: المستصفى: ١/٣٥٩.

(٢) رواه أحمـــد، والتـــرمذي، وابن حبان، والدارمي، والحاكم، والبيهقي عن ابن عباس مـــرفوعاً، مـــع الاختلاف في بعض ألفاظه، ورواه الطبراني عن ابن عمر، وأخرجه موقوفا النسائي عن رجل أدرك النبي ﷺ، ورجح وقفه الترمذي والنسائي، والبيهقي، وابن الصلاح، والمنذري، والنووي، وصحح الحديث ابن السكن، وابن حبان، وابن خـــزيمة، وذكر الحافظ طرقه، وأنه اختلف فيها على طاوس على خمسة أوجه، وأن أوضـــح الطـــرق، وأسلمها رواية القاسم ابن أبي أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، فإنها سالمة من الاضطراب لكنها لا تخلو من الإدراج.

راجـــع: المسند: ٣/٤١٤، ٤/٦٤، ٥/٣٧٧، وتحفة الأحوذي: ٤/٣٣-٣٤، وسنن النـــسائي: ٥/٢٢٢، وســـنن الدارمـــي: ٢/٤٤، وصـــحيح ابن خزيمة: ٤/٢٢٢، والمـــستدرك: ١/٤٥٩، ٢/٢٦٧، والسنن الكبرى: ٥/٨٥، وتلخيص الحبير: ١/١٢٩، وفيض القدير: ٤/٢٩٣.

ولما تعذر حقيقة الصلاة، فيقال: إنه كالصلاة في اشتراط الطهارة، والنية، رعاية لقصد الشارع، بما أمكن(١).

وقيل: مجمل لتردده بين الصلاة(٢) / ق(٨٠/ب من أ)شرعاً، وبين الدعاء(٣)، أو يحمل على اللغوي، وهو الدعاء(٤). المختار: هو الأول.

قوله: «والمختار اللفظ المستعمل لمعنى تارة، ولمعنيين».

أقول: إذا استعمل لفظ لمعنى تارة، ولمعنيين [أخرى](٥) على السواء - وليس المعنى الواحد المستعمل فيه أحد المعنيين - مجمل، لوقوع التردد عند إطلاق اللفظ، وهو آية الإجمال(٦).

---

(١) وهذا هو مذهب الجمهور: لأن النبي ﷺ بعث لتعريف الأحكام وفائدة التأسيس أولى، فهو شرعي من هذه الناحية، ومجازي من ناحية أنه ليس فيه حقيقة الصلاة الشرعية.
راجع: الإحكام للآمدي: ٢/١٧٥-١٧٦، وشرح العضد: ٢/١٦١، ونهاية السول: ٢/٥٤٥، وتشنيف المسامع: ق(٧٤/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٥/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٦٣، وهمع الهوامع: ص/٢٢٣-٢٢٤، والآيات البينات: ٣/١١٥، وإرشاد الفحول: ص/١٧٢.

(٢) آخر الورقة (٨٠/ب من أ).

(٣) من غير ميزة لأحدهما على الآخر، وهذا مذهب الغزالي، راجع: المستصفى: ١/٣٥٧.

(٤) تقديماً للحقيقة اللغوية على المجاز.

(٥) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٦) ومثلوا لذلك بحديث عثمان بن عفان رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «لا ينكح المحرم، ولا ينكح» بناء على أن النكاح مشترك بين العقد، والوطء، فإنه إن حمل على =

أمـــا إذا كان المعنى المستعمل فيه أحد المعنيين الآخرين، فلا إجمال لتعينه على كلا التقديرين، والآخر يوقف[1].

وقيل: يعمل به - أيضاً - لكثرة الفائدة.

قوله: «البيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي».

أقول: البيان - لغة -: مصدر بان[2]، إذا ظهر، وانفصل.

= الـــوطء استفيد منه واحد، وهو أن المحرم لا يطأ، ولا يوطأ، أي: لا يمكن غيره من وطـــئه، يعـــني المرأة، وإن حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك، وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه، ولا يعقد لغيره. والحديث رواه مسلم في صحيحه: ١٣٦/٤-١٣٧، وقد رجح الإجمال الغزالي، وابن الحاجب، وهو مذهب الحنابلة.

وذهب الآمدي إلى أنه ظاهر في المعنيين، وحكاه عن الأكثر، واختاره.

راجـــع: الإحكـــام للآمـــدي: ١٧٤/٢، ومختصر ابن الحاجب: ١٦١/٢، وشرح الكـــوكب المنير: ٤٣١/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٦٥/٢، وفواتح الرحموت: ٤٠/٢، وإرشاد الفحول: ص/١٧١.

(١) ومثلوا له بقوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها» أي: بأن تعقد لنفسها، أو تأذن لولـــيها، فـــيعقد لها، ولا يجبرها، وقد قال بصحة عقدها لنفسها أبو حنيفة، وبعض أصحاب الشافعي، لكن إذا كانت في مكان لا ولي فيه، ولا حاكم.

راجـــع: صحيح مسلم: ١٤١/٤، وشرح فتح القدير: ٢٩٣/٣-٢٩٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٦٥/٢-٦٦، وهمع الهوامع: ص/٢٢٤.

(٢) بان: ثلاثي، ولا يستعمل إلا لازماً، وأما غير الثلاثي، فإنه يستعمل لازماً، ومتعدياً، كأبان، وبين، وتبين، واستبان، وهي كلها بمعنى الوضوح، والانكشاف، والاسم هو البيان.

راجع: المصباح المنير: ٧٠/١، والقاموس المحيط: ٢٠٤/٤، ومختار الصحاح: ص/٧٢.

واصطلاحاً: ما قاله المصنف[١]، وهذا التعريف مختار الصيرفي[٢].

وأورد عليه إشكالان: أحدهما: البيان ابتداء، فإنه لا إشكال هناك حتى يخرج اللفظ منه.

ثانيهما: لفظ الحيز، مجاز، والحدود تصان عنه.

الجواب - عن الأول -: أن البيان لا يقتضي إشكالاً، بل يكفي توهم الإشكال.

وعن الثاني: أن المجاز المشهور ملحق بالحقائق.

ويطلق البيان - أيضاً - على الدليل الدال على ذلك الإخراج، وعلى المدلول المبين، ثم ليعلم أن المبين نقيض المجمل، فيعرف: بمتضح الدلالة[٣].

---

(١) راجع: الرسالة: ص/٢١، والبرهان: ١/١٥٩، والعدة: ١/١٠٢، والحدود للباجي: ص/٤١، واللمع: ص/٢٩، وأصول السرخسي: ٢/٢٦، والإحكام لابن حزم: ١/٣٨، والمعتمد: ٢/٢٩٣-٢٩٤، الفقيه والمتفقه: ١/١١٥، المحصول: ١/ق/٣/٢٢٦، والمستصفى: ١/٣٦٤، وكشف الأسرار: ٣/١٠٤، وفتح الغفار: ٢/١١٩، وروضة الناظر: ص/١٦٣، والمسودة: ص/٥٧٢.

(٢) هو محمد بن عبد الله البغدادي، أبو بكر الصيرفي الشافعي الإمام الفقية الأصولي، كان أعلم الناس بعد الشافعي في زمانه، ومن مؤلفاته: البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام، في أصول الفقه، وشرح الرسالة للشافعي، وكتاب الإجماع، والشروط، وتوفي سنة (٣٣٠هـ). راجع: تهذيب الأسماء واللغات ٢/١٩٣، ووفيات الأعيان: ٣/٣٣٧، وطبقات السبكي: ٣/١٨٦، وشذرات الذهب: ٢/٣٢٥، والفتح المبين: ١/١٨٠.

(٣) راجع: الإحكام للآمدي: ٢/١٧٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٧٤، وفواتح الرحموت: ٢/٤٢، وتيسير التحرير: ٣/١٧١، نهاية السول: ٢/٥٢٤، وشرح العضد: =

وكمـــا أن المجمل يكون مفرداً، ومركباً على ما تقدم من الأمثلة، فكذلك المبين وقد يكون في فعل، وفيما سبق له إجمال، وهو ظاهر، وفيما لا إجمـــال فـــيه، كمـــن يقول - ابتداء -: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجـــرات: ١٦]، وإنمـــا يجب البيان لمن أريد فهمه، وأما إذا لم يرد، فلا وجوب لخلوه عن الفائدة.

قوله: «والأصح أنه قد يكون بالفعل».

أقـــول: الجمهـــور علـــى أن البيان يجوز أن يكون بالفعل، وهو المختار[1].

لنا: أنه ﷺ بين مجمل الكتاب به، مثل الصلاة، والحج.

- ١٦٢/٢، ونـــشر البـــنود: ٢٧٧/١، والمحلـــي على جمع الجوامع: ٦٧/٢، وتشنيف المسامع: ق(٧٤/ب)، والغيث الهامع: ق(٧٥/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٢٤.

(١) وعليه معظم العلماء، وخالف في ذلك القليل، وأما البيان بالقول من الكتاب، والسنة، فـــيجوز اتفاقـــاً كقوله تعالى: ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ﴾ [البقرة: ٦٩] على القول أن المراد بالبقرة، بقرة معيّنة، وهو المشهور، وكقوله ﷺ: «فيما سقت السماء، والعيون، أو كان عَثَرِياً العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر» رواه البخاري في صحيحه ١٤٨/٢، بين قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[الأنعام: ١٤١].

راجـــع: اللمع: ص/٢٩، والعدة: ١١٨/١، وأصول السرخسي: ٢٧/٢، والتبصرة ص/٢٤٧، والإحكام لابن حزم: ٧٢/١، والمستصفى: ٣٦٦/١، والمحصول: ١/ق/١٦٩/٣، والمـــسودة: ص/٥٧٣، ومختـــصر الطوفي: ص/١١٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٨١، ونشر البنود: ٢٧٨/١، وفواتح الرحموت: ٤٥/٢، والإحكام للآمدي: ١٧٨/٢.

قيل: إنما بين بقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، و«خذوا عني مناسككم».

قلنا: ذلك دليل كون الفعل بياناً: لأن هذا القول لم يفد كيفية الحج، والصلاة، بل أحال معرفته على تتبع فعله.

ولنا - أيضاً -: أن الفعل أدل على البيان من القول: لأنه لا يحتمل غير المقصود بخلاف القول، ولهذا نسمعهم يقولون: «ليس الخبر كالمعاينة»[1].

قالوا: الفعل أطول، فلو بين به لزم تأخير/ ق(٨٢/أ من ب) البيان.

الجواب: لا نسلم أنه أطول من القول إذ ربما يكون بيان الركعتين على الوجه الأكمل أطول من الفعل بكثير، ولئن سلم، ولزم تأخير البيان لاضرر فيه، إنما الفساد في تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فإن قلت: إذا سلمت أن الفعل يكون أطول، فقد حصل مقصود الخصم إذ لا يجوز عند البلغاء ارتكاب التطويل.

---

(١) جاء في هامش (أ): «هو حديث رواه أحمد بسند صحيح وابن حبان والطبراني».

قلت: ورواه - أيضاً - الدارقطني، والبغوي، والضياء، وابن عدي، وابن منيع، وأبو يعلى، والحاكم عن ابن عباس، وقد صححه ابن حبان، والحاكم، وغيرهما.

راجع: المسند: ١/٢٧١، وموارد الظمآن: ص/٥١٠، والمقاصد الحسنة: ص/٣٥٤، وكشف الخفاء: ٢/١٦٨، وفيض القدير: ٥/٣٥٧، وأسنى المطالب: ص/١٨٦.

قلت: ذلك عند عدم اشتمال الأطول على فائدة، وقد بينا أن الفعل أدل من القول، فسقط السؤال[١].

قوله: «وأن المظنون يبين المعلوم».

أقول: الحق أن البيان يجوز أن يكون مظنوناً، والمبين معلوماً[٢].

---

(١) ولعل التحقيق في ذلك التوسط، وهو أن القول أقوى في الدلالة على الحكم، والفعل أقوى في الدلالة على الكيفية، فمثلاً فعل الصلاة أدل من وصفها بالقول لأنه فيه مشاهدة، وأما استفادة وجوبها، أو ندبها، أو غيرهما، فالقول أقوى لصراحته.
راجع: المعتمد: ٣١٢/١.

(٢) ونقل عن الجمهور، واختاره القاضي، وأبو الحسين البصري، والفخر الرازي، وغيرهم، وذهب ابن الحاجب، وغيره إلى أن البيان لا بد وأن يكون أقوى من المبين لأنه دونه، فكيف يجعل في محله، حتى إنه المذكور بدله؟
وذهب آخرون: إلى أنه إن عم وجوبه جميع المكلفين كالصلاة، ونحوها وجب أن يكون بيانه معلوماً، متواتراً، وإن لم تعم البلوى، واختص العلماء بمعرفته، كنصاب السرقة، وأحكام المكاتب قبل في بيانه خبر الواحد، وهو مروي عن العراقيين من الأحناف، وقال الكرخي: لا بد من التساوي بينهما.
راجع: العدة: ١٢٥/١، والمعتمد: ٣١٣/١، والمحصول: ١/ق/٣/٢٧٥-٢٧٦، وروضة الناظر: ص/١٤٣، والإحكام للآمدي: ١٨١/٢، وشرح العضد على المختصر: ١٦٣/٢، ونهاية السول: ٥٤٦/٢، وفواتح الرحموت: ٤٨/٢، وتيسير التحرير: ١٧٣/٣، ومختصر الطوفي: ص/١١٩، وتشنيف المسامع: ق(٧٤/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٦٩/٢، والغيث الهامع: ق(٧٦/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٢٥، والآيات البينات: ١٢٠/٣.

لـــنا: أن البيان كالتخصيص، فكما يجوز تخصيص القطعي بالظني كخبر الواحد، والقياس، فكذلك يجوز بيان المعلوم، أي: ما كان متنه قطعياً بالمظنون لأن البـــيان يتوقف على وضوح الدلالة، لا على قطعية المتن. هذا ظاهر كلام الإمام في المحصول(١).

والتحقـــيق - في هذا المقام -: أن المبين إن كان عاماً، أو مطلقاً، فيشترط أن يكون بيانه أقوى [لأنه يدفع العموم الظاهر، والإطلاق،/ ق(٨١/أ من أ) وشرائط الدافع أن يكون أقوى، وأما المجمل، فلا يشترط أن يكون بيانه أقوى](٢). بل يحصل بأدنى دلالة لأن المجمل لما كان محتملاً للمعنـــيين علـــى الـــسواء، فإذا انضم إلى أحد الاحتمالات أدنى مرجح كفاه(٣).

قوله: «وأن المتقدم، وإن جهلنا عينه».

أقول: إذا ورد عقيب مجمل فعل وقول، يصلح كل منهما أن يكون بـــياناً، فإن اتفقا، أي: لم يزد مقتضى أحدهما على الآخر، فإن عرف المتقدم منهما، فهو البيان لحصوله به قبل وجود الآخر، والثاني يقع تأكيداً(٤).

---

(١) راجع: المحصول: ١/ق/٣/٢٧٦.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) هذا التفصيل هو اختيار الآمدي في الإحكام ٢/١٨١.

(٤) واشـــترط الآمدي أن لا يكون دون الأول في الدلالة لاستحالة تأكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة. راجع: الإحكام له: ٢/١٧٩.

وقيل: إن جهل، فالبيان أحدهما، وهو الذي تقدم صدوره، وإن لم يعلم، فالآخر تأكيد[١].

وقيل: إن كان أحدهما أرجح تعين للتأخر: لأن التأكيد لا يكون إلا بالأرجح[٢].

قلنا: ذلك في المفردات نحو: جاءني القوم كلهم، فإن لفظ الكل في الشمول، والإحاطة، أرجح من لفظ القوم، وأما في المجمل لا يشترط ذلك، فإن الثانية وإن كانت أضعف إلا أنها بانضمامها تفيد زيادة تقرير في النفس.

قوله: «وإن لم يتفق البيانان».

أقول: ما تقدم كان فيما إذا اتفق القول، والفعل، أما إذا اختلفا، فالقول هو البيان[٣]: كما لو طاف طوافين، وأمر

---

(١) راجع: المعتمد: ١/٣٢١، وشرح تنقيح الفصول: ص /٢٨١، وفواتح الرحموت: ٢/٤٦، ونشر البنود: ١/٢٧٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٦٨، وإرشاد الفحول: ص/١٧٣.

(٢) واختاره الآمدي في الإحكام: ٢/١٨٠.

(٣) وهذا هو مذهب الجمهور، وذلك لأن القول يدل على البيان بنفسه، أما الفعل لا يدل عليه إلا بواسطة أمور ثلاثة: إما أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده، أو أن يقول: هذا الفعل بيان للمجمل، أو بالدليل العقلي، بأن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به، ثم يفعل فعلاً يصلح أن يكون بياناً له، ولا يفعل شيئاً آخر، فيعلم أن ذلك الفعل بيان له، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ويرى الآمدي أنه إن تقدم القول، فهو المبين، وإن تأخر، فيكون الفعل المتقدم مبنياً في حقه حتى يجب عليه الطوافان، والقول المتأخر مبيناً في حقنا، حتى يكون الواجب طوافاً واحداً عملاً بالدليلين من غير نسخ، ولا تعطيل. =

بـــواحد[١]، فالمأمور به هو الواجب على الأمة، وما فعله زائداً مندوب له، أو واجب عليه، ولا فرق بين تقدم القول، وتأخره.

وقـــال أبو الحسين: المتأخر ناسخ أياً كان، ويلزمه نسخ الفعل إذا كـــان متقدماً، كما إذا طاف طوافين، وأمر بواحد، فقد نسخ عنا أحد الطوافين[٢].

وقد قدمنا غير مرة أن الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما.

قوله: «مسألة: تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع، وإن جاز».

= راجع: التبصرة ص/٢٤٩، والمحصول: ١/ق/٣/٢٧٥، والإحكام للآمدي: ٢/١٨٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٨١، والمسودة: ص/١٢٦، وشرح العضد: ٢/١٦٣، ونهايـــة السول: ٢/٥٣٠، مناهج العقول: ٢/١٥٠، ونشر البنود: ١/٢٨٠، وفواتح الرحموت: ٢/٤٧، وتيسير التحرير: ٣/١٧٦، وإرشاد الفحول: ص/١٧٣.

(١) وقـــد ورد أن النبي ﷺ - بعد آية الحج - طاف طوافين، وكان قارناً فعن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ: «كان قارناً، فطاف طوافين، وسعى سعيين»، وكذا روي عن ابن عمر أنه فعله، وقال: «هكذا رأيت رسول الله ﷺ صنع، كما صنعت».

كما أنه ﷺ أمر من حج قارناً بطواف واحد، فقد روى الترمذي وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من أحرم بالحج والعمرة، أجزأه طواف واحـــد، وسعي واحد عنهما حتى يحصل منهما جميعاً» فقوله الذي هو أمره بطواف واحد بيان سواء كان قبل فعله الذي هو طوافه مرتين، أو بعده لأن القول يدل على البيان بنفسه، بخلاف الفعل كما تقدم.

راجـــع: سنن الدارقطني: ٢/٢٥٨، ٢٦٣، وعارضة الأحوذي: ٤/١٧٣، وسنن ابن ماجه: ٢/٢٢٨، والدراية: ٢/٣٥.

(٢) راجع: المعتمد: ١/٣١٣.

أقـــول: تأخير البيان عن وقت الحاجة جائز عند من يجوز تكليف المحـــال، لكنه لم يقع، وأما عن وقت الخطاب، فالجمهور على جوازه[١] خلافاً للصيرفي والحنابلة[٢].

الكرخـــي: يمتـــنع في غـــير المجمل، أي: في الظاهر إذا أريد به غير ظاهره[٣] كالعام الذي أريد به بعض[٤] / ق(٨٢/ب من ب) أفراده وبمثله قال أبو الحسين من المعتزلة[٥]، لكنه اكتفى بالبيان الإجمالي.

---

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليين من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة.
راجع: أصول السرخسي: ٢/٣٠، والبرهان: ١/١٦٦، والتبصرة: ص/٢٠٧، واللمع: ص/٢٩، والعدة: ٣/٧٢٥، والفقيه والمتفقه: ٢/١٦٤، والإحكام لابن حزم: ١/٧٥، والمستصفى: ١/٣٦٨، والمحصول: ١/ق/٣/٢٨٠، وروضة الناظر: ص/١٦٤، والإحكام للآمدي: ٢/١٨٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٨٢، وشرح العضد: ٢/١٦٤، ونهاية السول: ٢/٥٣١، وكشف الأسرار: ٣/١٠٨، وفواتح الرحموت: ٢/٤٩.

(٢) وهو مذهب بعض الحنابلة، وبعض الحنفية، وبعض الظاهرية، وبعض الشافعية.
راجع: المسودة ص/١٧٨-١٧٩، ومختصر الطوفي: ص/١١٩، والتمهيد: ص/٤٢٩، ومناهج العقول: ٢/١٥٢، ونشر البنود: ١/٢٨١، وإرشاد الفحول: ص/١٧٣-١٧٤، وتشنيف المسامع: ق(٧٥/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٦/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٦٩، وهمع الهوامع: ص/٢٢٧.

(٣) لإيقاعه المخاطب في فهم غير المراد، أما المجمل لا يحصل به ذلك.
راجع: فواتح الرحموت: ٢/٤٩، وهمع الهوامع: ص/٢٢٧.

(٤) آخر الورقة (٨٢/ب من ب)

(٥) وحكي عن القفال، والدقاق، وأبي إسحاق المروزي من الشافعية.
راجع: الغيث الهامع: ق(٧٦/ب)، وتشنيف المسامع: ق(٧٥/أ)، والمعتمد: ١/٣١٦.

مثل أن يقول - حين الخطاب -: هذا عام أريد به الخصوص، وهذا مطلق أريد به المقيد، وهذا الحكم سينسخ من غير تفصيل، وتعيين.

الجبائي: كأبي الحسين إلا في النسخ، فإنه لم يجوزه[١].

وقد أشار المصنف إلى مذهب الكرخي بقوله: وثالثها يمتنع في غير المجمل، وهو ما له ظاهر. وإلى مذهب أبي الحسين بقوله: ورابعها يمتنع تأخير البيان الإجمالي، فيما له ظاهر. بخلاف المشترك، والمتواطئ. وإلى مذهب الجبائي بقوله: وخامسها: يمتنع في غير النسخ.

وقوله: «وقيل: يجوز تأخير النسخ اتفاقاً». إشارة إلى ما ذكره إمام الحرمين والغزالي من أن النسخ ليس محلاً للخلاف[٢].

وذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز بيان بعض دون بعض: لأن ذلك يوهم خلاف المراد[٣].

---

(١) عبارة الشارح فيها غموض، وبيانها هو أن أبا الحسين البصري لم يجوزه في النسخ، أما مذهب أبي علي الجبائي، وأبي هاشم، وقاضي القضاة عبد الجبار من المعتزلة، فإنهم منعوا تأخير بيان المجمل والعموم أمراً كان أو خبراً عن وقت الخطاب، وأجازوا تأخير بيان النسخ.

راجع: المعتمد: ١/٢١٥-٢١٦، والإحكام للآمدي: ٢/١٨٢، ونهاية السول: ٢/٥٣١.

(٢) راجع: البرهان: ١/١٦٧، المستصفى: ١/٣٧٣.

(٣) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٦٩، ونشر البنود: ١/٢٨١، وهمع الهوامع: ص/٢٢٧، وإرشاد الفحول: ص/١٧٤.

لنا: قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١].

فإن ذي القربى عام في جميع الأقارب بينه بأن المراد بنو هاشم، وبنو المطلب دون بني نوفل، وبني عبد شمس[١]، ولا بيان حين الخطاب لا تفصيلاً، ولا إجمالاً، إذ لو وقع لنقل.

ولنا - أيضاً -: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، إذا الصلاة بين جبريل حقيقتها، وكيفيتها للنبي ﷺ، ثم هو بين للناس تدريجياً، وكذلك الزكاة، وكذلك السرقة حين الخطاب[٢] / ق(٨١/ب من أ)، لم يذكر لا النصاب، ولا الحرز.

المانع: لو جاز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فإما إلى مدة معينة، فتحكم، أو إلى الأبد يلزم التكليف مع عدم الفهم.

الجواب: إلى مدة معينة يعلمها الله تعالى، فلا تحكم، يفعل ما يشاء.

قالوا: الخطاب توجيه الكلام نحو المخاطب للإفهام، فيكون بدون البيان تكليفاً بالمحال لعدم إمكان الاطلاع على مقصود المتكلم بدونه.

الجواب: أن المخاطب لم يطلب منه الفعل ليلزم ما ذكرتم، وحين الطلب لا بد من اقتران البيان.

---

(١) وذلك أنه ﷺ: «لما أعطى بني المطلب، مع بني هاشم من سهم ذي القربى، ومنع بني نوفل، وبني عبد شمس سئل، فقال: إنما بنو المطلب، وبنو هاشم شيء واحد» رواه البخاري في صحيحه: ٤/١١١.

(٢) آخر الورقة (٨١/ب من أ).

وفائـــدة الخطاب بدون البيان: توطين النفس على ما يرد بعده من البيان، كما هو شأن المجمل، والمفصل، إذ ذكر الشيء مجملاً، ثم مفصلاً، أوقع عند النفس.

الكرخي: ما له ظاهر، وأريد به غيره من غير بيان، يوقع في خلاف المراد، بخلاف المجمل، فإنه يتوقف فيه.

الجواب: ما تقدم من الآيات، والأحاديث.

أبو الحسين: البيان الإجمالي يرفع الوقوع في غير المراد لأنه إذا قال: هذا العام مخصوص، يتوقف المخاطب في العمل إلى الوقوف على المخصص.

الجواب: هو الجواب المتقدم.

الجبائـــي: الإخلال إنما يحصل في غير النسخ، أما النسخ، فإنه رفع للحكم، أو بيان انتهائه عن جميع المكلفين، فلا يقدح إجماله في المراد: لأن الكـــل مخاطـــبون إلى حـــين النسخ، وبعده لا خطاب مع أحد، بخلاف التخـــصيص مثلاً، فإنه قبل المخصص لو جوز تأخيره / ق(٨٣/أ من ب) على ما زعمتم يقع الشك في كل فرد، فرد، فلا يتوجه التكليف إلى أحد، وبهذا استدل من قال: إن النسخ ليس محل الخلاف.

الجواب: أن التخصيص يوجب الشك في فرد على البدل، والنسخ يـــوجب الشك في الجميع، إذ في كل زمان، بل في كل آن يحتمل النسخ عن الجميع، فيكون تأخير البيان في النسخ بالمنع أجدر.

قوله: «وعلى المنع: المختار أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير التبليغ إلى الحاجة».

أقول: القائلون بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، اختلفوا في جواز تأخير النبي ﷺ التبليغ إلى الحاجة.

مختار المصنف، وهو المختار: أنه يجوز لعدم فوات مقصود، مع أنه ربما، أي: في التأخير مصلحة ظاهرة له دون غيره[1].

قالوا: قال تعالى: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، والأمر للوجوب.

قلنا: ممنوع كونه للوجوب، ولو سلم، لا نسلم الفور، ولو سلم يختص بالقرآن بقيد ﴿مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾، فسقط بهذا التقرير قول من قال من الشراح: لا يتجه فرق بين القرآن وغيره[2].

---

(١) وهذا هو رأي الجمهور، وكلام الفخر الرازي، والآمدي يقتضي أن الخلاف في تبليغ غير القرآن من الأحكام، أما القرآن، فيجب فيه قطعاً.
راجع: المحصول: ١/ق/٣/٣٢٧-٣٢٩، والإحكام للآمدي: ٢/١٩٤-١٩٥، والمختصر مع شرح العضد: ٢/١٦٧، ونهاية السول: ٢/٥٤٠-٥٤١، وفواتح الرحموت: ٢/٤٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٧٣، وهمع الهوامع: ص/٢٢٨، وشرح الكوكب المنير: ٣/٤٥٣.

(٢) هو الإمام الزركشي في تشنيف المسامع: ق(٧٥/ب).

وعلى المنع يتقرر الخلاف في مسألة أخرى، وهي أنه لما جاز عندنا تأخير البيان من الشارع وقت الخطاب، فجواز تأخير إسماعه، مع وجوده أولى.

وأمـــا من منع المسألة الأولى، أي: عدم البيان وقت الخطاب، فقد اخـــتلفوا في جواز تأخير إسماع البيان الموجود، والمختار - على المنع في تلك المسألة - الجواز هنا: لأن تأخيره مع وجوده، أقرب من تأخيره مع عدمه[1].

وأيـــضاً: لو لم يجز لم يقع لكنه واقع، فمنه أن فاطمة[2] رضي الله عـــنها سمعت: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾ [النـــساء: ١١] ولم تسمع قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث».

---

(١) راجع: شرح العضد: ٢/١٦٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٧٣، وتشنيف المسامع: ق(٧٥/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٢٨.

(٢) هي فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ، وأمها خديجة بنت خويلد أم المؤمنين، وهي أصغر بنات رسول الله ﷺ، وتزوجها عليّ رضي الله عنه بعد موقعة أحد، وقيل: غير ذلك، وولدت لعلي الحسن، والحسين، وزينب، وأم كلثوم، وقال لها رسول الله ﷺ: «لقد زوجتك سيداً في الدنيا والآخرة»، وكان رسول الله ﷺ إذا جاء من غزوة بدأ بالمسجد، فصلى فيه، ثم يأتي فاطمة، ثم يأتي أزواجه، وإذا دخلت عليه قام إليها، فقبلها، ورحب بها، وهي سيدة نساء المؤمنين ومناقبها كثيرة، وتوفيت سنة (١١هـــ) بعد وفاة رسول الله ﷺ بستة أشهر.

راجع: الاستيعاب: ٤/٣٧٣، والإصابة: ٤/٣٧٧، وحلية الأولياء: ٢/٣٩، والخلاصة: ص/٤٩٤.

واعلم: أن عبارة المصنف، مختلة: لأن الكلام في المخصص الموجود، مع تأخير إسماعه، لا عدم إسماعه للمكلف الموجود ليكون معنى الكلام / ق(٨٢/أ من أ) يجوز أن لا يعلم ذات المخصص، ولا وصف كونه مخصصاً، فإنه كلام مخالف للكتب المعتبرة[١] قليل الجدوى[٢].

* * *

(١) راجع: المختصر مع شرح العضد: ٢/١٦٧.

(٢) يرى العبادي أن كلام المصنف لا خلل فيه، ثم رد على الشارح في كلام يطول ذكره. راجع: الآيات البينات: ٣/١٢٧-١٢٨.

باب النسخ

قوله: ((النسخ)).

أقول: النسخ - لغة -: يطلق على المعنيين: الإزالة، والنقل، فقيل: بالاشتراك فيهما، وقيل: حقيقة في الإزالة مجاز في النقل إطلاقاً للفظ الملزوم على اللازم إذ الإزالة يلزمها النقل.

وقيل: بالعكس إطلاقاً للفظ اللازم على الملزوم[1]. ولا يتعلق بهذا المعنى غرض أصولي. وفي عرف الشرع: رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر[2].

---

(١) النسخ بمعنى الإزالة يرد في اللغة على نوعين: أحدهما: نسخ إلى بدل كقولهم: نسخ الشيب الشباب، ونسخت الشمس الظل، أي: أذهبته وحلت محله، الثاني: نسخ إلى غير بدل نحو: نسخت الريح الأثر، أي: أبطلته، وأزالته.

راجع: المصباح المنير: ٦٠٢/٢-٦٠٣، ولسان العرب: ٢٨/٤، والقاموس المحيط: ٢٧١/١، والاعتبار في الناسخ والمنسوخ: ص/٨.

(٢) راجع معناه اصطلاحاً: أصول السرخسي: ٥٤/٢، والإشارات للباجي: ص/٦١، والإيضاح لمكي بن أبي طالب: ص/٤١، والإحكام لابن حزم: ٤٣٨/٤، والبرهان للجويني: ١١٩٣/٢، واللمع: ص/٣٠، والعدة: ٧٧٨/٣، وأدب القاضي للماوردي: ٤٢٣/٣، والمستصفى: ١٠٧/١، والمحصول: ١/ق٤٢٣/٣، وروضة الناظر: ص/٦٦، والإحكام للآمدي: ٢٣٦/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٠١، والتوضيح: ٣١/٢، وكشف الأسرار: ١٥٥/٣، وفتح الغفار: ١٣٠/٢، وفواتح الرحموت: ٥٣/٢، وشرح العضد: ١٨٥/٢، ونهاية السول: ٥٤٨/٢.

فخـــرج الإباحـــة الثابتة قبل الشرع إذا رفعت بدليل شرعي لعدم كـــونها حكماً شرعياً. وخرج الرفع بالموت، والجنون، والنوم لعدم كونها دليلاً شرعياً.

وقوله: «متأخر». احتراز عن المقارنة، كما إذا قال: صم هذا الشهر سوى يوم الجمعة، أو صلِّ إلى آخر الشهر، فإنه لا يسمى نسخاً.

فإن قلت: الكلام يتم بآخره، فما لم يتم كلامه لا يثبت حكم حتى يكون له رفع ليخبر عنه.

قلـــت: الأمر كذلك، ولكن الحدود تصان عما يوهم خلاف المقصود، وما ذكرناه يدل صريحاً، وإن كان بالتأمل يعلم أن ذلك غير وارد.

والمـــراد بالحكم: ما هو صفة فعل المكلف كالوجوب، والحرمة، لا خطـــاب الله، فلا يرد أن الحكم قديم، فلا يمكن رفعه[1] / ق(٨٣/ب من ب) لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

وأجيب - أيضاً -: بأن المراد من رفعه، رفع تعلقه، وفيه تكلف لا يخفى.

وقيل: النسخ بيان انتهاء الحكم الشرعي[2]، و لم يقبله المصنف: لأنه

---

(١) آخر الورقة (٨٣/ب من ب).

(٢) وهو قول أبي محمد بن حزم، والفخر الرازي، وإمام الحرمين، والبيضاوي.

راجع: الإحكام لابن حزم: ٤٣٨/٤، والبرهان: ١٢٩٣/٢، والمحصول: ١/ق/٣/٤٢٨، ونهاية السول: ٥٤٨/٢. واختار هذا الأستاذ، ونقل عن أكثر الفقهاء. وما اختاره المصنف هو قول القاضي، والغزالي، وغيرهما. =

يرد عليه النسخ قبل التمكن من الفعل، كذا في بعض شروحه[١].

وليس بشيء: لأنه داخل في الحد المذكور؛ لأنه إذا ورد نص دل على الوجوب، ثم نسخ قبل التمكن، فقد بُيِّن انتهاؤه.

والحق: أن التعريفين متلازمان: لأنه إذا رفع تعلق الحكم، فقد بين انتهاؤه، وإذا بين انتهاؤه، فقد رفع تعلقه[٢].

ثم قول المصنف بخطاب، يخرج عنه فعله ﷺ، مع كونه ناسخاً، وربما يجاب: بأنه يعلم منه بالطريق الأولى؛ لأن دلالة الفعل على النسخ أقوى من القول.

= راجع: المستصفى: ١٠٧/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٧٥/٢، وتشنيف المسامع: ق(٧٥/ب)، والغيث الهامع: ق(٧٧/أ)، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧٨/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٢٩. أما الأحناف: فقد فصلوا في التعريف، فقالوا: النسخ بيان لمدة الحكم المنسوخ في حق الشارع، وتبديل لذلك الحكم بحكم آخر في حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل الناسخ.

راجع: أصول السرخسي: ٥٤/٢، والتلويح على التوضيح: ٣٢/٢، وكشف الأسرار: ١٥٦/٣، وفتح الغفار: ١٣٠/٢.

(١) هو شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: ٧٤/٢.

(٢) يعني أن الخلاف لفظي: لأن القولين متفقان على انقطاع تعلق الحكم، وعلى أن ذلك إنما يتحقق بالخطاب اللاحق، فلا يتحقق بين القولين معنى يصلح مناطاً لاختلاف يترتب عليه حكم، أما الزركشي، فيرى أن الخلاف بين التعريفين حقيقي، وليس لفظياً حيث قال - بعد ذكر الفارق بينهما -: «وبهذا يظهر وهم من ظن أن النزاع لفظي».

راجع: تشنيف المسامع: ق(٧٥/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٢٩، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧٨/ب).

وخرج - أيضاً - الإجماع على أحد القولين، فإنه يلحق القول الآخر بالعدم، مع أنه ليس بنسخ إذ لا نسخ بعد وفاته ﷺ، ولا حاجة إليه؛ لأن الإجماع إذا انعقد على حكم يكون [سنده][1] ناسخاً لا هو، فالإجماع دليل على وجود الناسخ[2].

وبعض الفضلاء[3] - في شرح المنهاج[4] - لم يهتد إلى هذا الجواب، فقال: يقدر محذوف في الحد، أي: بطريق شرعي غير الإجماع، ثم قال: إنما اشترط في الناسخ أن يكون [متراخياً][5] لئلا يكون الكلام متناقضاً، وأنت تعلم أن كل نسخ يلزمه التناقض، بل لا يعقل نسخ إلا إذا كان أحد الدليلين منافياً للآخر، فكيف يصح عدم التراخي باستلزامه التناقض؟ وقد ذكرنا فائدته في صدر البحث.

قوله: «فلا نسخ بالعقل». تفريع على قوله: بخطاب.

قوله: «وقول الإمام: من سقط رجلاه نُسِخَ غسلُهما مدخولٌ». يريد أن سقوط الرجلين ليس بخطاب حتى يكون رفع الغسل نسخاً.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) ذكر الزركشي أن النسخ يكون بدليل الإجماع لا بنفس الإجماع، وعلى ذلك يحمل قول الشافعي الذي نقله البيهقي في المدخل أن النسخ كما ثبت بالخبر ثبت بالإجماع. راجع: تشنيف المسامع: ق(٧٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: (٧٦/٢)، وهمع الهوامع: ص/٢٣٠.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «وهو الحلوائي».

(٤) نقل عنه الشارح في عدة مواضع، ولكني لم أعثر على هذا الشرح.

(٥) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

والحـــق: أن الإمام لما عرف النسخ بأنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكـــم، فهو قائل: بأن سقوط الرجلين ليس نسخاً مصطلحاً، فلا وجه لمؤاخذة مثل ذلك الإمام بما تسامح فيه، بعد ظهور مراده[1].

قوله: «ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن».

أقـــول: النـــسخ إمـــا للتلاوة، والحكم[2] / ق(٨٢/ب من أ)، أو لأحدهما، والكل جائز عندنا[3].

---

(١) ما نقل عن الإمام ذكره في باب العموم في بحث تخصيص العموم بالعقل، وفي باب النسخ ذكر عكسه، فقال في باب العموم: «فإن قيل: لو جاز التخصيص بالعقل، فهل يجوز النسخ به؟ قلنا: نعم؛ لأن من سقطت رجلاه، سقط عنه فرض غسل الرجلين، وذلك إنما عرف بالعقل».
وقال - في باب النسخ -: «ولا يلزم أن يكون العجز ناسخاً لحكم شرعي لأن العجز ليس بطريق شرعي» المحصول: ١/ق/٣/١١٣، ٤٢٩، ففهم البعض من كلامه التناقض، ولا تناقض، إذ لعله استعمل ما ذكره المصنف في أحد معانيه اللغوية، فيكون من قبيل التوسع في مفهوم النسخ، ولا يكون مراده أن العقل ينسخ به، بل يعني أن العقل أدرك سقوط الفرض لسقوط محله.
ولما فهم الإمام القرافي عن الإمام القول بأن العقل ناسخ، أخذاً بقوله في باب العموم الذي سبق فقد رد عليه بما يطول ذكره، والأولى حمل كلامه على ما سبق.
راجع: النفائس: (٢/٢٠١/أ - ب)، وتشنيف المسامع: ق(٧٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٧٥-٧٦، وهمع الهوامع: ص/٢٣٠.

(٢) آخر الورقة (٨٢/ب من أ).

(٣) أجمع العلماء على امتناع نسخ جميع القرآن: لأنه معجزة النبي ﷺ المستمرة، وخالف في هذه المسألة مكي بن أبي طالب حيث أجاز أن ينسخ الله جميع القرآن بأن يرفعه من صدور عباده. وأما نسخ بعضه فالخلاف كما ذكر الشارح. =

وخالف بعض المعتزلة في جواز الثلاثة[١].

لنا: أن تلاوة آية مثلاً حكم من الأحكام، وما تدل عليه حكم آخر، ولا تلازم بين الحكمين، فيجوز نسخهما، ونسخ كل منهما منفرداً لعدم المانع.

ولنا: الوقوع - أيضاً - وهو دليل الجواز، أما نسخهما، فلما روت عائشة رضي الله عنها: «كان فيما نزل عشر رضعات محرمات»[٢]، وقد نسخ لفظه، وحكمه.

وأما نسخ التلاوة، مع بقاء الحكم: «الشيخ والشيخة[٣] إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله» فالحكم ثابت، وإن خصص بالإحصان.

= راجع: الإيضاح له: ص/٥٦-٥٨، والإشارات: ص/٦٦، وأصول السرخسي: ٧٨/٢، والعدة: ٧٨٠/٣، والمعتمد: ٣٨٦/١، والمستصفى: ١٢٣/١، والمحصول: ١/ق/٤٨٢/٣، وروضة الناظر: ص/٦٩، والإحكام للآمدي: ٢٦٣/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٠٩، وشرح العضد: ١٩٤/٢، والتوضيح: ٣٦/٢، وكشف الأسرار: ١٨٨/٣، وفتح الغفار: ١٣٤/٢، والمسودة: ص/١٩٨، وفواتح الرحموت: ٧٣/٢، وإرشاد الفحول: ص/١٨٩.

(١) راجع: المعتمد: ٣٨٦/١، ونهاية السول: ٥٦٢/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٧٦/٢.

(٢) عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن».
راجع: صحيح مسلم: ١٦٧/٤، والموطأ: ص/٣٧٦، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه: ص/٤٤-٤٥، ٦٠.

(٣) قال مالك: «قوله: الشيخ والشيخة يعني الثيب، والثيبة»، وعن عمر أنه قال: «كان فيما أنزل آية الرجم، فقرأناها، ووعيناها، وعقلناها، ورجم رسول الله، ورجمنا بعده». =

وأما نسخ الحكم، مع بقاء التلاوة، فعدة المتوفى عنها زوجها بالحول، مع بقاء اللفظ مقروءاً[1].

قالوا: قال الله تعالى: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ ﴾ [فصلت: ٤٢][2]، فلو نسخ لتطرق إليه البطلان.

قلنا: الضمير لجميع القرآن، ولو سلم النسخ ليس مستلزماً للبطلان، إذ هو رفع الحكم بدليل متراخ.

قالوا: لو نسخ لفات مقصود الإنزال.

قلنا: ممنوع، لم لا يجوز أن يكون فائدته الابتلاء، أو الإعجاز، أو ثواب التلاوة حيث كان / ق(٨٤/أ من ب) النسخ للحكم وحده.

قوله: ((والفعل قبل التمكن)).

= فهذا الحكم باق، واللفظ مرتفع، لرجم رسول الله ﷺ ماعزاً، والغامدية، واليهوديين.
راجع: صحيح البخاري: ٢٠٥/٨، ٢٠٩، وصحيح مسلم: ١١٦/٥، ١١٩، والموطأ: ص/٥١٥، وسنن أبي داود: ٤٦٣/٢، وسنن ابن ماجه: ١١٥/٢-١١٧.

(١) والآية المنسوخة حكماً هي قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[البقرة: ٢٤٠] نسختها الآية الأخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة: ٢٣٤].

(٢) والمعنى لا يأتيه ما يبطله، وليس للبطلان إليه سبيل.
راجع: تفسير ابن كثير: ١٠٣/٤.

أقـــول: المختار جواز النسخ قبل التمكن من الفعل، مثل أن يقول الشارع: حجوا هذه السنة، ثم قبل دخول الوقت، أو بعد الدخول، وقبل مضي وقت يسعه الفعل، فقال: لا تحجوا، خلافاً للصيرفي منا، والمعتزلة[1].

لنا: أنه قد ثبت أن توجه التكليف إنما هو قبل وقت الفعل، فيجوز رفعـــه بالنـــسخ، كما يرفع بالموت: لأنهما سواء في أن الحكم كان ثابتاً قبلهما.

وفيه نظر: لأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلاً، فلا رفع في الموت.

والحـــق: أن الدليل على وقوع النسخ قبل التمكن هو حديث نسخ الصلوات ليلة الإسراء[2].

---

(١) وأكثر الحنفية، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة. وأما مذهب جمهور الأصوليين وأكثر الفقهاء الجواز كما ذكر الشارح.
راجع: اللمع: ص/٣١، والتبصرة: ص/٢٦٠، والإشارات للباجي: ص/٦٩، والبرهان للجويني: ١٣٠٣/٢، والعدة: ٨٠٧/٣، والإحكام لابن حزم: ٤٧٢/٤، والمعتمد: ٣٧٥/١، والإيضاح لمكي بن أبي طالب: ص/١٠٠، والمحصول: ١/ق/٣/٤٦٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٠٧، والمسودة: ص/٢٠٧، ومناهج العقول: ١٧١/٢، والتلويح على التوضيح: ٣٣/٢، وكشف الأسرار: ١٦٩/٣، ونهاية السول: ٥٦٢/٢.

(٢) هو حديث أنس بن مالك، وفيه: «فأوحى الله إليَّ ما أوحى، ففرض عليَّ خمسين صلاة في كل يوم وليلة، فنـــزلت إلى موسى ﷺ، فقال: ما فرض ربك على أمتك؟ قلت: خمسين صلاة، قال: ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف، فإن أمتك لا يطيقون ذلك، فإني قد بلوت بني إسرائيل، وخبرتهم، قال: فرجعت إلى ربي، فقلت: يا رب خفف على أمتي، فحط عني خمساً...» الحديث. =

ولـــنا - أيضاً -: أن مقصود الشارع إما الاعتقاد، والعمل بموجبه، أو الاعتقاد وحده لحصول الابتلاء في الصورتين.

وإذا جاز أن يكون الاعتقاد مقصود الشارع، فجواز النسخ قبل التمكن ظاهر، بل نقول: الاعتقاد أقوى من العمل لاحتمال سقوطه بعذر كالإقرار في الإيمان إذا كان قلبه مطمئناً[1]، وكسقوط الصلاة، والصوم بالأعذار.

وممـــا يؤيده نزول المتشابه، على القول بأن الله مستأثر بعلمه إذ لا فائدة في الإنزال سوى الاعتقاد.

هذا. وقد ذهب الجمهور إلى أن قصة ذبح الخليل ولده[2] من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل.

وجـــه الاستدلال: أنه لو لم يكن مأموراً بذبح ولده لما احتيج إلى الفداء لأنه بدل الواجب قطعاً.

وأيضاً: لو لم يكن واجباً لما جاز له الإقدام عليه، والاشتغال بمقدماته[3].

= راجع: صحيح البخاري: ١/٩٣-٩٤، وصحيح مسلم: ١/١٠١، وتحفة الأحوذي: ١/٦٢٦، وسنن النسائي: ١/٢٢٢-٢٢٣، وسنن ابن ماجه: ١/٤٢٥-٤٢٦.

(١) يعني قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

(٢) يعني المذكورة في قوله تعالى: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ الآيات [الصافات: ١٠٢-١٠٧].

(٣) راجع: المستصفى: ١/١١٢، وروضة الناظر: ص/٧٠، والإحكام للآمدي: ٢/٢٥٣، وشرح العضد: ٢/١٩٠، ونهاية السول: ٢/٥٦٤، وفواتح الرحموت: ٢/٦٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٧٨، وهمع الهوامع: ص/٢٣١، وتشنيف المسامع: ق(٧٦/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٧/ب).

والحق: أن هذه القصة ليست من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل للقطع بأنه تمكن من الذبح، لولا المانع من الخارج.

وأما كونه نسخاً قبل الفعل، فالنسخ لا يكون إلا كذلك، ولهذا قال إمام الحرمين: «كل نسخ واقع، فهو متعلق بما كان تعذر وقوعه في المستقبل، فإن النسخ لا ينعطف على متقدم سابق»[١].

قالوا: إن كان مأموراً به في ذلك الوقت توارد النفي والإثبات، وإن لم يكن، فلا نسخ.

الجواب: أن الوقت الذي قبل التمكن ذو أجزاء، فالإثبات في بعض، والنفي في بعض آخر، فلا تناقض. هذا خلاصة الكلام في هذه المسألة، والله أعلم.

قوله: «والنسخ بالقرآن لقرآن» إلى آخره.

أقول: اتفق القائلون بجواز النسخ / ق(٨٣/أ من أ) على جواز نسخ القرآن بالقرآن كنسخ العدة بالحول، بأربعة أشهر وعشراً[٢]، وكذا نسخ الخبر المتواتر بالمتواتر، والآحاد بالآحاد، والآحاد بالمتواتر أولى، وأجدر[١].

---

(١) راجع: البرهان: ٢/١٣٠٣.

(٢) وكذلك نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾ بقوله تعالى: ﴿ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖۚ فَإِذۡ لَمۡ تَفۡعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [المجادلة: ١٣]. =

وإنما الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد، الجمهور على عدم جوازه[٢].

= وكذا نسخ وجوب ثبوت الواحد للعشرة في قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ بقوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٥-٦٦].

(١) راجع: الرسالة: ص/١٠٦، والتبصرة: ص/٢٧٢، واللمع: ص/٣٢، وأصول السرخسي: ٦٧/٢، والعدة: ٨٠٢/٣، والإحكام لابن حزم: ٤٧٧/٤، والبرهان: ١٣٠٧/٢، والمعتمد: ٣٩٠/١، والاعتبار للحازمي: ص/٢٤-٢٩، والإيضاح لمكي ابن أبي طالب: ص/٦٧، وأدب القاضي للماوردي: ٣٤٦/١، والمحصول: ١/ق/٣/ ٤٩٥، والمسودة: ص/٢٠٥، وكشف الأسرار: ١٧٥/٣، وفتح الغفار: ١٣٣/٢، والتلويح على التوضيح: ٣٤/٢.

(٢) المشهور جوازه عقلاً، وحكى الآمدي، وغيره الاتفاق عليه، غير أن الخلاف ثابت، منقول في ذلك، وأما وقوعه فالمشهور عن الجمهور المنع. وذهب بعض أهل الظاهر إلى جوازه، واختاره الطوفي من الحنابلة. وذهب القاضي أبو بكر، والباجي، والقرطبي، والغزالي إلى وقوعه في زمنه ﷺ دون ما بعده؛ لأنه ثبت عنه أنه كان يبعث الآحاد بالناسخ إلى أطراف البلاد ولما ذكره الشارح من تحول أهل قباء.

راجع: الإشارات: ص/٧٤، والإحكام لابن حزم: ٤٧٧/٤، والمستصفى: ١٢٤/١، وروضة الناظر: ص/٧٩، والإحكام للآمدي: ٢٦٧/٢، وفواتح الرحموت: ٧٦/٢، ومختصر الطوفي: ص/٨١، وشرح العضد: ١٩٥/٢، ونهاية السول: ٥٧٨/٢، ومناهج العقول: ١٧٩/٢، وتشنيف المسامع: ق(٧٦/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(٧٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٧٨/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٣٣.

وقد عرفت من هذا التقرير أن عطف المصنف هذه المسألة على ما قبلها ليس برضي: لأنه يفهم منه أن نسخ القرآن بالقرآن مختلف فيه، وليس كذلك بل مناط الخلاف هو هذا القسم الأخير.

لنا: أن الآحاد مظنون، والمتواتر قطعي، فلا تعارض بين مظنون، وقطعي. قالوا: قد نسخ المتواتر - في عصره - بالآحاد، إذ التوجه إلى بيت المقدس كان متواتراً، وقد صح أنه لما حولت القبلة نادى منادي رسول الله ﷺ بالتحويل، فاستدار أهل مسجد قباء، أو غيره إلى الكعبة[1]: فقد نسخ المتواتر بالآحاد.

قلنا: خبر الآحاد[2] / ق(٨٤/ب من ب) إذا حفت به القرائن يصير قطعياً، ونداء الصحابي من هذا القبيل: لأن العقل قاطع بأن نداءه على رؤوس الأشهاد، والنبي [ﷺ][3] بين أظهرهم لا يكون إلا بأمره.

---

(١) روى البخاري، ومسلم، والنسائي، وغيرهم عن البراء بن عازب، وابن عمر وأنس رضي الله عنهم، ولفظ البراء قال: «صليت مع النبي ﷺ إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً حتى نزلت الآية التي في البقرة: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[البقرة: ١٤٤]، فنزلت بعد ما صلى النبي ﷺ فانطلق رجل من القوم فمر بناس من الأنصار، وهم يصلون، فحدثهم، فولوا وجوههم قبل البيت».

راجع: صحيح البخاري: ١/١٠٤-١٠٥، وصحيح مسلم: ٢/٦٥-٦٦، وسنن النسائي: ١/٢٤٢-٢٤٣.

(٢) آخر الورقة (٨٤/ب من ب).

(٣) سقط من (أ) والمثبت من (ب).

قالـــوا: كان يبعث الآحاد في الوقائع، وتبليغ الأحكام بعد تقررها، فيبلغ خلاف ما عندهم.

الجواب: ما تقدم أن تلك الأخبار محفوفة بالقرائن، فتكون قطعية.

قالوا: قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا ﴾ [الأنعام: ١٤٥] منسوخ بقوله ﷺ: «كل ذي ناب حرام»[1]، وهو خبر آحاد، وإذا جاز نسخ القرآن به، فالخبر المتواتر أجدر.

قلنا: لا نسخ هنا إذ التقدير لا أجد الآن، ولا ينافي وجود محرم في المـــستقبل، والحديث إنما حرم ابتداء ما كان حلالاً بالإباحة الأصلية، فلم يرفع حكماً شرعياً، ليكون نسخاً.

قـــوله: «والحـــق لم يقع إلا بالمتواتر» إشارة إلى أن الحق جواز نسخ المتواتر بالآحاد عقلاً، غايته: أنه لم يقع، وهذا ضعيف، ومخالف للجمهور لأنهم لم يجوزوه.

فإن قلت: ما الفرق بين التخصيص، والنسخ حيث جوزوا تخصيص القطعي بالمتواتر، و لم يجوزوا نسخه به؟

قلت: الفرق أن التخصيص بيان أن المخرج لم يكن داخلاً في مراد المتكلم، فهو في الحقيقة دفع، كما تقدم في بابه، والنسخ رفع، وإبطال لما كان ثابتاً، والوجدان حاكم بأن المبطل لا بد وأن يكون أقوى، أو مساوياً، بخلاف الدفع، فإنه يحصل بأدنى مانع.

---

(١) روى البخاري، ومسلم عن أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع».

راجع: صحيح البخاري: ١٢٤/٦، وصحيح مسلم: ٥٩/٦-٦٠.

قــوله: «قال الشافعي: وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن، أو بالقرآن فمعه سنة عاضدة».

أقول: المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة، وبالعكس قــولان: المنع، والجواز[1]، وأطبق المتأخرون من أصحابه على الجواز[2]، وهو المختار[3]، لما نقلناه في أول الفصل من الأدلة.

---

(١) بالنسبة لنسخ القرآن بالسنة المتواترة، ونسخ السنة بالقرآن فالذي صرح به الشافعي في الرسالة المنع فيهما، ونقل عنه الجواز فيهما.
وذهب بعض أهل الظاهر إلى المنع في المسألة الأولى، وهو المشهور عن الإمام أحمد، وذهب أكثر الحنفية، والمالكية، وهي رواية عن أحمد، واختارها بعض أصحابه، وابن الحاجب، وحكاه عن الجمهور، واختاره ابن حزم ذهبوا إلى الجواز فيها، وقيل: يمتنع بالآحاد منها دون المتواتر لأن الظني لا يرفع قطعياً. وأما نسخ السنة بالقرآن، فمذهب جمهور الفقهاء، والأشاعرة، والمعتزلة جوازه عقلاً، ووقوعه شرعاً.
راجع: اللمع: ص/٣٣، والتبصرة: ص/٢٦٤، وأصول السرخسي: ٦٧/٢، والإشارات: ص/٧١، والإحكام لابن حزم: ٤٧٧/٤، والمعتمد: ٣٩١/١، ٣٩٢، والاعتبار للحازمي: ص/٢٦، ١٣٨، والإيضاح لمكي بن أبي طالب: ص/٦٨، ١٢٢، وأدب القاضي للماوردي: ٣٤٤/١، وروضة الناظر: ص/٧٨، وأحكام القرآن للجصاص: ٢٢٦/١، والرسالة: ص/١٠٦-١٠٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣١٣، والتوضيح: ٣٤/٢، وكشف الأسرار: ١٧٥/٣، وفتح الغفار: ١٣٤/٢، وفواتح الرحموت: ٧٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/١٩١.

(٢) راجع: البرهان للجويني: ١٣٠٧/٢، والمستصفى: ١٢٤/١، والمحصول: ١/ق/٣/٥٠٨-٥١٩، والإحكام للآمدي: ٢٦٩/٢-٢٧٢، وشرح العضد: ١٩٧/٢، ونهاية السول: ٥٧٨/٢، ومناهج العقول: ١٧٩/٢، وشرح المحلي: ٧٨/٢، والآيات البينات: ١٣٩/٣.

(٣) قال المصنف: «وأما نسخ الكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، فالجمهور على جوازه ووقوعه... وذهب قوم إلى امتناعها، ونقل عن الشافعي» الإبهاج: ٢٤٧/٢-٢٤٨.

ثم قـــال المصنف: قول الشافعي في المسألة مقيد غفل عنه الناقلون، وهـــو أن السنة إذا نسخت القرآن، فمع تلك السنة قرآن يعضده، وكذا مـــع القرآن الناسخ سنة عاضدة، تبين توافق الكتاب والسنة، وما اختاره ليس مختار الشافعي، بل استنبطه من كلامه، وليس هذا الاستنباط بشيء.

أما أولاً: فلأن الكتاب نسخه للكتاب وحده هو مختار الشافعي، وجميع مـــن قال بجواز النسخ، فإذا وجد مع السنة الناسخة آية تصلح أن تكون ناســـخاً، فالنسخ يستند إليها لا إلى السنة، وما الفائدة في أن يقال: السنة ناســـخة، والقرآن يعضده؟ فلم لا يكون القرآن ناسخاً ابتداء؟ وكذلك القـــرآن الناسخ للسنة بنسخه ابتداء إذ هو أقوى[1]، / ق(٨٣/ب من أ) لأنه وحي متلو معجز، والسنة وإن تواترت لا تبلغ رتبته اتفاقاً.

وأمـــا ثانياً: فإن كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه[2] ليس إلا أن قـــال: «فإن قال - يريد الخصم -: هل تنسخ السنة بالقرآن؟ قيل: لو نسخت الـــسنة بالقرآن، لكان للنبي [ﷺ][3] سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخـــيرة حـــتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله»[4]. هذا آخر كلام الشافعي، وليس في هذا أنه قوله المختار لأنه / ق(٨٥/أ من ب) يصلح

(١) آخر الورقة (٨٣/ب من أ).

(٢) جاء في هامش (أ): «الزركشي» يعني ناقله.

(٣) سقط من (أ) والمثبت من (ب).

(٤) راجع: الرسالة: ص/١١٠، وتشنيف المسامع: ق(٧٦/ب).

أن يكـــون تعليلاً لقوله الذي لم يوافق عليه أصحابه، بل يجب حمله على هـــذا القـــول لأن قوله: «حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمـــثله» غـــير مستقيم لأن نسخ الشيء بمثله - في نسخ السنة بالسنة مثل قـــوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[١]. وقوله: «كنت نهيـــتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها»[٢]. وكذا نسخ التقاء الختانين[٣] لحديث: «الماء من الماء»[٤] - كثير، فالحجة في ذلك قائمة.

---

(١) راجع: صحيح مسلم: ٦٥/٣، وسنن أبي داود: ١٩٥/٢، وتحفة الأحوذي: ١٥٩/٤، وسنن النسائي: ٨٩/٤، وسنن ابن ماجه: ٤٧٦/١، وشرح السنة للبغوي: ٤٦٢/٥، وموارد الظمآن: ص/٢٠١، وفيض القدير: ٥٥/٥.

(٢) راجع: صحيح البخاري: ١٣٤/٧، وصحيح مسلم: ٨٠/٦، والموطأ: ص/٢٩٩، ومسند أحمد: ٥١/٦، وسنن أبي داود: ٨٩/٢، وتحفة الأحوذي: ٩٩/٥، وسنن النسائي: ٨٩/٤، وسنن ابن ماجه: ٢٨٠/٢، والمستدرك: ٢٣٢/٤، وفيض القدير: ٥٥/٥، ونيل الأوطار: ١٢٦/٥.

(٣) سبق أن خرجت رواية عائشة عند أحمد والترمذي، وابن ماجه، وقد رواه أيضاً غيرها. وعنون له البخاري باب: إذا التقى الختانان.
راجع: صحيح البخاري: ٧٧/١، وصحيح مسلم: ١٨٦/١، والموطأ: ص/٥٣، وسنن أبي داود: ٤٩/١، وسنن الدارمي: ١٩٤/١، وموارد الظمآن: ص/٨١، وشرح السنة: ٣/٢.

(٤) الحديث رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والدارمي، والبيهقي عن أبي سعيد الخدري، وغيره: أن النبي ﷺ قال: «إنما الماء من الماء».
راجع: صحيح مسلم: ١٨٦/١، وسنن أبي داود: ٤٩/١، وسنن النسائي: ١١٥/١، وعارضة الأحوذي: ١٦٨/١، وسنن الدارمي: ١٩٤/١، وسنن البيهقي: ١٦٧/١.

قـــال الغزالي - رحمه الله، في المستصفى بعد نقل كلام الشافعي -: ((قلـــنا: هـــذا إن كان في جوازه، فلا يخفى أنه يفهم من القرآن وجوب الـــتحول إلى الكعبة، وإن كان التوجه ثابتاً إلى بيت المقدس بالسنة إذ لا ضـــرورة في هذا التقدير))[1]. وإنما نقلنا كلام الغزالي: لأن بعض الشراح تبجح بأن المصنف فهم من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد قبله[2].

فكـــم من عائب قولاً صحيحاً وآفـــته مـــن الفهـــم السقيم[3]

قوله: ((وبالقياس إلى آخره)).

أقول: قد اختلف في جواز النسخ بالقياس[4]: قيل: يجوز مطلقاً، وبه قال المصنف: لأن الناسخ في الحقيقة هو النص الذي يستند إليه القياس.

---

(١) راجع: المستصفى: ١/١٢٥.

(٢) هو الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ٢/٧٩.

(٣) هذا البيت من قصيدة للمتنبي، وأول القصيدة:

إذا غامـــرت في شـــرف مروم فـــلا تقـــنع بمـــا دون النجوم

قلت: واعتراض الشارح على المحلي لا يسلم له؛ لأن الجلال المحلي لم يعب على أحد بعينه، وكونه ذكر أن المصنف فهم فهماً لم يطلع المحلي على أحد سبقه إليه لا يستدعي ذلك الرد عليه إذ هو تكلم عما علم.

وراجع: ديوان المتنبي مع شرح العكبري: ٤/١٢٠.

(٤) وصورة النسخ بالقياس كان ينص على إباحة التفاضل في الأرز مثلاً، فهل ينسخ من نهيه عليه السلام الأصناف الستة، أو عن بيع الطعام إلا مثلاً بمثل؟

اختلفوا في ذلك على نحو ما ذكره الشارح رحمه الله.

فمذهب الجمهور من الأحناف، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وغيرهم عدم الجواز. =

وقيل: لا يجوز مطلقاً: لأن النص أقوى من القياس لكونه أصلاً له في الجملة.

وقيل: إن كان جلياً يصلح، وإلا فلا لضعفه، والجلي: ما قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع.

وقيل: إن كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، والعلة منصوصة جاز النسخ به لقوته بعلته المنصوصة، والزمان قابل له، وإن لم تكن منصوصة، فلا يجوز لضعف القياس، أو بعد زمنه، فلا نسخ لحكم بعده[١].

قال ابن الحاجب: «القياس المظنون لا يكون ناسخاً، ولا منسوخاً، أما أولاً: فلأن ما قبله إن كان قطعياً، فلا ينسخ بالمظنون، وإن كان ظنياً، فلا بد وأن يكون القياس راجحاً عليه إذ لو كان مرجوحاً، أو مساوياً لم يقدر عليه، وإذا كان راجحاً، فالدليل الأول لم يبق معمولاً به إذ شرط العمل به رجحانه.

= راجع: اللمع: ص/٣٣، وأصول السرخسي: ٦٦/٢، والإحكام لابن حزم: ٤٨٨/٤، والمستصفى: ١٢٦/١، والمسودة: ص/٢٣٠، وكشف الأسرار: ١٧٤/٣، وفواتح الرحموت: ٨٤/٢، والفقيه والمتفقه: ١٢٣/١، وفتح الغفار: ١٣٣/٢، ومختصر الطوفي: ص/٨٣.

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ٢٨٠/٢، وروضة الناظر: ص/٨٠، والإبهاج: ٢٥٦/٢، وتشنيف المسامع: ق(٧٦/ب - ٧٧/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٨/أ).

وأما أنه لا ينسخ، فلأن الذي بعده إما قطعي، أو ظني، وشرطه أن لا يعارضه قطعي، أو ظني راجح، وأما المقطوع، فينسخ بالمقطوع في زمنه، وبعده يظهر أنه كان منسوخاً بنسخ حكم أصله»[١].

أما المصنف: فقد جوز أن ينسخ بقياس أجلى، وفاقاً للإمام الرازي[٢].

والآمدي: اكتفى بنسخ المساوي[٣]، والحق ما ذهب إليه الآمدي، إذ الناسخ في الحقيقة هو النص الذي استند إليه القياس، والنص ينسخ المساوي إذا تأخر عنه[٤].

قوله: «ونسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح».

أقول: الفحوى: عبارة عن مفهوم الموافقة، كما تقدم، وأصله منطوق اللفظ، ثم نسخهما معاً جائز اتفاقاً، ونسخ الأصل دون الفحوى جائز عند الجمهور[٥].

---

(١) راجع: المختصر مع شرح العضد: ١٩٩/٢.

(٢) راجع: المحصول: ١/ق/٣/٥٣٧.

(٣) راجع: الإحكام له: ٢٧٩/٢.

(٤) راجع: أصحاب المذاهب الأخرى في المسألة: المعتمد: ٤٠٢/١-٤٠٣، والعدة: ٨٢٧/٣، والمسودة: ص/٢١٦، وشرح العضد: ١٩٩/٢، ومناهج العقول: ١٨٦/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٨١/٢، والتبصرة: ص/٢٧٤، وهمع الهوامع: ص/٢٣٥، والإبهاج: ٢٥٦/٢، والآيات البينات: ١٥٠/٣، وإرشاد الفحول: ص/١٩٣.

(٥) من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وغيرهم.

واختار ابن قدامة، والطوفي، وغيرهما المنع، ونقله الآمدي عن الأكثر: لأن الفرع يتبع الأصل، ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع. =

وأمـــا نسخ الفحوى / ق(٨٤/أ من أ) دون الأصل نفاه الجمهور، واختاره أبو الحسين من المعتزلة[١]، وهو مختار المصنف[٢].

لـــنا - على جواز نسخهما ما تقدم من الأدلة، فإنها شاملة للأصل والفحوى، وعلى جواز نسخ الأصل مع بقاء الفحوى مثل انتفاء تحريم[٣] / ق(٨٥/ب من ب) التأفيف مع بقاء حرمة الضرب، إذ الأصل ملزوم، والفحوى لازم، ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء لازمه.

وعلـــى عكـــسه، وهو نسخ الفحوى بدون الأصل، إذ الفحوى والأصل معنيان متغايران، فيجوز رفع كل منهما بدون الآخر[٤].

= راجع: المحصول: ١/ق/٣/٥٣٩، وروضة الناظر: ص/٨٠، والإحكام للآمدي: ٢/٢٨١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣١٥، والمسودة: ص/٢٢١، وشرح العضد على المختصر: ٢/٢٠٠، ومختصر الطوفي: ص/٨٢، ونهاية السول: ٢/٥٩٦، وفواتح الرحموت: ٢/٨٧، والإبهاج: ٢/٢٥٧.

(١) راجع: المعتمد: ١/٤٠٥، ومناهج العقول: ٢/١٨٨، وتشنيف المسامع: ق(٧٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٨٢، والغيث الهامع: ق(٧٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٣٥.

(٢) المصنف هنا يرى الجواز في نسخ الفحوى دون أصله، كما صححه في كلامه السابق حيث قال: «ويجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح»، ولعل الشارح اعتبر قوله الآخر بعد هذا: «والأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم الآخر» مذهبه في المسألة.

(٣) آخر الورقة (٨٥/ب من ب).

(٤) وهو مذهب أكثر المتكلمين، ولعل مأخذ الخلاف هل دلالته لفظية، أو قياسية؟ وقد تقدم ذلك في بابه.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٧٧/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٨/أ - ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٣٠-٢٣٦.

وفـــيه نظر: لأن أحد المتغايرين إذا كان لازماً للآخر لا يمكن رفعه بـــدون الآخر لامتناع بقاء الملزوم بدون لازمه، بخلاف عكسه، فإن بقاء اللازم بدون ملزومه واقع.

وأمـــا النسخ بالفحوى، فعليه الاتفاق بناء على أنه ليس بقياس[1]، كما سبق في بحث المفاهيم.

واعلـــم: أن قول المصنف: «الأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخـــر». كلام باطل: لأنك تحققت أن الفحوى لازم، والأصل ملزوم، ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم على ما حققناه[2].

---

(١) نقل الاتفاق الرازي، والآمدي بناء على أنه منطوق، وأما الشيرازي وغيره، فقد جعلوه قياساً، وعليه لا يكون ناسخاً.

راجع: اللمع: ص/٣٣، والمحصول: ١/ق/٣/٥٤٠، والإحكام للآمدي: ٢/٢٨١، والإبهاج: ٢/٢٥٧.

(٢) الواقع أن هذه المسألة هي عين المسألة التي سبقت قبلها، وقد علم هناك أن المصنف صحح فيها جواز نسخ مفهوم الموافقة بقسميه الأولى، والمساوي دون أصله، وهو المنطوق، كما جوز نسخ المنطوق، وهو الأصل دون المفهوم لأنِ الفحوى وأصله مدلولان متغايران، فجاز نسخ كل منهما وحده، وذكره هنا عن الأكثر استلزام كل منهما للآخر ينافي - في ظاهره - ما صححه في جواز نسخ كل منهما دون الآخر لأن الامتناع مبني على الاستلزام، والجواز مبني على عدمه، لذا نجد ابن الحاجب اقتصر على الجواز، مع مقابله، والبيضاوي اقتصر على الاستلزام، والمصنف جمع بينهما في المسألة. قال المحلي: «وكأنه - يعني جمع المصنف بين الجواز، والاستلزام فيها - مأخوذ من قول الآمدي: «اختلفوا في جواز نسخ الأصل دون الفحوى، والفحوى =

ولبعض الشراح[1] هنا كلام عجيب: وهو أنه لما نقل عن بعضهم أن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى: لأنها تابعة له دون العكس، فلا يتضمن نسخ الفحوى نسخ الأصل.

قال: «واعلم أن هذا التعليل يشكل بقولهم: إذا نسخ الوجوب بقي الجواز»، وكأنه توهم أن الجواز تابع للوجوب، وقد حققنا في بحث الأحكام أن الوجوب، والجواز بمعنى الإباحة المأخوذة من خطاب الشارع ضدان لا يجتمعان، وبمعنى البراءة الأصلية ليس حكماً شرعياً، فلا إشكال.

قوله: «ونسخ المخالفة، وإن تجردت عن أصلها لا الأصل دونها».

= دون الأصل غير أن الأكثر على أن نسخ الأصل يفيد نسخ الفحوى» المشتمل على العكس أيضاً، فكأنه سرى إلى ذهن المصنف من غير تأمل أن الخلاف الثاني مفرع على الجواز من الأول، وليس كذلك، بل هو بيان المأخذ الأول المفيد أن الأكثر على الامتناع، فليتأمل!».

وقد أسهب العبادي في إبطال اعتراض الشارح على المصنف، مبيناً صحة كلام المصنف من عدة وجوه. قلت: ويمكن حمل ما ذكره أولاً على أنه اختياره، وما ذكره ثانياً حكاية عمن قال به.

راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٠٠، ونهاية السول: ٢/٥٩٦، والإحكام للآمدي: ٢/٢٨١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٨٣، وتشنيف المسامع: ق(٧٧/ب)، والغيث الهامع: ق(٧٨/ب)، والآيات البينات: ٣/١٥١-١٥٢.

(١) هو الإمام الزركشي في تشنيف المسامع: ق(٧٧/ب).

أقول: يجوز نسخ مفهوم المخالفة، مع الأصل اتفاقاً[١]، ويجوز نسخ المفهوم دون الأصل[٢] لا العكس: لأنها تابع ضعيف لا استقلال له بدون الأصل.

وقيل: يجوز لأن رفع الملزوم لا يقتضي رفع اللازم.

والجـــواب: أن اللزوم هنا ليس عقلياً، كما في الفحوى، ولهذا لم يقل به كثير من العلماء، ولما ذكرنا من الضعف لم يجز النسخ بها عند الجمهور[٣].

قوله: «ونسخ الإنشاء، ولو كان بلفظ الخبر» إلى آخره.

أقول: من قال بجواز النسخ يقول بجوازه في الإنشاء من غير خلاف إذا كان بلفظ الإنشاء.

---

(١) كأن ينسخ وجوب الزكاة في السائمة، ونفيه في المعلوفة الدال عليهما في الحديث، الذي سبق ذكره في المفهوم، ثم يرجع الأمر في المعلوفة إلى ما كان قبل، مما دل الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل إن كان مضرة، أو إباحة له إن كان منفعة، كما يرجع في السائمة إلى ما تقدم في مسألة إذا نسخ الوجوب بقي الجواز.
راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٨٤/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٣٦.

(٢) مثال نسخ مفهوم المخالفة دون أصله ما تقدم من حديث: «إنما الماء من الماء» منسوخ بقوله ﷺ: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل».
مع أن الأصل باق، وهو وجوب الغسل بالإنزال، والمنسوخ مفهومه، وهو أنه لا غسل عند عدم الإنزال.
راجع: الإحكام للآمدي: ٢٨٦/٢، والمسودة: ص/٢٢٢، وفواتح الرحموت: ٨٩/٢، وروضة الناظر: ص/٨٠-٨١، ومختصر الطوفي: ص/٨٢، والغيث الهامع: ق(٧٨/ب)، والآيات البينات: ١٥٢/٣، وإرشاد الفحول: ص/١٩٤.

(٣) ومذهب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي الجواز، بل جعله الصحيح من القولين.
راجع: اللمع: ص/٣٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٨٤/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٣٧.

وأما إذا كان بلفظ الخبر – أي: يكون صورة اللفظ خبراً، ومعناه إنشاء مثل: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] –، فكذلك عند الجمهور: لأن مدار الأحكام الشرعية على المعنى دون اللفظ[1].

وكذا إذا قيد الإنشاء بالتأبيد مثل: صوموا أبداً، وكذا إذا قال – بلفظ الخبر مثل –: الصوم واجب أبداً[2]، خلافاً للشيخ ابن الحاجب، فيما إذا كان قيد التأبيد مع الخبر[3].

---

(١) وخالف الجمهور في هذا أبو بكر الدقاق من الشافعية، فقال: يمنع نسخه لكون لفظه لفظ الخبر، والخبر لا يبدل، وضعفه البناني بأن ذلك في الخبر حقيقة لا فيما صورته صورة الخبر، والمراد منه الإنشاء.

راجع: اللمع: ص/٣١، والعدة: ٨٢٥/٣، والإحكام لابن حزم: ٤٤٩/٤، والمحصول: ١/ق/٤٨٦/٣، والإحكام للآمدي: ٢٦٥/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٠٩، والعضد على ابن الحاجب: ١٩٥/٢، والمسودة: ص/١٩٦، وفواتح الرحموت: ٧٥/٢، وإرشاد الفحول: ص/١٨٨.

(٢) وهو مذهب الجمهور، وخالف في ذلك بعض الحنفية، وبعض المتكلمين.

راجع: أصول السرخسي: ٦٠/٢، والبرهان للجويني: ١٢٩٦/٢-١٢٩٨، والتبصرة: ص/٢٥٥، والمعتمد: ٣٨٢/١، وفتح الغفار: ١٣١/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣١٠، والتلويح على التوضيح: ٣٣/٢، والمسودة: ص/١٩٥، وفواتح الرحموت: ٦٨/٢.

(٣) راجع: المختصر مع شرح العضد عليه: ١٩٢/٢، واختار هذا أبو زيد الدبوسي وأبو منصور الماتريدي، والجصاص، والسرخسي، والبزدوي.

راجع: أصول السرخسي: ٦٠/٢، وكشف الأسرار: ١٦٥/٣، وفتح الغفار: ١٣١/٢، وتيسير التحرير: ١٩٤/٣، والإحكام للآمدي: ٢٥٩/٢-٢٦٠.

لـنا - على الأول، وهو الإنشاء المقيد بالتأبيد -: أن دلالة التأبيد علـى جمـيع أجزاء الزمان لا يزيد على النص على تلك الأجزاء، ومع التنـصيص جائز، مثل أن يقول: صم غداً، ثم يقول: لا تصم، وإذا جاز فيما هو نص، ففي الظاهر أولى.

قالوا: يوجب البداء، والتناقض، والشارع منـزه عنهما.

قلنا: لا تناقض بين إيجاب الدوام، وبين عدم دوام[1] / ق(٨٤/ب من أ) الإيجاب، إنما التناقض بين إيجاب الدوام، وعدم إيجابه: لأنه رفعه، وسلبه، فتأمل!.

وعلـى الثاني - وهو ما إذا كان الوجوب في صورة الخبر -: أن ذلـك الخبر إنما دل على الوجوب: لأنه في معنى الإنشاء، وقد برهنا على جوازه في الإنشاء.

قالـوا: قوله: صوموا أبداً، الأبد قيد للفعل، وقوله: الصوم / ق(٨٦/أ من ب) واجب أبداً قيد للوجوب، والوجوب المقيد بالأبد لا يمكن رفعه بخلاف الفعل المقيد به، هذا خلاصة ما ذكره المحقق في شرحه، وفاقاً لابن الحاجب[2].

وفـيه نظر: لأن الشارع لو قال: صوم غد واجب عليكم، ثم قال: رفعت صومه، كان نسخاً، لم يخالف فيه أحد إذا كان معناه الإنشاء على ما ذكره ابن الحاجب في بحث نسخ الخبر[3].

---

(١) آخر الورقة (٨٤/ب من أ).

(٢) راجع: المختصر مع شرح العضد: ٢/١٩٢.

(٣) نفس المرجع: ٢/١٩٥.

وأما أن الأبد قيد للوجوب في المسألة المذكورة، فلا يقيد شيئاً لأن النسخ إنما يتوجه إلى الوجوب الذي هو حكم، لا إلى فعل المكلف، فإذا صح توجيهه إليه، في الزمان المنصوص كالغد مثلاً، ففي غير المنصوص بالطريق الأولى.

قوله: «ونسخ الأخبار بإيجاب الإخبار بنقيضها».

أقول: نسخ الخبر له صورتان: أحدهما: إيقاعه، بأن يكلف الشارع أحداً بأن يخبر عن شيء مثل: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ إلى آخر السورة [الكافرون: ١-٢]، ثم ينسخه.

وهـذا يقع على وجهين: إما أن يرفعه مطلقاً، أو يرفعه بأن يكلفه الإخبار بنقيضه، مثل أن يقول له: قل: إن زيداً قائم، ثم [قل] [1]: إنه ليس بقائم، وفي هذا الثاني خلاف المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد في الحسن، والقبح: لأن أحدهما كاذب[2]، وقد علمت فساد مقالتهم[3].

الثانـية: نسخ مدلول الخبر، فإن لم يقبل التغير مثل وجود الباري، وحدوث العالم، فلا يجوز نسخه اتفاقاً[4].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٢/٢٦٥، والمعتمد: ١/٣٨٧-٣٨٩، وشرح العضد: ٢/١٩٥، ومناهج العقول: ٢/١٧٦، وفواتح الرحموت: ٢/٧٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٨٥، والآيات البينات: ٣/١٥٤، وتشنيف المسامع: ق(٧٧/ب)، والغيث الهامع: ق(٧٩/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٣٨، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٨٣/أ).

(٣) تقدم بيان ذلك في أول الكتاب عند الكلام على الحكم: ١/٢٢٦-٢٢٨.

(٤) لأنه يفضي إلى الكذب حيث يخبر بالشيء، ثم نقيضه، وهذا محال على الله تعالى. راجع: المسودة: ص/١٩٦.

وإن قبل مثل: إيمان زيد وكفره، فالجمهور على عدم جوازه أيضاً، وهو مختار الإمام المحقق إمامنا الشافعي رضي الله عنه، وأرضاه[١].

ومن ذهب إلى جوازه يخصه بغير الماضي: لأن نسخه غير معقول[٢].

ومنشأ وهمهم: أن الشارع إذا قال: أنتم مأمورون بصوم عاشوراء مثلاً يجوز نسخه[٣].

والجواب: أن المنسوخ هو الوجوب المستفاد من الأمر السابق، وأن هذا الكلام من الشارع إنشاء، وإن كان صورته خبراً.

---

(١) وبهذا قال القاضي أبو بكر، والجبائي، وأبو هاشم، وجماعة من المتكلمين، والفقهاء. راجع: اللمع: ص/٣١، وأصول السرخسي: ٩/٢، والإيضاح لمكي بن أبي طالب: ص/٧٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٠٩، والتلويح على التوضيح: ٣٣/٢، وكشف الأسرار: ١٦٣/٣، وفتح الغفار: ١٣١/٢، وفواتح الرحموت: ٧٥/٢، وتشنيف المسامع: ق(٧٧/ب)، والغيث الهامع: ق(٧٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٨٦/٢، وهمع الهوامع: ص/١٣٨، والآيات البينات: ١٥٤/٣.

(٢) ومنهم من أجاز مطلقاً سواء كان ماضياً، أو مستقبلاً، وعداً، أو وعيداً، أو حكماً شرعياً، وقد اختار هذا القول أبو الحسين البصري، والفخر الرازي، والآمدي، والقاضي أبو يعلى، وأبو عبد الله البصري، ونسب إلى الأكثر.
راجع: المعتمد: ٣٩٠/١، والعدة: ٨٢٥/٣، والمحصول: ١/ق/٤٨٦/٣، والإحكام للآمدي: ٢٦٦/٢، والمسودة: ص/١٩٧، ونهاية السول: ٥٧٧/٢.

(٣) أما الشوكاني فله في المسألة تفصيل آخر، فبعد سرده للأقوال قال: «والحق منعه في الماضي مطلقاً، وفي بعض المستقبل، وهو الخبر بالوعد، لا بالوعيد، ولا بالتكليف..» إرشاد الفحول: ص/١٨٩.

وأما مضمون قوله: أنتم مأمورون، فلم يتوجه إليه نسخ.

قوله: ((ويجوز النسخ ببدل أثقل، وبلا بدل)).

أقول: النسخ ببدل أخف[1]، أو مساو[2] لا خلاف فيه، إنما الخلاف ببدل أثقل، أو بلا بدل، والمختار جوازه[3].

لنا – على الأول –: أن فعله تعالى لا يعلل، ولا يتبع مصلحة العبد، فيجوز أن ينسخ الأخف بالأثقل، ولو سلم، فلعل المصلحة في الأثقل، إذ هي أعم من الدنيوية، والأخروية.

---

(١) كوجوب مصابرة الواحد للعشرة، نسخ إلى وجوب مصابرة الواحد للاثنين، وذلك في الجهاد في سبيل الله، وقد تقدم ذكر ذلك.

(٢) كنسخ استقبال بيت المقدس، باستقبال الكعبة.

راجع: صحيح البخاري: ٧٩/٦، والرسالة: ص/١٢٧، والجهاد لابن المبارك: ص/١٧٤، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه: ص/٩٦، وأحكام القرآن لابن العربي: ٨٧٧/٢.

(٣) مذهب الجمهور الجواز، واختاره ابن حزم من الظاهرية.

وذهب داود الظاهري، وبعض المعتزلة، وبعض الشافعية إلى المنع، ومنهم من أجازه عقلاً، ومنع منه سمعاً، والبعض منعه في العبادات.

راجع: أصول السرخسي: ٦٢/٢، والبرهان: ١٣١٣/٢، واللمع: ص/٣٢، والتبصرة: ص/٢٥٨، والإشارات للباجي: ص/٦٥، والعدة: ٧٨٥/٣، والإحكام لابن حزم: ٤٦٦/٤، والمعتمد: ٣٨٤/١-٣٨٥، وكشف الأسرار: ١٨٧/٣، وفتح الغفار: ١٣٤/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٠٨، والإبهاج: ٢٣٩/٢، ومناهج العقول: ١٧٤/٢، والمحصول: ١/ق/٤٧٩/٣، وروضة الناظر: ص/٧٦، والإحكام للآمدي: ٢٦٠/٢، والمسودة: ص/١٩٨.

وأيضاً: الوقوع دليل الجواز، وقد نسخ صوم عاشوراء[١] برمضان[٢]، وقد نسخ التخيير بين الصوم والفدية في قضاء صوم رمضان بإيجاب، ولا شك أنه أثقل من التخيير[٣].

قالـــوا: نقلهم من الأخف إلى الأثقل بعيد عن المصلحة، فلا يصدر عن الحكيم.

قلـــنا: أولاً: منقوض بأصل التكاليف، وثانياً: ربما علم الله المصلحة في ذلك، مع خفائها علينا، وثالثاً: أن رعاية المصلحة أصل قد أبطلناه.

---

(١) لما رواه البخاري، ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: كانت قريش تصوم عاشوراء في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه، فلما هاجر إلى المدينة صامه، وأمر بصيامه، فلما فرض شهر رمضان قال: «من شاء صامه، ومن شاء تركه».
راجع: صحيح البخاري: ٣/٥٤-٥٥، وصحيح مسلم: ٣/١٤٦-١٤٧، والاعتبار في الناسخ والمنسوخ: ص/١٣٤، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه: ص/١٢٣.

(٢) أجمع المسلمون على أن صوم عاشوراء بعد فرض رمضان ليس واجباً، بل سنة، واختلفوا في حكمه قبل فرض صوم رمضان: فذهب الأحناف إلى وجوبه، ثم نسخ بصيام رمضان، وهي رواية عن الشافعي، وأحمد.
وذهب الشافعية، والحنابلة، وغيرهم، وهو صريح قول الشافعي إلى أنه لم يكن واجباً قط.
راجع: مرقاة المصابيح شرح مشكاة المصابيح: ٢/٥٥١، والمجموع للنووي: ٦/٣٨٣، والمغني لابن قدامة: ٣/١٧٤-١٧٥.

(٣) لما روى مسلم عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: «كنا في رمضان على عهد رسول الله ﷺ من شاء صام، ومن شاء أفطر، فافتدى بطعام مسكين حتى نزلت هذه الآية: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]». وانظر صحيح مسلم: ٣/١٥٤.

قالـــوا: قال تعالى: / ق(٨٥/أ من أ) ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، والأثقل ليس بخير ولا مثل.

قلـــنا: خير باعتبار الثواب، إذ الأجر على قدر النصب، كما يختار الطبيب الدواء المر للمريض، مع وجود أطعمة شهية.

قالوا: قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قلـــنا: في تلـــك القضية الخاصة، ولو سلم عمومه، فاليسر باعتبار الحساب المبني على كثرة الثواب، وهو بالأثقل أليق.

وعلى الثاني: وهو النسخ بلا بدل، فلأن رعاية المصلحة غير واجبة، كما تقدم، وإن قيل: بها، فلعل المصلحة في عدم البدل.

وأيضاً: لو لم يجز لم يقع، وقد وقع إذ[1] / ق(٨٦/ب من ب) الـــصدقة بـــين يـــدي الـــنجوى نسخت بلا بدل[2]، وادخار لحوم

---

(١) آخر الورقة (٨٦/ب من ب).

(٢) لحديث علي رضي الله عنه قال: «لما نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] قال النبي ﷺ: «ما ترى ديناراً؟ قلت: لا يطيقونه، قال: فنصف دينار؟

قلت: لا يطيقونه، قال: فكم؟ قلت: شعيرة، قال: إنك لزهيد».

قال: فنـــزلت: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ﴾[المجادلة: ١٣]، قال: فبي خفف الله عن هذه الأمة. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب إنما نعرفه من هذا الوجه، وذكر الشوكاني أن ابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وأبا يعلى، وابن المنذر، والنحاس، وابن مردويه أخرجوه عن علي رضي الله عنه.

راجع: تحفة الأحوذي: ٩/١٩٢-١٩٤، وجامع البيان: ٢٨/١٥، وفتح القدير للشوكاني: ٥/١٩١.

الأضاحي نسخ بلا بدل، والإمساك عن المباشرة بعد الفطر نسخ بلا بدل[١].

قالوا: قال تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

قلنا: ربما كان عدم البدل خيراً، بل هو الظاهر في التكاليف، وقد أشار المصنف إلى أنه جائز لكنه لم يقع على ما أشار إليه الإمام المحقق الشافعي رضي الله عنه[٢].

والحق: أن الخلف لفظي إذ القائلون بالنسخ بلا بدل لم يريدوا أنه إذا نسخ، ولم يأت من الشارع نص يدل على حكم آخر، يبقى فعل المكلف خالياً عن أحد الأحكام الخمسة، بل أرادوا أن النسخ يقع على وجهين:

إما أن يثبت بنص من الشارع بدله، كما في نسخ العدة بالحول، بأربعة أشهر وعشراً، وكما في نسخ الحبس في البيوت إلى الموت في حد الزنى بالرجم[٣].

---

(١) يعني ما كان من تحريم مباشرة الصائم أهله ليلاً نسخ بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].
راجع: أحكام القرآن للجصاص: ٢٢٦/١، والاعتبار للحازمي: ص/١٣٨، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه: ص/١٢٢، وفتح القدير للشوكاني: ١٨٧/١.

(٢) راجع: الرسالة: ص/١٠٩-١١٠.

(٣) يعني قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] نسخت بآية الرجم المنسوخة لفظاً، والباقية حكماً، وطبق ذلك رسول الله ﷺ برجمه ماعزاً، والغامدية، واليهوديين، وقد تقدم ذلك.

وإما أن ينسخ الحكم المستفاد من النص، ويرجع الأمر إلى ما كان عليه قبل ورود ذلك النص، كما في وجوب الصدقة بين يدي النجوى، وحل المباشرة بعد الفطر على ما كان [عليه](١) الأمر قبل.

فالحاصل: أن النسخ يستلزم الانتقال من حكم شرعي إلى حكم آخر شرعي، وهذا متفق عليه.

وأما أن مراد الشافعي: أن كل ما وقع من النسخ، فلا بد، وأن يكون بدله مستفاداً من نسخ آخر، فكلا، وحاشاه من جلالة قدره أن يرتكب شيئاً من ذلك(٢).

قوله: «مسألة: النسخ واقع عند كل المسلمين».

أقول: كان الأولى ذكر هذه المسألة في صدر البحث حيث ذكر الجواز(٣) ليتلاءم الكلام. ثم نقول: الإجماع من أهل القبلة على أن

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) قال الإمام الشافعي رحمه الله: «وليس ينسخ فرض أبداً إلا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس، فأثبت مكانها الكعبة، وكل منسوخ في كتاب، وسنة هكذا» الرسالة: ص/١٠٩-١١٠.

وظاهر كلامه عدم وقوع النسخ إلى غير بدل، ولذا وجه الشارح كلام الإمام فأحسن، كما وجهه غيره من قبل.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٧٨/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٨٨/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٣٩.

(٣) كما فعل ذلك غالب الأصوليين، كالغزالي، والرازي، وابن قدامة، والآمدي، والقرافي، وابن الحاجب، والبيضاوي، وابن عبد الشكور، وغيرهم.

شرعنا ناسخ للشرائع قبلنا، والنسخ في القرآن والأحاديث أكثر من أن يحصى[١].

فإن قال ذلك تخصيص بحسب الأزمان لا نسخ، فالخلف معه لفظي، وإن أنكر أصل النسخ، فهو مباهت يعرض عنه.

والمختار: أن حكم الأصل إذا نسخ لا يبقى حكم الفرع بعده[٢].

---

(١) النسخ جائز عقلاً، وسمعاً باتفاق أهل الشرائع، وأنكرت وقوعه عقلاً الشمعونية من اليهود، كما أنكرت وقوعه سمعاً لا عقلاً العنانية منهم، وقد نسب هذا إلى أبي مسلم الأصفهاني من المعتزلة، والتحقيق - في مذهبه -: أنه مع جمهور أهل السنة القائلين بجواز النسخ عقلاً، وشرعاً، غاية الأمر أن أبا مسلم سماه: تخصيصاً: لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان، فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص، فالخلاف لفظي كما قال المصنف، والشارح، والزركشي، والمحلي، والأشموني، والعراقي، وغيرهم.

راجع: التبصرة: ص/٢٥١، والمعتمد: ١/٣٧٠، والمفصل في الملل والأهواء والنحل: ١/٩٩، والملل والنحل: ١/٢١٥، والمحصول: ١/ق/٣/٤٤٠، وروضة الناظر: ص/٦٩، والإحكام للآمدي: ٢/٢٤٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٠٣، والمختصر مع شرح العضد: ٢/١٨٨، والإبهاج: ٢/٢٢٧، ورفع الحاجب: (٢/١٣٢/ب)، وكشف الأسرار: ٣/١٥٧، وفواتح الرحموت: ٢/٥٥، وتشنيف المسامع: ق(٧٨/أ)، والغيث الهامع: ق(٧٩/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٣٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٨٩، والنسخ في القرآن الكريم لمصطفى زيد: ١/٢٧، وفتح المنان في نسخ القرآن لعلي حسن العريض: ص/١٤٣.

(٢) يعني إذا ورد النسخ على أصل مقيس عليه ارتفع القياس عليه بالتبعية عند الشافعية، والمالكية، والحنابلة، وجمهور الحنفية، وغيرهم ونسب خلاف ذلك إلى بعض الحنفية، ويرى صاحب فواتح الرحموت أن هذه النسبة لا تثبت عن الأحناف. =

وإذا قلنا: لا يبقى هل يسمى نسخاً له، أم يقال: زال بزوال علته، وليس بنسخ، إليه جنح الشيخ ابن الحاجب، وتبعه المصنف، والأمر فيه سهل لأنه نزاع لفظي.

لنا - على المختار - أن حكم الأصل إنما نسخ لعدم اعتبار علة الأصل في نظر الشارع، وعلة حكم الأصل هي علة ثبوت الحكم في الفرع، والمعلول لا بقاء له بدون علته.

قالوا: الدلالة باقية، وإنما زال حكم الأصل، وحكم الفرع مبني على الدلالة، كما ذكرتم في نسخ المنطوق مع بقاء الفحوى بعينه.

الجواب: أن الزائل شيئان حكم الأصل مع الحكمة المعتبرة، ولا وجود للحكم في الفرع بدون تلك الحكمة، ولا كذلك المنطوق مع

= وقد مثلوا لهذه المسألة بنسخ التوضؤ بالنبيذ النيء، فيتبعه المطبوخ خلافاً للحنفية، وكذا صوم عاشوراء كان واجباً - عند الأحناف - وقد أجزأ بنية من النهار، فكذلك كل صوم معيّن مستحق، ثم نسخ وجوبه، وبقي حكمه في غيره.

وقال المجد بن تيمية: «وعندي إن كانت العلة منصوصاً عليها لم يتبعه الفرع إلا أن يعلل في نسخه بعلة، فيثبت النسخ حيث وجدت العلة». المسودة: ص/٢٢٠.

وراجع: اللمع: ص/٣٣، والتبصرة: ص/٢٧٥، والبرهان للجويني: ٢/١٣١٣، وأصول السرخسي: ٢/٨٤، والعدة: ٣/٨٢٠، والمحصول: ١/ق/٣/٥٣٧، وروضة الناظر: ص/٨٠، والإحكام للآمدي: ٢/٢٨٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣١٦، وشرح العضد على المختصر: ٢/٢٠٠، ونهاية السول: ٢/٥٩٧، وكشف الأسرار: ٣/١٧٤، وفواتح الرحموت: ٢/٨٦، والآيات البينات: ٣/١٤٩، وهمع الهوامع: ص/٢٤٠، وإرشاد الفحول: ص/١٩٣.

الفحوى، إذ لا يشك أحد في أن رفع تحريم التأفيف لا يقتضي رفع تحريم الضرب، إذ الأضعف لا يستتبع الأقوى، وما نحن فيه ليس كذلك، لمساواة الفرع والأصل في العلة المعتبرة.

قوله: «وأن كل شرعي يقبل النسخ».

أقول: [1] / ق(٨٥/ب من أ) المختار جواز نسخ جميع التكاليف، خلافاً للغزالي رحمه الله وللمعتزلة.

لنا: أن أصل التكليف غير واجب عقلاً، فيجوز رفع كله، كما يجوز رفع بعضه.

الغزالي: رفع جميع التكاليف مستلزم لنقيضه، لأن رفع الجميع يستلزم وجوب معرفة النسخ والناسخ، وهو تكليف، وكل ما استلزم نقيضه فهو باطل، وإلا يلزم اجتماع النقيضين[2].

الجواب: يعرف الناسخ والنسخ ابتداء، ثم يعلم أن لا تكليف عليه، وبه / ق(٨٧/أ من ب) يتم مطلوبنا: لأن وجوب معرفة النسخ والناسخ مطلق لم يقيد بدوام، والمطلق يصدق وقوعه مرة، كما إذا قلت: زيد ضاحك بالفعل، فإنه يصدق بوقوع الضحك منه مرة.

---

(١) آخر الورقة (٨٥/ب من أ).

(٢) راجع: المستصفى: ١/١٢٢.

والمعتــزلة: لما كان حسن الفعل، وقبحه ذاتيين عندهم، فمثل معــرفة الله تعــالى لا يجــوز نسخه[١]، وقد أبطلنا ذلك الأصل في بحث الأحكام[٢].

قوله: «والمختار أن الناسخ قبل تبليغه».

أقول: الحكم الذي بلغه جبريل، و لم يبلغه رسول الله ﷺ هل يكون ناسخاً في حق الأمة قبل علمهم، فيه خلاف، والمختار عدم[٣] ثبوته.

---

(١) الخلاف المذكور في المسألة في الجواز العقلي أما الوقوع، فهم مجمعون على أنه لم يحصل.
راجع: الإحكام لابن حزم: ٤٥١/٤، والإحكام للآمدي: ٢٩٢/٢، وشرح العضد: ٢٠٣/٢، ونهاية السول: ٦١٦/٢، وكشف الأسرار: ١٦٣/٣، وفواتح الرحموت: ٦٧/٢، والمسودة: ص/٢٠٠، وتشنيف المسامع: ق(٧٨/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(٧٩/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٩٠/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٤١، والآيات البينات: ١٥٩/٣، وإرشاد الفحول: ص/١٨٦.

(٢) تقدم بيان ذلك في أول الكتاب: ٢٢٨/١.

(٣) اتفق الجميع على أنه لا حكم للناسخ، مع جبريل عليه السلام قبل أن يبلغه إلى النبي ﷺ، فإذا بلغه للنبي ﷺ لم يثبت حكمه في حق من يبلغه عند الجمهور لأنهم أخذوا بقصة أهل قباء في القبلة، وذلك أن أهل قباء صلوا ركعة إلى بيت المقدس، ثم استداروا في الصلاة، ولو كان النسخ ثبت في حقهم لأمروا بالقضاء، فلما لم يؤمروا بالقضاء دل على أن النسخ لم يكن ثبت في حقهم.
وقيل: يثبت في الذمة، وهو مذهب بعض الشافعية قياساً على النائم وقت الصلاة.
راجع: اللمع: ص/٣٥، والبرهان: ١٣١٢/٢، والتبصرة: ص/٢٨٢، والعدة: ٨٢٤/٣، والمستصفى: ١٢٠/١، وروضة الناظر: ص/٧٧، ومختصر الطوفي: ص/٧٩، والمسودة: ص/٢٢٣، والإحكام للآمدي: ٢٨٣/٢، والقواعد لابن اللحام: ص/١٥٦.

لنا: لو ثبت لأدى إلى وجوب وحرمة في محل واحد.

بيانه: أن الحكم المنسوخ إذا كان وجوباً، والناسخ حرمة، فلو ترك العمل بالأول أثم؛ لأنه ترك الواجب. والفرض أن العمل به حرام.

وأيضاً: لو عمل بالثاني، وهو واجب قبل العلم به، وهو معتقد عدم شرعيته أثم.

وأيضاً: لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل، إذ هما سواء في عدم علم المكلف بوجود الناسخ.

قالوا: علم المكلف ليس بشرط، كما إذا بلغه إلى مكلف واحد، فإنه ثبت في حق جميع المكلفين.

الجواب: أن العلم، وإن لم يكن شرطاً، لكن التمكن من العلم شرط، وهو شرط التكليف[1]. ولما كان الامتثال مع عدم التمكن من العلم محالاً، ذهب بعضهم إلى أنه يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة مثل وجوب الصلاة على النائم، والفرق ظاهر.

قوله: ((أما الزيادة على النص)).

---

(١) راجع: شرح العضد: ٢/٢٠١، ونهاية السول: ٢/٦١١، وفواتح الرحموت: ٢/٨٩، وتشنيف المسامع: ق(٧٨/ب)، والغيث الهامع: ق(٧٩/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٩٠، والآيات البينات: ٣/١٥٩، وهمع الهوامع: ص/٢٤١.

أقول: زيادة عبادة مستقلة مثل: صلاة سادسة ليس بنسخ عند من يعتد به[١].

وقيل: نسخ لأنه يبطل اسم الوسطى، مع وجوب المحافظة عليها.

قلنا: يبطل الاسم، فالمحافظة على المسمى، وهو الحكم الشرعي باق.

وأما زيادة جزء لعبادة، أو شرط هل هو نسخ؟ ذكر المصنف أنه ليس بنسخ خلافاً للحنفية[٢].

---

(١) زيادة العبادة المستقلة نوعان: إما أن تكون من غير الجنس كزيادة وجوب الزكاة، أو وجوب الصوم على وجوب الصلاة، أو على وجوب الحج، فليست نسخاً إجماعاً وإما أن تكون من الجنس كما مثل الشارح، ففيه خلاف، فذهب الأئمة الأربعة، ومن تبعهم إلى أنها ليست بنسخ. وقال بعض أهل العراق يكون نسخاً، بزيادة صلاة سادسة، فتخرج الوسطى عن كونها وسطى، فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت في قوله تعالى: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وهو حكم شرعي، فيكون نسخاً، وذكر العلامة الشوكاني أنه قول باطل لا دليل عليه، ولا شبهة دليل، إذ المراد بالوسطى الفاضلة لا المتوسطة في العدد، ولو سلم ذلك لم تكن تلك الزيادة مخرجة لها عن كونها مما يحافظ عليها.

راجع: المحصول: ١/ق/٣/٥٤١، والإحكام للآمدي: ٢/٢٨٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣١٧، وشرح العضد: ٢/٢٠١، وكشف الأسرار: ٣/١٩١، ونهاية السول: ٢/٦٠٠، ومناهج العقول: ٢/١٨٩، وإرشاد الفحول: ص/١٩٥.

(٢) ذهب جمهور المالكية، والشافعية، والحنابلة، والجبائية إلى أنها ليست بنسخ وذهبت الحنفية إلى أنها نسخ إذا وردت متأخرة عن المزيد عليها، ونقل هذا عن الشافعي، وفي المسألة أقوال أخرى أوصلها البعض إلى سبعة أقوال. =

قال: ومثار الخلاف شيء واحد، وهو أن الزيادة هل ترفع حكماً شرعياً، أو لا؟

عند القائلين: نسخ لصدق حده عليه، وعند المانعين لا رفع، فلا نسخ، وعليه تبتنى الفروع عند الفريقين[1].

ثم التحقيق في هذا المقام أن العلة لكونه نسخاً، لما كان رفع الحكم الشرعي، فالحكم بأن الزيادة مطلقاً عند الشافعية ليست بنسخ غير مستقيم؛ لأن الشافعي لما قال: إن مفهوم المخالفة حجة، ونفى الزكاة عن المعلوفة، فلو جاء نص بوجوب الزكاة على المعلوفة كان ناسخاً لذلك الوجوب قطعاً، والزيادة على الركعتين في صلاة الفجر، لما كانت محرمة، فلو جاء نص بزيادة ركعة أخرى فيها كان نسخاً لتلك الحرمة، وهي حكم شرعي قطعاً.

= راجع: اللمع: ص/٣٥، والتبصرة: ص/٢٧٦، وأصول السرخسي: ٨٢/٢، والبرهان: ١٣٠٩/٢، والمعتمد: ٤٠٥/١، والمستصفى: /١١٧، والمسودة: ص/٢٠٧، ومختصر الطوفي: ص/٧٧، وروضة الناظر: ص/٧٣، والعدة: ٨١٤/٣، والزيادة على النص لشيخنا الدكتور عمر عبد العزيز حفظه الله: ص/٢٧.

(١) بني على هذا الاختلاف فروع كثيرة كالاختلاف في وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة، واشتراط الإيمان في الرقبة المعتقة، وإيجاب النية في الوضوء، وغيرها كثير.
راجع: فتح الغفار: ١٣٥/٢، وكشف الأسرار: ١٩١/٣، والتلويح على التوضيح: ٣٦/٢، وفواتح الرحموت: ٩٢/٢-٩٣، وتشنيف المسامع: ق(٧٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٩١/٢، والغيث الهامع: ق(٨٠/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٤٣.

وحيث لا يرفع حكماً شرعياً مثل قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ثم جاء / ق(٨٦/أ من أ) النص بالشاهد، واليمين[1]، فلا نسخ.

فإن قيل: مفهوم الآية أن الاستشهاد منحصر في رجلين، ورجل وامرأتين، ويلزم منه نفي الغير بمعنى أنه غير مطلوب.

وأما أنه غير صحيح، فلا، ولو كان مفهوماً من الآية ما قضى رسول الله ﷺ بشاهد ويمين، هذا حكم الزيادة.

وأما النقص في العبادة مثل إسقاط ركعة الفجر، أو[2] اشتراط الطهارة في الصلاة، حكم المصنف بأن الخلاف فيه كالخلاف في[3] / ق(٨٧/ب من ب) الزيادة، يريد أن الصحيح أنه ليس بنسخ[4]، وقد

---

(١) روى مسلم، ومالك، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ: «قضى بيمين، وشاهد».
راجع: صحيح مسلم: ١٢٨/٥، والموطأ: ص/٤٤٩، وسنن أبي داود: ٢٧٧/٢، وتحفة الأحوذي: ٥٧٢/٤، وسنن ابن ماجه: ٦٦/٢، وسنن الدارقطني: ٢١٢/٤، وجامع الأصول: ١٨٤/١٠، والأحناف لا يقولون بذلك بناء على قولهم: إن أخبار الآحاد لا يعمل بها في زيادتها على القرآن.
راجع: فواتح الرحموت: ٩٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٤٢.

(٢) يعني أو إسقاط اشتراط الطهارة في الصلاة.

(٣) آخر الورقة (٨٧/ب من ب).

(٤) أي: لا ينسخ أصل العبادة، وهذا مذهب أكثر الشافعية، ومذهب الحنابلة وبه قال الكرخي، وأبو الحسين البصري. =

علمت الجواب هناك، وهنا - أيضاً - كذلك، إلا أن في النقصان لم يرفع حكم شرعي ليكون نسخاً.

فإن قلت: إذا نسخ الركعتان من الظهر مثلاً يحرم فعلهما، فقد ارتفع الوجوب إلى الحرمة، فيكون نسخاً.

قلت: نسخ، ولكن للجزء، وهما الركعتان اللتان نقصا، لا الباقيتان، فإن وجوبهما هو الوجوب الثابت بالدليل الأول.

وقيل: نقص الجزء نسخ لتلك العبادة دون الشرط.

وقيل: الشرط المنفصل نسخ دون المتصل، والحق ما قدمناه.

قوله: ((خاتمة يتعين الناسخ بتأخره)).

أقول: لمعرفة الناسخ طرق بعضها صحيحة، وبعضها فاسدة، فمن الأول: نص الشارع عليه بأن يقول: هذا ناسخ لذاك إما صريحاً كالمثال

= وذهب الغزالي، وبعض المتكلمين، وحكى عن الحنفية أنه نسخ لأصل العبادة.
وقال القاضي عبد الجبار: إن نسخ الجزء نسخ للكل، ونسخ الشرط ليس نسخاً للمشروط سواء كان متصلاً كالاستقبال، أم منفصلاً كالوضوء، وقيل: إن المنفصل ليس نسخاً إجماعاً.

راجع: التبصرة: ص/٢٨١، واللمع: ص/٣٤، والإشارات: ص/٦٢، والعدة: ٨٣٧/٣، والمعتمد: ٤١٤/١، والمستصفى: ١١٦/١، والمحصول: ١/ق/٥٥٦/٣، وروضة الناظر: ص/٧٥، والإحكام للآمدي: ٢٩٠/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٢٠، والمسودة: ص/٢١٢-٢١٣، وكشف الأسرار: ١٧٩/٣، وفواتح الرحموت: ٩٤/٢، وشرح العضد: ٢٠٣/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٩٣/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٤٣، وإرشاد الفحول: ص/١٩٦.

المذكور، وإما يلزم منه مثل: أن يقول: كنت نهيتكم عن الشيء الفلاني، فافعلوه.

وبالعلم بالتأريخ مثل: أن يكون أحد النصين مؤرخاً بغزوة بدر[1]، والآخر بغزوة تبوك[2].

أو بالإجماع على تقدم أحدهما، وتأخر الآخر.

---

(١) بدر: موضع بالقرب من المدينة المنورة على مسافة خمسين ومئة كم في الطريق منها إلى جدة، ومكة المكرمة، وهو الموضع الذي شهد أول الوقائع الحربية الكبرى في الإسلام، وأهمها، وقد سماها الله تعالى بـ(يوم الفرقان)، وكانت وقعتها في سبعة عشر من شهر رمضان من السنة الثانية من الهجرة، وكان عدد المسلمين فيها أربعة عشر رجلاً وثلاث مئة، من المهاجرين ثلاثة وثمانون، ومن الأوس واحد وستون، ومن الخزرج سبعون ومئة رجل، وكان عدد المشركين فيها قرب الألف رجل إضافة إلى عدهم المتفوقة، فكتب الله النصر لجنده، وانتهت المعركة بنصر المسلمين، وهزيمة الكافرين.
راجع: معجم البلدان: ٣٥٧/١، ومعجم ما استعجم: ٢٣١/١، ومراصد الاطلاع: ١٧٠/١، وسيرة ابن هشام: ٦٧٨/١-٧٠٨، والروض الأنف: ٢٥٣/٥-٣٤٦، والطبقات الكبرى لابن سعد: ٥/٣، وغزوة بدر الكبرى لأحمد باشميل.

(٢) تبوك: بالفتح، ثم الضم، وواو ساكنة، وكاف: قرية بين وادي القرى، والشام بها عين ماء، ونخل، وكان لها حصن خرب، وإليها انتهى النبي ﷺ في غزوته المنسوبة إليها كان قد بلغه أنه تجمع إليها الروم، ولخم، وجذام، فوجدهم قد تفرقوا، ولم يلق كيداً، وأقام بها ثلاثة أيام، وكانت في رجب سنة تسع من الهجرة.
راجع: معجم ما استعجم: ٣٠٣/١، ومراصد الاطلاع: ٢٥٣/١، وسيرة ابن هشام: ٥١٥/٢.

أو بقول الراوي العدل الثقة: هذا مقدم على ذاك[١].

ومن الطرق الفاسدة قول الراوي - صحابياً كان، أو غيره - هذا ناسخ لذاك إذ ربما قاله اجتهاداً، ولا يجب على مجتهد آخر اقتفاءه.

ومنها: حداثة سن الراوي، لا يلزم أن يكون مرويه ناسخاً لمروي من هو أسن منه؛ لأنه ربما سمعه متأخراً.

ومنها: تأخر إسلامه لما ذكرناه من جواز تأخر سماعه.

ومنها: موافقته للبراءة الأصلية بأن يقال: لو تقدم لم يفد إلا ما كان قبل، فيعرى عن الفائدة، وإنما كان فاسداً لأن تأخره يوجب تغييرين، والأصل عدمهما.

وما يقال - أيضاً -: بأن تأخره يوجب نسخين، فليس بشيء؛ لأن البراءة الأصلية ليست حكماً شرعياً حتى يكون رفعهما نسخاً، ولا تأخره في المصحف إذ ترتيب المصحف ليس على وفق النزول[٢].

---

(١) راجع: اللمع: ص/٣٤، والإحكام لابن حزم: ٤٥٩/٤، والعدة: ٨٣١/٣، والمعتمد: ٤١٦/١، والمستصفى: ١٢٨/١، وأدب القاضي للماوردي: ٣٦٤/١، والاعتبار للحازمي: ص/١٠، وروضة الناظر: ص/٨١، والمسودة: ص/٢٢٨، وفتح الغفار: ١٣٦/٢، ومختصر الطوفي: ص/٨٣، وشرح العضد: ١٩٦/٢.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٢٩٢/٢، وفواتح الرحموت: ٩٥/٢-٩٦، ونهاية السول: ٦٠٧/٢، وتشنيف المسامع: ق(٧٩/أ)، والغيث الهامع: ق(٨٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٩٣/٢، والآيات البينات: ١٦٧/٣، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٨٥/ب-١٨٦/أ)، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٢١، وإرشاد الفحول: ص/١٩٧.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
بيان معنى كي، والخلاف في ذلك، والأمثلة لها	١٥٢
بيان معنى كل، وضبط الشارح لدخولها على المفرد المنكر، والمعرَّف، والمجموع المعرف	١٥٣
أبدى الشارح اعتراضاً على الزركشي لرده على والد المصنف في كون «كل» في الجمع المعرف لإحاطة الأفراد إلخ..........	١٥٣
بيان جواب الشارح عن ذلك الإشكال الذي أبداه والد المصنف ...	١٥٤
بيان معاني اللام التي ترد لها، مع الأمثلة..........................	١٥٥
بيان أن لولا تدخل على الفعل تارة، وعلى الاسم أخرى	١٥٨
تفصيل لمعناها عندما تدخل على الاسم، أو الفعل، وما تفيده فيهما	١٥٨
بيان أنها قد تأتي للنفي، ومثال ذلك ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ﴾....	١٥٩
المحققون على أنها على أصلها للتوبيخ، وبيان ذلك	١٥٩
بيان معنى لو، والخلاف في ذلك..................................	١٦٠
اعتراض أبداه ابن الحاجب، ونقحه الرضي وأجاب عنهما الشارح..	١٦٠
أمثلة لو للمعاني التي ترد لها غير ما تقدم في تعريفها................	١٦١
مختار المصنف تبعاً لوالده أنها لامتناع الشرط واستلزام التالي.........	١٦٤
اعترض الشارح على مختار المصنف من عدة وجوه	١٦٤
افترض الشارح سؤالاً على كلامه، ثم رد عليه........................	١٦٥
بيان الشارح لمعنى ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾..............	١٦٦

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
عمادة البحث العلمي
رقم الإصدار (٩٧)



الدرر اللوامع

في شرح جمع الجوامع

للإمام
شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني
٨١٢ - ٨٩٣ هـ

تحقيق
د/ سعيد بن غالب كامل المجيدي

الجزء الثالث

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م




الدرر اللوامع
في
شرح جمع الجوامع
٣

ح الجامعة الإسلامية ، ١٤٢٨هـ.

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

المجيدي ، سعيد بن غالب كامل

الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع للكوراني / سعيد بن غالب كامل المجيدي - المدينة المنورة ، ١٤٢٨هـ.

٢٨٨٠ ص ؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

١- أصول الفقه أ- العنوان

ديوي ٢٥١ ١٤٢٨/٣٦٢٠

رقم الإيداع : ١٤٢٨/٣٦٢٠

ردمك : ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

الكتاب الثاني
في السنة ومباحثها



الكتاب الثاني
في السنة

قوله: «الكتاب الثاني في السنة، وهي: أقوال محمد ﷺ وأفعاله».

أقـــول: لما فرغ من مباحث الكتاب، والمباحث المشتركة بينه وبين السنة، أردفه بمباحث تخص بالسنة.

فالسنة – لغة –: الطريقة[١]، وفي عرف الفقهاء ترادف النافلة[٢].

---

(١) وتطلق – أيضاً –: على الوجه، أو دائرته، أو الصورة، أو الجبهة، والجبينين أو السيرة، والطبيعة، وكلها معان متقاربة تشترك في الدلالة على صورة، معينة، حسية، أو معنوية.
راجع: المفردات للراغب: ص/٢٤٥، وتهذيب الصحاح: ٨٤٧/٢، والمصباح المنير: ٢٩٢/١، ولسان العرب: ٩٠/٧، والقاموس المحيط: ٢٣٧/٤.

(٢) اختلف الفقهاء في تعريفاتهم للسنة إلى أقوال منها ما ذكر في الشرح، وهو قول جمهور الفقهاء، وعرفها الأحناف: بأنها ما يقابل الفرض والواجب، وقد ذكر اللكنوي تعاريف كثيرة لها، ثم ردها، واختار: أنها ما في فعله ثواب وفي تركه عتاب، لا عقاب.
راجع: فتح الباري: ١٧/٣، ونسيم الرياض: ٣١٨/٣، وتحفة الأخيار: ص/٩، وأصول مذهب أحمد: ص/١٩٩، والسنة ومكانتها للسباعي: ص/٤٧، وإرشاد الفحول: ص/٣٣.

وعند الأصولي: قول النبي [ﷺ][1]، وفعله، وتقريره: لأنه فعل - أيضاً - إذ هو كف النفس، ولخفائه أفردوه بالذكر[2].

ولما توقف كونها دليلاً على عصمة[3] من صدرت عنه، قال: «الأنبياء معصومون لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهواً».

---

(١) سقط من (أ)، والمثبت من (ب).

(٢) وعرفها علماء الحديث: أنها ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خَلْقية، أو خُلُقية.

وذكر ابن حزم: أنها الشريعة كلها.

راجع: الحدود للباجي: ص/١٦٠، وأصول السرخسي: ١١٣/١، والإحكام لابن حزم: ٥٥٣/١، والإحكام للآمدي: ١٢٧/١، والموافقات: ٤/٤، وشرح العضد على المختصر: ٢٢/٢، ونهاية السول: ٤/٣، والتلويح على التوضيح: ٢/٢، وفواتح الرحموت: ٩٧/٢، وتيسير التحرير: ٢٠/٣، ومناهج العقول: ١٩٤/٢، والتعريفات: ص/١٢٢، والإبهاج: ٢٦٣/٢، والحديث والمحدثين: ص/١٠، والبدعة لعزة علي عطية: ص/٩٧.

(٣) العصمة - لغة -: الحفظ، والمنع، والوقاية، يقال: عصمه الله من المكروه يعصمه من باب، ضرب، حفظه، ووقاه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧] وفي المثل: كن عصامياً، ولا تكن عظامياً، يريدون به قول القائل:

نفـس عـصام سودت عصاماً وعلمـته الكـر والإقـداما

واصطلاحاً: سلب قدرة المعصوم على المعصية، فلا يمكنه فعلها؛ لأن الله سلب قدرته عليها. وقيل: هي صرف دواعي المعصية عن المعصية، بما يلهم الله المعصوم من ترغيب وترهيب، وعن الأشعرية: أنها تهيؤ العبد للموافقة مطلقاً. وعرفها المعتزلة: أنها خلق ألطاف تقرب إلى الطاعة، ولم يردوها إلى القدرة لأن القدرة عندهم على الشيء صالحة لضده. =

وتحقيق هذه المسألة: هو أن حالهم ينقسم إلى ما قبل النبوة، وبعده.

أمـــا قـــبل النـــبوة، فالأشاعرة على جوازه عقلاً، خلافاً للمعتزلة، والروافض بناء على ذلك الأصل الفاسد من القبح العقلي.

وأمـــا بعد الرسالة، فما طريقه التبليغ لا يكون كذباً، لا عمداً، ولا سهواً، لأنه ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤].

وأما غيره، فالجمهور: على أن الكبائر، والصغيرة التي لا تشعر بخسة لا تصدر عنهم، وغيرهما، فالأكثر على جوازه[1].

= راجع: المفردات للراغب: ص/٣٣٦، ومختار الصحاح: ص/٤٣٧، والمصباح المنير: ٢/٤١٤، وشرح المقاصد: ٤/٣١٢-٣١٣، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٣٤، والتعريفات: ص/١٥٠، والمحصل للرازي: ص/٣١٧، وفواتح الرحموت: ٢/٩٧، وتيسير التحرير: ٣/٢٠.

(١) بحث هذه المسألة من بحوث علم الكلام، وإنما يذكرها علماء الأصول في حجية السنة لتوقف الأدلة على عصمة رسول الله ﷺ، والخلاف فيها على نحو ما ذكره الشارح في الحالتين قبل البعثة، والمخالف فيها المعتزلة، والروافض، وبعد البعثة الإجماع منعقد على عصمتهم من تعمد الكذب في الأحكام لدلالة المعجزة على الصدق، وفي صدور ذلك عنهم على سبيل السهو، والنسيان منعه الجمهور من الأئمة لدلالة المعجزة على صدقهم. وجوزه القاضي، ومن تبعه مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة. كما أجمعوا على عصمتهم من الكفر غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب، مع أنهم يعتبرون كل ذنب عندهم كفراً، وجوز الشيعة إظهاره تقية، وهم في هذا متناقضون، إذ قد سبق أنهم منعوا صدور صغيرة، أو كبيرة عنهم قبل البعثة، فبعدها يكون أولى. =

ونقل[1] / ق(٨٦/ب من أ) المصنف عن / ق(٨٨/أ من ب) جماعة المنع مطلقاً، وأقره ونعم ما فعل، هو الذي عليه نحيا، وعليه نموت إن شاء الله تعالى[2].

فعلـــى عدم صدوره منه مطلقاً يكون سكوته عند صدور فعل من مكلف - سواء كان، مع استبشار، أو بدونه، وسواء كان الفاعل كافراً، أو مسلماً، أو منافقاً - دليل الجواز لجميع الأمة.

وقيل: سكوته عمن يغريه الإنكار لا يكون دليل الجواز.

= راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٥٦، أصول الدين للبغدادي: ص/١٦٧، الأربعين في أصول الدين للغزالي: ص/٢٠، المحصل للرازي: ص/٣١٨، معالم أصول الدين: ص/١٠٨، والأربعين في أصول الدين له: ص/٣٣٠، والمواقف: ص/٣٥٨-٣٥٩.

(١) آخر الورقة (٨٦/ب من أ).

(٢) وهو اختيار أبي إسحاق الإسفراييني، وابن فورك، وابن برهان، والقاضي حسين، وأبي الفتح الشهرستاني، وشيخ الإسلام البلقيني، والمصنف، ووالده، والبيضاوي، والشارح، والقاضي عياض، وابن مجاهد، وابن حزم، وبعض الحنابلة، وهذا المذهب يرى المنع من كل ذنب، صغيراً كان أو كبيراً، عمداً أو سهواً في الأحكام وغيرها، قبل النبوة، وبعدها: لأنا أمرنا باتباعهم في أفعالهم، وآثارهم، وسيرهم على الإطلاق.

راجع: الشفاء للقاضي عياض: ١٦٠/٢، والملل والنحل: ١٣٤/١، والفصل في الملل والأهواء والنحل: ٤/٢-٣، والبرهان: ٤٨٥/١، والمنخول: ص/٢٢٣-٢٢٥، والإحكام للآمدي: ١٢٨/١، وشرح العضد: ٢٢/٢، وتشنيف المسامع ق(٧٩/أ-ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٥٩/٢، وشرح الكوكب المنير: ١٦٩/٢، وتيسير التحرير: ٢١/٣، وإرشاد الفحول: ص/٣٤-٣٥.

وقيل: مع الكافر لا يدل: لأنه غير مكلف بالفروع منافقاً كان، أو غيره.

وقيل: في المنافق يدل: لأنه تجري عليه أحكام الإسلام دون غيره لأنه غير مكلف بالفروع، والكل باطل، كما بين في موضعه[1].

قوله: «وفعله غيرُ مُحَرَّمٍ للعصمة».

أقول: فعله ﷺ لا يوصف بالحرمة لأنه معصوم، فلا يقع منه، كما تقدم ولا مكروه لأنه نادر، وهو كالمعدوم.

واعلم أن المكروه إن صدر عنه نادراً، فلا يوصف بالكراهة في حقه، بل يوصف بالوجوب عليه: لأن بيان المشروعات واجب عليه[2]، وما كان من أمر الجِبِلّة كالقيام، والقعود، والأكل، فواضح أن أمته مثله[3].

---

(١) راجع: اللمع: ص/٣٨. والإحكام لابن حزم: ٤٣٦/١، والمنخول: ص/٢٢٩، والإحكام للآمدي: ١٤١/١-١٤٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٩٠، ومختصر ابن الحاجب: ٢٥/٢، وغاية الوصول: ص/٩٢، وفواتح الرحموت: ١٨٣/٢، وتيسير التحرير: ١٢٨/٣، والغيث الهامع ق(٨١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٩٥/٢-٩٦.

(٢) وقد مثلوا له في تشبيكه بين أصابعه، كما في حديث ذي اليدين الذي رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، وغيرهم.

راجع: صحيح البخاري: ١٧٣/١، وصحيح مسلم: ٨٦/٢-٨٧، وسنن أبي داود: ٢٣١/١، وسنن النسائي: ٢٠/٣، ونيل الأوطار: ١٧٠/٣.

(٣) يعني أنه مباح لأنه لم يقصد به التشريع، ولم نُتعبد به، ولهذا نسب إلى الجِبِلّة، وهي الخِلْقة، لكن لو تأسى به متأس، فلا بأس، كما كان يفعل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، ونقل الغزالي، وغيره قولاً بالندب، وأيده شيخ الإسلام ابن تيمية. =

وما كان بياناً فحكمه حكم المبين من الوجوب وغيره[1]، وما كان خاصاً به كالضحى، والأضحية فكذلك، إذ أمته لا تشاركه فيها[2]، وما كان متردداً بين الجِبِلِّي والشرعي فيه تردد لتعارض الأصل، يحتمل إلحاقه بالجِبِلِّـــي لأن الأصل عدم التشريع، فلا يكون مستحباً، ويحتمل أن يلحق بالـــشرعي لأنه بعث لبيان المشروعات[3]، وما سوى المذكور، إن عُلِمت جهته من الوجوب، والندب، والإباحة، فأمته مثله سواء كان عبادة، أو لا.

= راجع: المنخول: ص/٢٢٦، والمسودة: ص/١٩١، ونهاية السول: ١٧/٣، وغاية الوصول: ص/٩٧، وتشنيف المسامع ق(٧٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٤٧، وإرشاد الفحول: ص/٣٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٩٧/٢.

(١) كصلاته المبينة لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. راجع: المستصفى: ٢١٤/٢، وتشنيف المسامع: ق(٧٩/ب).

(٢) راجع: الرسالة: ص/٢٩، والإحكام لابن حزم: ٤٣١/١، والمنخول: ص/٢٢٥، وفواتح الرحموت: ١٨٠/٢.

(٣) كجلسة الاستراحة بين الخطبتين في صلاة الجمعة، وركوبه في الحج، ودخوله مكة من ثنية كداء، وخروجه منها، وذهابه، ورجوعه في العيد، حيث كان يذهب من طريق، ويرجع من أخرى، ولبسه النعل السبتي، والخاتم: فذهب الأكثر إلى أنه مباح، وقيل: إنه مندوب، ورجحه الإمام الشوكاني ونقل عن أكثر المحدثين، واختاره الشيخ زكريا الأنصاري.

راجع: غاية الوصول: ص/٩٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٩٧/٢، والغيث الهامع: ق(٨١/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٤٧، وإرشاد الفحول: ص/٣٥-٣٦.

وتُعلم تلك الجهة إما بنص عليه مثل: أن يقول: هذا واجب، أو يحكم بمساواته للواجب، مثل أن يقول: هذا مثل ذاك في الوجوب، أو يكون ببيانه[١].

فإن قلت: قد كرر المصنف البيان ما وجه صحته؟ لأن الأقسام متباينة، فلا يصدق أحد الأقسام على آخر.

قلت: أراد بالبيان أولاً: بيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع بعد نزول قوله تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ومثله قوله: «خذوا عني مناسككم» بعد نزول قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وبالثاني: أراد بيان فعل لم يسبقه إجمال، كما إذا شرب قائماً[٢]، وقال: الشرب قائماً مباح، وقال: الطلاق في الحيض حرام[٣].

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ١/١٣١، والمسودة: ص/١٩٧، ونهاية السول: ٣/١٨.

(٢) روى البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي عن علي وابن عباس، وعمرو بن شعيب، وابن عمر، وأم سليم رضي الله عنهم: «أن رسول الله ﷺ شرب قائماً».

راجع: صحيح البخاري: ٢/١٨٢، وصحيح مسلم: ٦/١١١، ومسند أحمد: ١/١٠١، ١٣٤، ٢/١٢٠، وسنن أبي داود: ٢/٣٠٢، وتحفة الأحوذي: ٦/٤، وسنن النسائي: ٥/٢٣٧، وسنن ابن ماجه: ٢/٣٣٦، وسنن الدارمي: ٢/١٢٠.

(٣) روى البخاري، ومسلم، وغيرهما عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه طلق امرأته، وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ =

والشراح لما أرادوا توجيه كلام المصنف، و لم يهتدوا إلى ما ذكرناه.

قال بعضهم[١]: «الكلام هنا فيما يعلم به صفة الفعل، لا بقيد كونه سوى ما تقدم».

وقال الآخر[٢]: «البيان له جهتان من حيث البيان تابع للمبين، ومن حيث التشريع واجب مطلقاً». و لم يدر أنه إذا كان واجباً مطلقاً لم يعلم به صفة الفعل من الندب، والإباحة[٣]، وكلام المصنف صريح في ذلك.

= عن ذلك، فقال: «مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء».

راجع: صحيح البخاري: ٥٢/٧، وصحيح مسلم: ١٨٠/٤.

(١) جاء في هامش (أ، ب): «المحلي»، وراجع: شرحه على جمع الجوامع: ٩٨/٢.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي».

وراجع: تشنيف المسامع: ق(٨٠/أ).

(٣) جاء في هامش (أ): «هذا عجيب منه، مع قوله قريباً، واعلم أن المكروه، وإن صدر عنه نادراً، فلا يوصف بالكراهة في حقه، بل يوصف بالوجوب عليه؛ لأن بيان الشرعيات واجب عليه، فقد أثبت له ثَمَّ جهتين، مع الكراهة، فبالأولى أن تثبت له جهتان مع الندب، والإباحة، فتأمل! ولا مانع من أن يدل فعله على الندب، أو الإباحة من حيث عدم المواظبة كعدم التبييت في نية الصوم، مثلاً، أو نجد تلك من الأمارات على الندب، ويكون واجباً عليه من حيث التشريع، فإن المقصود بوجوبه عليه تشريعاً أن يقع منه واجب لأجله، لا أنه إذا فعل فعلاً مطلقاً يستمر واجباً عليه، فتأمله! والله أعلم». محسن الغزي عفا الله عنه.

وإن فعله امتثالاً - [لدال][١] على وجوب، أو ندب، أو إباحة - فهو تابع لتلك الدلالة.

وقد يعلم الحال بالأمارة الخاصة به شرعاً كالأذان للصلاة المفروضة، فيعلم بالأذان وجوب ما أذن لها[٢].

أو بكونه ممنوعاً لولا الوجوب كالختان، والحد[٣]، فإنه ضرر ظاهر[٤] / ق(٨٨/ب من ب)، وكل ما يضر ممنوع شرعاً إلا ما أوجبه الشارع.

وفيه نظر: لأن المندوب، وإن كان فيه ضرر ربما يرتكب لنيل الثواب، ومن أمارة الندب مجرد قصد القربة، وهو كثير كالصلاة المندوبة، والصوم، والصدقة، وقراءة القرآن.

قوله: «وإن جهلت، فللوجوب، وقيل: للندب، وقيل: للإباحة».

---

(١) في (ب): «لذاك» والمثبت من (أ) هو الصواب.

(٢) لأنه تقرر في الشرع أن الأذان، والإقامة من أمارات الوجوب، ولهذا لا يطلبان في صلاة عيد، ولا كسوف، ولا استسقاء.

راجع: نهاية السول: ٣/٢٩، وغاية الوصول: ص/٩٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٩٢، وتشنيف المسامع: ق(٨٠/أ)، والغيث الهامع: ق(٨١/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٤٨.

(٣) إذ الجرح في الختان، والإبانة في قطع اليد بالسرقة ممنوع منهما في غيرهما فجوازهما فيهما يدل على وجوبهما.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٩٨، وغاية الوصول: ص/٩٢.

(٤) آخر الورقة (٨٨/ب من ب).

أقول: ما تقدم / (٨٧/أ من أ) كان حكم ما علم جهته، وأما إذا لم تعلم جهته ففيه مذاهب:

الوجوب[1]، وقيل: الندب[2]، وقيل: الإباحة[3]، وقيل: بالوقف في الثلاثة[4].

---

(١) هذا هو الصحيح من مذهب مالك، واختاره من الشافعية ابن سريج، وابن أبي هريرة، وأبو علي بن خيران، والإصطخري، وصححه ابن السمعاني، وهو قول الإمام أحمد، وأكثر أصحابه، ونقل عن بعض المعتزلة.
راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٢٨٨، وكشف الأسرار: ٢٠١/٣، والمسودة: ص/١٨٧، ونهاية السول: ١٦/٣، وفواتح الرحموت: ١٨١/٢، وتشنيف المسامع: ق(٨٠/أ)، والغيث الهامع: ق(٨٢/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٤٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٩٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٣٦.

(٢) ونقل عن الشافعي، وأحمد في رواية، والظاهرية، وبعض المعتزلة، واختاره إمام الحرمين، وابن حزم، وابن الحاجب، وبعض الحنابلة، وحكي عن القفال وأبي حامد المروزي، واقتصر عليه الشيخ زكريا الأنصاري.
راجع: البرهان: ٤٨٨/١-٤٩١، والإحكام لابن حزم: ٤٢٢/١، ٤٢٩، والمسودة: ص/١٨٧، ١٨٨، ومختصر ابن الحاجب: ٢٢/٢، وغاية الوصول: ص/٩٢.

(٣) وهذا هو الصحيح عند أكثر الحنفية كالكرخي، والسرخسي، والجصاص وغيرهم، وهي رواية عن الإمام مالك.
راجع: أصول السرخسي: ٨٧/٢، وكشف الأسرار: ٢٠١/٣-٢٠٣، والتوضيح لمتن التنقيح: ١٥/٢، وفواتح الرحموت: ١٨١/٢، ١٨٣، وتيسير التحرير: ١٢٢/٣، وحاشية التفتازاني على المختصر: ٢٥/٢، وإرشاد الفحول: ص/٣٧.

(٤) وهو قول أكثر الأشعرية، وأكثر المتكلمين، وبه قال الصيرفي، وأبو بكر الدقاق، والقاضي أبو الطيب الطبري، وصححه الشيرازي، واختاره الغزالي والرازي، والآمدي، والبيضاوي، وأكثر المعتزلة، وحكي عن جمهور المحققين، وبعض الحنابلة. =

وقـــيل: في الأولين، أي: الوجوب، والندب في أي فعل كان سواء ظهر قصد القربة، أو لا.

وقيل: إن ظهر، فالوقف فيهما، وإن لم يظهر، فالإباحة(١).

لنا – على مختار المصنف، وهو الوجوب –: أنه الأحوط لبراءة الذمـــة، ولقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحـــشر: ٧]، وفعله مـــنه، وقـــوله: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمـــران: ٣١]، والأمر للوجـــوب، ولقـــوله: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحـــزاب: ٢١]، ولَـمَّـــا خلع نعله خلعوا نعالهم(٢)، ففهموا التأسي،

= راجع: اللمع: ص/٣٧، وشرح اللمع: ١/٥٤٦، والمستصفى: ٢/٢١٤، والمحصول: ١/ق/٣/٣٤٦، والإحكام للآمدي: ١/١٣١، والإبهاج: ٢/٢٦٥، ونهاية السول: ٣/٢١، والمسودة: ص/١٨٨.

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(٨٠/ب) والغيث الهامع: ق(٨٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٩٩، وهمع الهوامع: ص/٢٤٩.

(٢) لما رواه أبو داود، وأحمد، وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم عن أبي سعيد الخدري قال بينما رسول الله ﷺ يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه، فوضعهما عن يساره، فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته، قال: «ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟» قالوا: رأيناك ألقيت نعليك، فألقينا نعالنا، فقال رسول الله ﷺ: «إن جبريل ﷺ أتاني، فأخبرني أن فيهما قذراً، أو قال: أذى، وقال: إذا جاء أحدكم إلى المسجد، فلينظر، فإن رأى في نعليه قذراً، أو أذى، فليمسحه، وليصل فيهما».
وقد صححه ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، ورواه مرسلاً، والحديث متكلم فيه.
راجع: مسند الإمام أحمد: ٣/٢٠، وسنن أبي داود: ١/١٥١، والمستدرك: ١/٢٦٠، وتلخيص الحبير: ١/٢٧٨، ونيل الأوطار: ٢/١٢١.

ولَمَّـــا أمـــرهم بالتمتع، ولم يتمتع توقفوا، كما ورد في الأحاديث الصحيحة[١].

ولَمَّـــا اختلفوا في وجوب الغسل بمجرد التقاء الختانين رجعوا إلى فعله على ما روي عن عائشة رضي الله عنها[٢]، وهذه كلها ظواهر، وللبحث فيها مجال، كما لا يخفى، ولهذا ذهب ابن الحاجب إلى أن ما ظهر منه قصد القربة، فندب، وما لا، فمباح، والبيضاوي مال إلى التوقف لأن الكل محتمل.

والـــندب هو المروي عن الشافعي، والوجوب عن مالك، والإباحة عن ابن سريج، والتوقف عن الصيرفي.

قوله: «وإن تعارض القول، والفعل».

---

(١) وذلك في صلح الحديبية، وقد رواه البخاري، وغيره من حديث طويل وفيه: «فلما فرغ من قضية الكتاب، قال رسول الله ﷺ لأصحابه: قوموا، فانحروا، ثم احلقوا، قال مسور بن مخرمة راوي الحديث: والله ما قام منهم أحد حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك، فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك.... فلما رأوا ذلك قاموا، فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم أن يقتل بعضاً غماً».

راجع: صحيح البخاري: ٣/٢٣٩، ٢٤٣، وسنن أبي داود: ٢/٧٨، والإحكام لابن حزم: ١/٤٢٣، ونيل الأوطار: ٥/٩٢.

(٢) لما روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: إن رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن الرجل يجامع أهله، ثم يكسل هل عليهما من غسل؟ وعائشة جالسة، فقال رسول الله ﷺ: «إني لأفعل ذلك أنا وهذه، ثم نغتسل». راجع: صحيح مسلم: ١/١٨٧.

أقـــول: إذا تعـــارض قوله ﷺ، وفعله إما أن يدل دليل على تكرار القـــول، أو لا، وعلى تقدير تكرره إما أن يكون القول خاصاً به، أو بنا، أو عاماً في الأمة وفيه.

فإن لم يدل على تكرار، فإن تقدم الفعل، ثم قال: لا يجوز الشيء الفلاني، فلا نسخ؛ لأن الفعل حين وقوعه لم يكن له معارض، وبعده لا رفع.

وإن تقدم القول بأن قال: لا يجوز الشيء الفلاني في وقت كذا، ثم فعله كان ذلك نسخاً لحكم القول، وهو من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل.

وإن دل القول على التكرار، فالمتأخر ناسخ[1].

وإن جهل التأريخ، فأقوال ثلاثة في الخاص به: التوقف[2] عن ترجيح أحـــدهما علـــى الآخـــر، وترجيح القول لقوته في الدلالة لوضعه لها[3]، وترجيح الفعل لأنه يقع بيان للقول كثيراً.

---

(١) راجع: الإحكام لابن حزم: ٤٣٥/١، والمعتمد: ٣٥٩/١، والإحكام للآمدي: ١٤٣/١، والمحصول: ١/ق/٣٨٦/٣، والإبهاج: ٢٧٣/٢، ونهاية السول: ٣٥/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٩٢، وتيسير التحرير: ١٤٨/٣، وحاشية التفتازاني على المختصر: ٢٧/٢، وتشنيف المسامع: ق(٨٠/ب).

(٢) وهذا ما رجحه صاحب الأصل تبعاً لابن الحاجب، واختاره الكمال ابن الهمام، والتفتازاني، والزركشي، والمحلي، والعراقي.
راجع: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢٦/٢، وتيسير التحرير: ١٤٨/٣، تشنيف المسامع: ق(٨٠/ب)، وحاشية التفتازاني على المختصر: ٢٧/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١٠٠/٢، والغيث الهامع: ق(٨٢/ب).

(٣) لأن الفعل لا يدل إلا بقرينة، وحكي عن الجمهور، واختاره أبو الحسين البصري والرازي، والآمدي، والأشموني، وهو المشهور عن الحنابلة. =

وإن خص بنا، فالمتأخر ناسخ إن دل دليل على وجوب التأسي في الفعل. وإن جهل التأريخ، فلا نسخ لعدم إمكانه، وهناك ثلاثة أقوال:

ترجيح الفعل، والتوقف، وترجيح القول، وهو الأصح.

وإنما اختلفت المسألتان تصحيحاً لأنا متعبدون بالقول، أو الفعل، فلا وجه للتوقف بخلاف المخصوص به، فإنه لا عمل بالنسبة إلينا، فالوقف أحوط.

وإن كان القول عاماً فيه، وفي أمته، فكما تقدم إن علم التأريخ، فالمتأخر ناسخ، وإن جهل، ففي حقه المختار / ق (٨٩/أ من ب) الوقف وفي حقنا يقدم الفعل.

هذا إن علم وجوب التأسي، وإلا فالعمل بالقول مطلقاً[1].

وفصل المصنف العام في حقه بأن يكون العام نصاً فيه، مثل أن يقول: يجب عليَّ وعليكم، وأما إذا كان ظاهراً فيه مثل: أن يقول يجب على كل واحد، فالفعل يخصص القول في حقه، تقدم أو تأخر لأن التخصيص أهون.

= راجع: المعتمد: ١/٢٦٠، والمحصول: ١/ق/٣/٣٨٨، والإحكام للآمدي: ١/١٤٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٩٣، ونهاية السول: ٣/٤٥، وغاية الوصول: ص/٩٣، وشرح الكوكب المنير: ٢/٢٠٤، وإرشاد الفحول: ص/٣٩، وهمع الهوامع: ص/٢٥٠.

(١) راجع: المراجع السابقة.

باب الأخبار

قوله: «الكلام في الأخبار».

أقول: لما كان الكتاب يشتمل على المتن والسند، وبين متن[1] كل واحـــد أراد أن يشير إلى السند - والسند[2]: هو الإخبار عن طريق المتن من تواتر، وآحاد، ولا ريب أن ذلك موقوف على معرفة الخبر -: صدر الـــبحث بـــه، واستطرد ذكر المركب مطلقاً، وقسمه إلى الأقسام المحتملة عقلاً[3] / (٨٧/ب من أ).

---

(١) مادة المتن ترجع إلى معنى الصلابة، يقال: لِمَا صلب من الأرض متن، والجمع متان، كما يسمى أسفل الظهر من الإنسان والبهيمة متناً، والجمع متون، هذه لغة، والمتن المراد هنا: ما تضمنه الكتاب، والسنة، والإجماع من أمر، ونهي، وعام، وخاص، ومجمل، ومبين، ومنطوق، ومفهوم، ومطلق، ومقيد، وغير ذلك.
راجع: المصباح المنير: ٥٦٢/٢، والقاموس المحيط: ٢٦٩/٤، وتدريب الراوي: ٤٢/١، والإحكام للآمدي: ٢١٠/١.

(٢) السند - لغة -: ما يستند إليه، أو ما ارتفع من الأرض، والمعنى الاصطلاحي يؤخذ من المعنى الأخير: لأنه أكثر مناسبة يقال: أسندت الحديث، أي: رفعته إلى المحدث.
راجع: المصباح المنير: ٢٩١/١، والقاموس المحيط: ٣٠٣/١، ونخبة الفكر: ص/١٩، وتدريب الراوي: ٤١/١، والإحكام للآمدي: ٢١٠/١، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٤٥/٢، والتعريفات: ص/٢٣.

(٣) آخر الورقة (٨٧/ب من أ).

فقال: «المركب إما مهمل» وهو الذي لم يوضع لمعنى مثل: الهذيان؛ لأنه يطلق على المركب الذي لا معنى [له][1] واستبعده الإمام: لأن التركيب للإفادة، بخلاف المفرد[2].

وإما مستعمل في معنى مراد، وهو موضوع بالوضع النوعي على ما تقدم في الحقيقة، والمجاز[3]. ثم المركب إما كلام، أو لا، لأنه إما أن يتضمن إسناد إحدى الكلمتين إلى أخرى إسناداً مقصوداً لذاته، أو لا، فالأول الكلام اصطلاحاً[4].

---

(١) سقط من (أ) والمثبت من (ب).

(٢) لا خلاف أن المهمل يوجد في المفردات، وإنما الخلاف في وجوده في المركبات فأثبته الجمهور فيها أيضاً، واختاره البيضاوي، وغيره، ونفاه الفخر الرازي.
راجع: الصاحبي: ص/٨٢، وهمع الهوامع للسيوطي: ٣١/١، واللمع: ص/٤، والمحصول: ١/ق/١/٢٢٣، وفتح الرحمن: ص/٣٩، ونهاية السول: ٦٢/٢، وتشنيف المسامع: ق(٨٠/ب).

(٣) رجح الرازي، وابن مالك، وابن الحاجب، وغيرهم أن المركب المستعمل ليس موضوعاً وإلا لتوقف استعمال الجمل على النقل من العرب كالمفردات.
واختار المصنف - تبعاً للقرافي، وغيره -: أنه موضوع؛ لأن العرب حجرت في التراكيب، كما حجرت في المفردات، وتوسط الشارح بين المذهبين تبعاً لمن سبقه بأن أنواع المركبات موضوعة، وأما جزئيات النوع، فالحق فيها عدم الوضع. ويمكن تنزيل الخلاف السابق على هذا القول، فيكون خلافاً لفظياً.
راجع: المزهر: ١/٤٠-٤٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٥، ومختصر ابن الحاجب: ١٢٥/١، وتشنيف المسامع: ق(٨١/أ)، والغيث الهامع: ق(٨٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٠٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٥١.

(٤) راجع: أوضح المسالك: ١١/١، وشرح ابن عقيل: ١٤/١.

فخرج بقوله: مقصوداً، ما يصدر من النائم، فإنه لا يسمى كلاماً، وبقوله: لذاته، صلة الموصول لأنه لإتمام الموصول لا غير.

وأما قيده بقوله: مفيداً، احترازاً من رجل تكلم، فغير سديد.

أمـــا أولاً: فلأنه مفيد لأنه فاعل في المعنى، وقد ذكر بعض المحققين من النحاة أن ما كان فاعلاً في المعنى يقع مبتدءاً.

وأمـــا ثانـــياً: فلأن الإسناد عندهم هو نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى بحيث يصح السكوت عليها، وما لا فائدة فيه لا يصح السكوت عليه، ويجب - أيضاً - حمل الكلم على كلمتين؛ لأن الكلام إنما يتركب من المسند إليه، والمسند لا غير[1]، وما في الشروح من الكلمتين فصاعداً[2] باطل.

ثم المعتـــزلة، ومن لم يثبت النفسي: هو حقيقة عندهم في اللساني، والتعريف المذكور منطبق عليه، والمثبتون له قالوا: حقيقة في النفسي مجاز في اللساني. وقيل: مشترك لفظي، والمختار الأول[3].

---

(١) راجع الفرق بين الكَلِم، والكلام: أوضح المسالك: ١/١٢، وشرح ابن عقيل: ١/١٥.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(٨١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٠٣.

(٣) الحق: أن تناول الكلام، والقول عند الإطلاق للفظ، والمعنى جميعاً كالإنسان فإنه يتناول الروح، والبدن معاً، وهذا مذهب السلف، والفقهاء والأكثر.

راجع: مجموع الفتاوى: ١٢/٣٥.

والنون في النفساني زائدة في النسبة على غير قياس كالصنعاني، ونحوه[١]، وما قيل: إنه للتعظيم[٢] يأباه المقام[٣].

قوله: «وإنما يتكلم الأصولي في اللساني».

أقول: استدلال الأصولي على إثبات الأحكام إنما هو بالنصوص، وما يتفرع عليها كالإجماع، والقياس، فبحثه إنما هو في اللساني، وإن كانت الأحكام المدلول عليها من قبيل النفسي.

إذا تقرر هذا، فنقول: إن أفاد الكلام اللفظي طلباً بالوضع، فإما طلب ذكر الماهية، فاستفهام نحو[٤] / ق(٨٩/ب من ب): ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾ [طه: ١٧]، أو طلب تحصيلها، فأمر، أو الكف عنها، فنهي.

وإنما أطلق طلب الفعل على الأمر لأنه لم يشترط العلو، والاستعلاء، كما سبق، فيشمل الالتماس، والسؤال.

---

(١) راجع: شذا العرف في فن الصرف: ص/١٠٥.

(٢) القائل هو جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١٠٥/٢، وجاء في هامش (أ): «القائل المذكور - يعني الذي قال: بأنه مشترك - لفظي - يسمى الكلام اللساني، ما صدق عليه الكلام النفسي، وهو غلط لأن اللساني دال، والنفسي مدلول، فكيف يصدق عليه؟».

(٣) وراجع في المسألة المذكورة:
المحصول: ١/ق/١/٢٣٥، وتشنيف المسامع: ق(١٨١/أ)، والغيث الهامع: ق(٨٣/ب)، وهمع الهوامع: ص٢٥١-٢٥٢.

(٤) آخر الورقة (٨٩/ب من ب).

وما لا يدل بالوضع على طلب، فإما أن لا يحتمل الصدق والكذب، فتنبيه، وإنشاء، أو يحتملهما، فخبر، هذا شرح كلام المصنف.

وفيه بحث: لأن حصر الاستفهام في طلب ذكر الماهية غير سديد؛ لأن حقيقة الاستفهام استعلام ما في ضمير المخاطب، فقد يكون المراد من السؤال بيان الحال نحو: كيف زيد؟ أي: على أي حال، أو التصديق نحو: هل الحركة الموجودة دائمة؟

ولأن تخصيص الإنشاء بما لا يدل بالوضع على طلب، ولا يحتمل الصدق، والكذب خلاف المشهور، بل نسب إلى بعض المنطقيين، والمشهور أن الإنشاء قسيم الخبر[1].

هذا، وقد اختلف في تحديد الإنشاء، والخبر: ذهب بعضهم إلى أن تصورهما بديهي، فلا يحدان، والحدود المذكورة تعاريف لفظية، وإليه ذهب السكاكي[2]، وشبهتهم: أن من لم يمارس العلوم يورد كل واحد من الإنشاء، والخبر في مورده، فلو احتاج العِلْم بهما إلى التعريف، والتحديد لتوقف الإيراد عليه، وليس بشيء؛ لأنه فرق بين حصول الشيء، وبين تصوره / ق(٨٨/أ من أ) إذ ربما تحصل الشجاعة لرجل، ولم يعرف حقيقتها، فالحق تحديدهما.

---

(١) راجع: المطول على التخليص: ص/٣٤.

(٢) راجع: مفتاح العلوم: ص/١٦٤، والإحكام للآمدي: ١/٢١١.

فالإنـــشاء: كلام يحصل مدلوله من اللفظ في الخارج، مثل اضرب، ولا تضرب، إذ مدلولهما إنما حصل من لفظهما[(١)].

والخبر بخلافه، أي: ماله مدلول ربما طابقه النسبة الذهنية، وربما لا مطابقة، فإذا تصورت قيام زيد، وحكمت على زيد بأنه قائم، فإن كان قائماً، فقد طابق حكمك لما في الخارج، وهو قيام زيد وكلامك صدق، وإن لم يطابق، فكذب. فتحرر أن صدق الخبر مطابقة حكم المتكلم للواقع، وكذبه عدمها هذا مذهب أهل الحق[(٢)].

وذهـــب الجـــاحظ[(٣)]: إلى أن الصدق هو مطابقة الخبر للواقع، مع اعتقاد أنه واقع، وكذبه عدم المطابقة، مع اعتقاد أنه غير واقع.

---

(١) راجع تعريف الإنشاء:
المطول على التلخيص: ص/٢٠٣، وحاشية عليش: ص/٧١-٧٢، والتعريفات: ص/٣٨، وفواتح الرحموت: ١٠٣/٢، وتيسير التحرير: ٢٦/٣، ومناهج العقول: ٢٤٥/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٠، وإرشاد الفحول: ص/٤٤.

(٢) راجع: المطول على التلخيص: ص٣٤-٣٥ وما بعدها، والمعتمد: ٧٤/٢، واللمع: ص/٣٩، والمستصفى: ١٣٢/١، والمحصول: ١/ق/٣٠٥/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٤٦، والإحكام للآمدي: ٢١٣/١-٢١٥، والمسودة: ص/٢٣٣، والفروق للقرافي: ٢١/١، وكشف الأسرار: ٣٦٠/٢، وغاية الوصول: ص/٩٤.

(٣) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني البصري، المعتزلي أبو عثمان عُرِف بلقبه الجاحظ، أديب كاتب، متكلم مشارك في أنواع من العلوم، سمع من أبي عبيدة، والأصمعي، وأبي زيد الأنصاري، وأخذ النحو عن الأخفش أبي الحسن، وأخذ الكلام =

فالأول صادق، والثاني كاذب، ويبقى أربع صور واسطة بين الصدق، والكذب[1].

= عن النظام، وأخذ الفصاحة من العرب شفاهاً بالمربد، وله مقالات في أصول الدين على طريقة الاعتزال، وإليه تنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة، من مؤلفاته: الحيوان، البيان والتبيين، والعرجان والبرصان والقرعان، وصنف في التوحيد، وإثبات النبوة، وفي الإمامة، وفضائل الاعتزال، وتوفي بالبصرة سنة (٢٥٥هـ وجعله ابن العماد من وفيات ٢٥٠هـ).

راجع: تأريخ بغداد: ٢١٢/٢، والكامل لابن الأثير: ٧١/٧، معجم الأدباء: ٧٤/١٦، مروج الذهب: ٣٣/٨، ووفيات الأعيان: ٤٩٠/١، نزهة الألباء: ص/٢٥٤، فرق وطبقات المعتزلة: ص/٧٣، وروضات الجنات: ص/٥٠٣، ولسان الميزان: ٣٥٥/٤، والبداية والنهاية: ١٩/١٢، وبغية الوعاة: ص/٣٦٥، والمختصر من أخبار البشر: ٤٩/٢، وشذرات الذهب: ١٢١/٢.

(١) فعلى هذا تصير الأقسام عند الجاحظ ستة، لأن الخبر إما مطابق للواقع، أو غير مطابق، وكل منهما إما مع اعتقاد أنه مطابق، أو اعتقاد أنه غير مطابق أو بدون الاعتقاد المطابقة، أو عدمها، فواحد منها صادق، وهو المطابق للواقع، مع اعتقاد أنه مطابق، وواحد كاذب، وهو غير المطابق، مع اعتقاد أنه غير مطابق، والباقي ليس بصادق، ولا كاذب، وهو الواسطة.

وأما الجمهور، فيرى أنه لا واسطة بين الصدق، والكذب بناء على أن مدار الصدق، والكذب على مطابقة الخارج، وعدمها فقط، ولا نظر إلى اعتقاد المخبر.

ويرى الفخر الرازي، والآمدي، والقرافي أن الخلاف بين الجمهور، والجاحظ لفظي لا أثر له لأن أحد الفريقين يطلق اسم الصدق، والكذب على ما لا يطلقه الآخر إلا بشرط زائد. =

وذهـــب غـــير الجاحظ - والمشهور أنه النظام[1] -: إلى أن صدقه اعتقاد المطابقة، وكذبه عدم اعتقادها[2]، فلا نظر إلى الواقع، كما لا نظر عـــند أهـــل الحق إلى الاعتقاد، فالساذج - وهو الذي لا اعتقاد فيه - واسطة بين الصدق، والكذب.

وفـــيه نظر: لأن ما لا اعتقاد فيه لا حكم هناك، ليكون واسطة، إذ [يـــرجع][3] الصدق، والكذب إلى حكم المخبر لا إلى مدلول الخبر الذي هو الوقوع، والثبوت، فتأمل!

= راجع: المطول على التلخيص: ص/٢٨، والمحصول: ١/ق/١/٣١٩، والإحكام للآمدي: ١/٢١٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٤٧، والتمهيد: ص/٤٤٤، والمسودة: ص/٢٣٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١١١، والغيث الهامع: ق(٨٤/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٥٤، وغاية الوصول: ص/٩٤.

(١) هو إبراهيم بن يسار بن هانئ البصري، المعتزلي، أبو إسحاق المشهور بالنظام، وهو أستاذ الجاحظ، كان أديباً، متكلماً، قوي الحفظ قيل حفظ القرآن، والتوراة، والإنجيل، وتفاسيرها، والأشعار، والأخبار، واختلاف الناس في الفتيا، وطالع كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وقد نسب إليه أقوال شاذة منها: منع إمكان الإجماع على أمر عادة، وأنكر القياس، كما كان رئيس فرقة من المعتزلة تنسب إليه، من مؤلفاته: كتاب النكت في عدم حجية الإجماع، وتوفي سنة (٢٣١هـ).

راجع: فرق وطبقات المعتزلة: ص/٥٩، والفهرست لابن النديم: ص/٢٠٥، وتأريخ بغداد: ٦/٩٧، وروضات الجنات: ١/١٥١.

(٢) راجع: المطول على التلخيص: ص/٣٦، وفواتح الرحموت: ٢/١٠٨ وتيسير التحرير: ٣/٢٩، والغيث الهامع: ق(٨٤/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٥٤، وإرشاد الفحول: ص/٤٤-٤٥.

(٣) في (أ): «موضع» والمثبت من (ب) هو الصواب.

وعند / ق(٩٠/أ من ب) الراغب الأصفهاني[١]: الصدق هو مطابقة الواقع، مع اعتقاد الوقوع، كما تقدم في مذهب الجاحظ، وإن فقد كل من المطابقة، والاعتقاد، فكذب، وإن فقد أحدهما، فكذب نظراً إلى المفقود من الوقوع، أو الاعتقاد، وصدق نظراً إلى المأخوذ منهما[٢].

قوله: «ومدلول الخبر الحكم بالنسبة لاثبوتها».

أقول: قد اختلف في أن مدلول الخبر هل هو وقوع النسبة في ذاتها أو إيقاع المتكلم؟.

فاختار المصنف: أنه الإيقاع لا الوقوع، والإلزام أن لا يوجد الكذب في الكلام [توضيح ذلك: أن زيداً قائم، لو دل على ثبوت القيام،

---

(١) هو العلامة المحقق أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني كان من أذكياء المتكلمين، صاحب التصانيف الكثيرة، كالذريعة إلى مكارم الشريعة، والمفردات في غريب القرآن، ومقدمة جامع التفاسير، وتحقيق البيان في تأويل القرآن، وحل متشابهات القرآن، وغيرها كثير. وذكر الذهبي أنه لم يظفر له بوفاة، ولا ترجمة. وذكر البعض أنه توفي سنة (٥٠٢هـ وقيل: ٥٠٣هـ وقيل: غير ذلك).
راجع: تأريخ حكماء الإسلام: ص/١١٢، وروضات الجنات: ص/٢٤٩، وسير أعلام النبلاء: ١٢٠/١٨، وبغية الوعاة: ٢٩٧/٢، وشذرات الذهب: ٢٨٣/٣، ومرآة الجنان: ٦٩/٣، ولسان الميزان: ٣٠٠/٥.

(٢) راجع: المفردات للراغب: ص/٢٧٧، والمطول على التلخيص: ص/٣٦، وحاشية البناني على المحلي: ١١٢/٢.

فحيث ما وجد زيد قائم يثبت قيامه، فلم يتصور الكذب في الكلام][1]، وهذا مختار الإمام وبعض المتأخرين[2].

والتحقيق - في هذا المقام -: هو أن الخبر مثل زيد قائم إذا صدر عن المتكلم بالقصد يدل على الإيقاع، وهو الحكم الذي صدر عن المتكلم، ويدل - أيضاً - على الوقوع، فكل منهما يسمى حكماً، فاحتمال الصدق، والكذب، وصدق الخبر، أو كذبه في نفس الأمر، إنما هو باعتبار الإيقاع لأنه المتصف بذلك لا الوقوع، وأما باعتبار إفادة المخاطب، فالحكم هو الوقوع لأنك إذا قلت: زيد قائم إنما يفيد المخاطب وقوع القيام لا أنك أوقعت القيام على زيد، فإنه لا يعد فائدة.

فإن قلت: لو دل زيد قائم على الوقوع لم يوجد الكذب في خبر قط؛ لامتناع تخلف المدلول عن الدليل.

قلت: دلالة اللفظ على المعنى وضعية لا عقلية، فجاز التخلف لمانع، كما في المجاز، ولذلك قال بعض[3] أئمة العربية: إن الصدق هو مدلول الخبر، والكذب احتمال عقلي.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) وذهب القرافي إلى أن مدلول الخبر هو ثبوت النسبة لا إثبات الحكم بالنسبة لأن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق لاتفاق اللغويين، والنحويين على أن معنى قام زيد، حصول القيام منه في الزمن الماضي، واحتماله الكذب ليس من الوضع، بل من جهة المتكلم، وهذا ما رجحه سعد الدين التفتازاني، وغيره.

راجع: المحصول: ٢/ق/٣١٧/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٤٦، والمطول على التلخيص: ص/٤١، والغيث الهامع: ق(٨٥/أ)، والفروق: ٢٤/١، والمحلي على جمع الجوامع: ١١٣/٢-١١٤، وغاية الوصول: ص/٩٤، وهمع الهوامع: ص/٢٥٤، وإرشاد الفحول: ص/٤٤.

(٣) جاء في هامش (أ): «هو الرضي».

فإذا تأملت هذا ظهر لك أن قول المصنف: «وإلا لم يكن شيء من الخبر كذباً» ليس بشيء: لأن ذلك إنما يتم لو كانت الدلالة عقلية، فمورد الصدق، والكذب إنما هو ذلك الحكم المفعول للمتكلم، وبه نياط الحكم الشرعي، واللغوي، ولهذا لو قال: أشهد[١]/ ق(٨٨/ب من أ) أن زيداً وكل عمرو بن بكر، تكون شهادة بوكالة عمرو لا بالنسب، لكن الفقهاء جعلوا المقصود تبعاً، كالمقصود أصالة لأن تلك النسبة الإضافية في قوة الخبرية[٢].

قوله: «مسألة: الخبر إما مقطوع بكذبه».

أقول: ما سبق كان تقسيماً للخبر باعتبار مدلوله، وهذا تقسيم له باعتبار أمور خارجة عنه.

فنقول: الخبر إما مقطوع بكذبه، كما إذا قال - بالليل -: الشمس طالعة، فإن الحس يكذبه، وهو دليل قطعي.

أو يكون الدال على الكذب الدليل العقلي، كما إذا قال: العَالَم قديم، فإن الدليل العقلي - مع قطع النظر عن قول الشارع - قد دل على حدوثه[٣].

---

(١) آخر الورقة (٨٨/ب من أ).

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(٨٣/ب)، والغيث الهامع: ق(٨٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١١٥-١١٦، وهمع الهوامع: ص/٢٥٥.

(٣) راجع: المعتمد: ٢/٧٨، والمستصفى: ١/١٤٢، والمحصول: ٢/ق/١/٤١٣، والإحكام للآمدي: ١/٢١٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٥٥، وكشف الأسرار: ٢/٢٦٠، وفواتح الرحموت: ٢/١٠٩، ومناهج العقول: ٢/٢٧٤، وغاية الوصول: ص/٩٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١١٦، وهمع الهوامع: ص/٢٥٦، وإرشاد الفحول: ص/٤٦.

ثم الخبر المروي عنه ﷺ إن أوهم باطلاً، فلا يخلو إما أن يكون قابلاً للتأويل، أو النقصان من جهة الراوي، أو لا، فالثاني كذب قطعاً: لأنه منزه[1]/ ق(٩٠/ب من ب) عن الباطل.

وسبب وضع الحديث: إما نسيان الراوي لطول العهد، فيروي الحديث الموقوف مرفوعاً.

أو حمله قلة الدين على الافتراء على رسول الله ﷺ، كما يفعله الرافضة[2].

---

(١) آخر الورقة (٩٠/ب من ب).

(٢) لَمَّا خرج زيد بن علي بن الحسين بن علي رضي الله عنهم على هشام بن عبد الملك خرج معه أهل الكوفة، فذهب بهم لمقاتلة يوسف بن عمر، والي هشام على العراق، فلما اشتد القتال بين زيد ويوسف، جاء أصحاب زيد إلى زيد، وقالوا له: إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك. فقال زيد - رضي الله عنه -: إني لا أقول فيهما إلا خيراً، وما سمعت أبي يقول فيهما إلا خيراً، فلما سمعوا قوله انفصلوا عنه، وفارقوه، وقالوا له: نرفضك، فقال: اذهبوا، فأنتم الرافضة، وما بقي معه إلا القليل، فنسبوا إليه، فقتلوا معه جميعاً سنة (١٢٢هـ).

وقيل: سموا بذلك لرفضهم إمامة أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما، ولا منافاة بين القولين.

راجع: مقالات الإسلاميين: ص/١٦، والبرهان للسكسكي: ص/٣٦، والفرق بين الفرق: ص/٢١، واعتقادات الفرق للرازي: ص/٧٧، والتبصير في الدين: ص/٢٧، والحور العين: ص/١٨٤، والكامل في التأريخ: ٥/٢٤٢.

وراجع أسباب وضع الحديث: التقييد والإيضاح: ص/١١٠، وتدريب الراوي: ١/٢٨١، وما بعدها.

فمن المقطوع بكذبه دعوى الرسالة بعد خاتم النبيين عليه الصلاة والسلام، وكذا الخبر المخالف تصديق صادق، كما إذا أخبر النبي بشيء، وأخبر شخص بخلافه، وكذا يقطع بكذب الخبر الذي فتش عليه في الكتب المبسوطة، وصدور الحفاظ، فلم يظفر به، فإن العادة تقضي بكذبه: لأن الأئمة قد ضبطوا الأخبار، واستقر الأمر على ذلك، وذهبت الأعصار عليه(١).

ومن المقطوع بكذبه بعض ما نسب إليه ﷺ، وإن لم يعلم بعينه إذ قد روي عنه: أنه «سيكذب علي»(٢)، فإن كان هذا صح عنه لا بد من الكذب عليه في خبر ما، وإن لم يصح هذا عنه، فهو كذب عليه.

---

(١) راجع: أصول السرخسي: ٣٧٤/١، والمستصفى: ١٤٥/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٥٥، وتشنيف المسامع: ق(٨٤/ب)، والغيث الهامع: ق(٨٥/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١١٧/٢، وغاية الوصول: ص/٩٥، وإرشاد الفحول: ص/٤٦.

(٢) قلت: هكذا يذكره الأصوليين، ولم أعثر عليه في كتب الحديث بهذا اللفظ ولعلهم تصرفوا بلفظ من الألفاظ التي صحت في التحذير من الكذب على رسول الله ﷺ كحديث: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» وكان الواجب عليهم أن يختاروا من الألفاظ الصحيحة، أو الحسنة ما يتوافق مع موضع الشاهد بدلاً من اللفظ المذكور، وليس له إسناد، ولذا ذكره صاحب كشف الخفاء، ثم قال: قال ابن الملقن: «هذا الحديث لم أره كذلك نعم في أوائل مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «يكون في آخر الزمان دجالون كذابون»، كما ورد مثل ذلك في البخاري، وغيره».

راجع: صحيح البخاري: ٣٧/١-٣٨، وصحيح مسلم: ٧/١-١٠، وكشف الخفاء: ٥٦٥/١.

وراجع: المعتمد: ١٢٦/٢، والمحصول: ٢/ق/٤٢٦/١، والمحلي على جمع الجوامع: ١١٨/٢. في الحديث المذكور في الشرح، مع أن بعض الأصوليين ذكره، ورده، ولم يقره.

وكذا يقطع بكذب خبر تتوفر الدواعي على نقله، ولم يتواتر خلافاً للرافضة إذ عندهم لا يقطع بكذبه، وذلك: لأنهم يدعون النص على خلافة[1] علي ولم يتواتر، وهو مما تتوفر الدواعي على نقله.

فإن قلت: بعض معجزاته لم يتواتر[2]، مع أنه مما تتوفر الدواعي على نقله.

---

(١) مستدلين بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥].
فهذه الآية نزلت في الإمام علي رضي الله عنه، فدلت على أن الإمام بعد رسول الله ﷺ هو علي رضي الله عنه، كما استدلوا بحديث رواه أحمد والترمذي، والطبراني، والبزار، وأبو نعيم، وغيرهم، وهو: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وبحديث رواه مسلم، وأحمد وغيرهما، وهو قوله ﷺ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». وقد ناقشهم في هذه الأدلة أهل السنة مبينين أن الأدلة المذكورة تدل على فضل علي رضي الله عنه لا أنها تدل على إمامته نصاً بعد رسول الله ﷺ، وهو محل الخلاف.
راجع: صحيح مسلم: ١٢٠/٧، ومسند أحمد: ٨٤/١، وتحفة الأحوذي: ٢٠٩/١٠-٢٣٩، وشرح النووي على مسلم: ١٧٤/١٥، ومجمع الزوائد: ١٠٣/٩-١١١، والفتح الرباني: ٢٠٥/٢١، وكنز العمال: ١٠٤/١٣-١٠٥، وفيض القدير: ٢١٧/٦-٢١٨. وانظر - أيضاً -: أسباب النزول للواحدي: ص/١٣٣، ومنهاج السنة: ٢/٤-٣٠٠، والمحصل للرازي: ص/٣٥١، ومعالم أصول الدين له: ص/١٤٢، والتفسير الكبير له: ٢٧/٦-٣٤.

(٢) كانشقاق القمر، وحنين الجذع، وتسبيح الحصى، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه ﷺ، فهذه الأمور معجزات باهرة، وآيات عظيمة، ولم تنقل بالتواتر، فكان الرد ما قاله الشارح على المعترض بها.
راجع: الأحاديث الواردة في المعجزات التي سبق ذكرها: صحيح البخاري: ٢٣٢/٤-٢٣٧، وصحيح مسلم: ٥٩/٧-٦١، ١٣٢/٨، وتحفة الأحوذي: ٩٨/١٠-١١٠، وشرح النووي على مسلم: ١٤٣/١٧، ونسيم الرياض: ٣/٣ وما بعدها.

قلـــت: أعظـــم معجزاته، وهو القرآن لما تواتر، وعم البلاد شرقاً، وغرباً استغني عن نقل غيره إذ لا يعتد بها بالنسبة إلى القرآن(١).

قوله: «وإما بصدقه».

أقـــول: هذا بيان القسم الثاني من الخبر، وهو المقطوع بصدقه، وهـــو خبر من دلت المعجزة على نبوته، فإنه يقطع بصدق خبره لعدم جواز تطرق الكذب على أقواله، وكذا خبر نسب إليه ﷺ وإن لم يعلم بعيـــنه للقطـــع بأنه شرع الأحكام، وأمر، ونهي، وكذا المتواتر لفظاً، ومعنى: كوجود مكة، وبغداد، أو معنى: كشجاعة علي، وجود حاتم: لأن اللفـــظ في الـــثاني غير محفوظ بين الرواة بخلاف الأول، وكلاهما يوجب القطع(٢).

---

(١) قلت: هذا الرد الذي ذكره الشارح، أورده الإمام كاعتراض مفترض، ثم رده بقوله: «قلت: لا نسلم حصول الاستغناء بنقل القرآن لأن كون القرآن معجزاً أمر لا يعرف إلا بدقيق النظر، والعلم بكون هذه الأشياء - يعني ما ذكرته في الهامش سابقاً، إذ هو ذكر بعضها - معجزات علم ضروري، فكيف يقوم أحدهما مقام الآخر» المحصول: ٢/ق/١/٤١٩.

(٢) راجع: أصول السرخسي: ١/٣٧٤، والكفاية للخطيب: ص/١٧، والمستصفى: ١/١٤٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٥٤، والمسودة: ص/٢٤٣، وشرح العضد على المختصر: ٢/١٠٩، وكشف الأسرار: ٢/٣٦٠، وفواتح الرحموت: ٢/١٠٩، وتيسير التحرير: ٣/٢٩، وغاية الوصول: ص/٩٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١١٩.

وعرفه بأنه: خبر مروي عن جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب[١].

وله شروط:

الأول: أن يكون المخبر عنه محسوساً.

الثاني: أن يكون كل طبقة من الرواة تبلغ حد التواتر.

الــثالث: حصول العلم اليقيني، وهو آية التواتر، إذ العدد لا ضبط فيه[٢].

---

(١) هذا تعريف المتواتر اصطلاحاً، وأما لغة، فهو التتابع بين شيئين فأكثر، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾[المؤمنون: ٤٤] وأصل «تترى» وتراً، فأبدلت التاء من الواو، والمعنى واحداً بعد واحد من الوتر، قال بعض اللغويين: ومن غلط العامة قولهم: تواترت كتبك إليّ، أي: اتصلت من غير انقطاع، وإنما التواتر: الشيء بعد الشيء بينهما انقطاع، وهو تفاعل من الوتر، وهو العود.

راجع: تعريفه لغة، واصطلاحاً: مختار الصحاح: ص/٧٠٨، والمصباح المنير: ٢/٦٤٧، والقاموس المحيط: ٢/١٥٦، والحدود للباجي: ص/٦١، والكافية في الجدل: ص/١٧٩، والإحكام لابن حزم: ١/٩٣، واللمع: ص/٣٩، ومقدمة ابن الصلاح: ص/١٣٥، والمغرب للمطرزي: ص/٤٧٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٤٩، والمحلي على الورقات: ص/١٧٩، وفواتح الرحموت: ٢/١١٠، وتيسير التحرير: ٣/٣٠، ومختصر الطوفي: ص/٤٩، وإرشاد الفحول: ص/٤٦، ونهاية السول: ٣/٦١.

(٢) وهذا هو مذهب أئمة المسلمين، وخالفهم في هذا السمنية، وهم من عبدة الأصنام، والبراهمة، وهم من منكري الرسالة حيث حصروا مدارك العلم في الحواس الخمس فقط، وبعضهم أجازه في الحاضر لأنه معضود بالحس، ومنعه في الماضي لبعده عن الحس، فيتطرق إليه الخطأ، والنسيان، وقال آخرون: إنه يفيد طمأنينة لا يقيناً. =

واختار المصنف - وفاقاً للقاضي، [والشافعي][(١)] رضي الله عنهما -: أن الأربعة لا تكفي للاحتياج إلى التزكية في الزنى، وللقاضي توقف / ق(٨٩/أ من أ) في الخمسة.

وقيل: لا بد وأن يكون عشرة لأنها أول ما يفيد العلم.

وقيل: اثنا عشر عدد نقباء[(٢)] موسى المرسلين إلى الجبارين[(٣)].

وقيل: عشرون لقوله تعالى: ﴿عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥].

وقيل: أربعون لقوله: ﴿حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]، وكانوا أربعين رجلاً.

وقيل: سبعون لقوله: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

= راجع: أصول السرخسي: ٢٨٣/١، والمستصفى: ١٣٢/١، والمعتمد: ٢/ ٨٠-٨١، وروضة الناظر: ص/٨٥، والإحكام للآمدي: ٢٢٠/١، وكشف الأسرار: ٢٦٢/٢، والمسودة: ص/٢٣٣، والمختصر مع شرح العضد: ٥٢/٢، وفواتح الرحموت: ١١٣/٢، ونزهة النظر: ص/١٨.

(١) جاء في هامش (أ): «صوابه والشافعية».

(٢) النقباء: جمع نقيب، وهو العريف، وهو شاهد القوم، وضمينهم.
راجع: مختار الصحاح: ص/٦٧٤، والمصباح المنير: ٦٢٠/٢.

(٣) يعني في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢].

وقـــيل: ثلاثمائة، وبضعة عشر عدد أهل بدر[١]، والبضع - بكسر الباء، وفتحها -: ما بين الثلاثة إلى التسعة[٢].

ولا يـــشترط الإسلام، والاجتماع في بلد واحد[٣]. والعلم الحاصل بمعنى التواتر ضروري لأنه لمجرد السماع يجزم به من غير / ق(٩١/أ من ب) توقـــف على استدلال، ولذلك يحكم فيها البله، والصبيان، مع عدم تأتي النظر منهم.

---

(١) والأولى - في هذه المسألة - هو عدم انحصار التواتر في عدد معين لعدم إمكان الوقوف على حقيقة اللحظة التي يحصل بها لنا العلم بالمخبر عنه، وهذا هو الذي رجحه أكثر المحققين.

راجع: الإحكام لابن حزم: ٩٤/١، وشرح نخبة الفكر: ص/١٩، واللمع: ص/٤٠، والمعتمد: ٨٩/٢، والمستصفى: ١٣٤/٢، والمحصول: ٢/ق/٣٧٧/١، وروضة الناظر: ص/٨٨، والإحكام للآمدي: ٢٢٩/١، ومختصر ابن الحاجب: ٥٤/٢، والمسودة: ص/٢٣٥، وكشف الأسرار: ٣٦١/٢، وتشنيف المسامع: ق(٨٤/ب)، والغيث الهامع: ق(٨٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٢٠/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٥٧، وغاية الوصول: ص/٩٥، وإرشاد الفحول: ص/٤٧.

(٢) راجع: مختار الصحاح: ص/٥٥، والمصباح المنير: ٥٠/١.

(٣) وهذا هو مذهب الجمهور خلافاً للبزدوي من الحنفية، وابن عبدان من الشافعية حيث اشترطا الإسلام، والعدالة في عدد التواتر.

راجع: اللمع: ص/٣٩، والمستصفى: ١٤٠/١، والمحصول: ٢/ق/٣٨٢/١، والإحكام للآمدي: ٢٣٠/١، وكشف الأسرار: ٣٦١/٢، والمسودة: ص/٢٣٤، والعضد على المختصر: ٥٥/٢، ومختصر الطوفي: ص/٥٢، وفواتح الرحموت: ١١٨/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١٢٢/٢.

وقيل: بل نظري لتوقفه على مقدمات حاصلة عند السامع لا إلى نظر، واستدلال[١].

ولخصه بعض المحققين[٢]: بأن المتواترات، والمجربات، وإن كانت قضايا ضرورية، إلا أن فيها قياساً خفياً، إذ السامع إنما يحكم في المتواتر لأنه يعلم أنه صدر عن جمع لا يمكن اتفاقهم على الكذب، فكأنه يقول - عند سماع هذا الخبر -: جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب، وكل خبر هذا شأنه، فهو صدق قطعاً، فهذا الخبر صدق قطعاً، ومثل هذا القياس الخفي لا يخرج العلم عن كونه ضرورياً، فقد ظهر لك أنه لا خلاف بين الطائفتين[٣].

---

(١) مذهب الجمهور أنه ضروري، واختاره أبو علي الجبائي، وأبو هاشم من المعتزلة. وذهب الكعبي، وأبو الحسين البصري من المعتزلة، وإمام الحرمين، والدقاق من الشافعية، وأبو الخطاب من الحنابلة: إلى أنه نظري، وذكر المصنف أن الإمام الرازي قال به، والذي في المحصول أنه مع الجمهور، ولعله اطلع له على رأي آخر في كتبه الأخرى، وقسم الغزالي الضروري إلى قسمين: ضروري ذو واسطة مفضية إليه سواء التفت الذهن إليها، أو لم يلتفت كالعشرة نصف العشرين، والقسم الثاني: ما لا واسطة له أصلاً، وهو بمعنى ما قاله أستاذه إمام الحرمين.

راجع: البرهان: ١/٥٧٩، وأصول السرخسي: ١/٢٩١، والمعتمد: ٢/٨١، والمنخول: ص/٢٣٦-٢٣٧، والمستصفى: ١/١٣٢، والمحصول: ٢/ق/١/٣٨٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٥١، والمسودة: ص/٢٣٤، ومناهج العقول: ٢/٢٦٤، وفواتح الرحموت: ٢/١١٤، وتيسير التحرير: ٣/٣٢.

(٢) هو التفتازاني؛ لأن ما ذكره الشارح هنا هو بمعنى ما قال في التلويح، والحاشية.

راجع: التلويح على التوضيح: ٢/٣، والحاشية على المختصر مع العضد: ٢/٥٣.

(٣) لأن ما ذكر من الخلاف لفظي واختاره الطوفي من الحنابلة، والمحلي، والأنصاري زكريا، وغيرهم من الشافعية. =

والآمدي: متوقف في ذلك لأن تسمية مثل هذا العلم بالنظري غير ظاهر إذ لا استدلال، وكذا بالضروري لتوقفه على ذلك القياس الخفي[1].

ثم عـــدد التواتر إن كانوا طبقة واحدة وأخبروا عما عاينوه، فذاك وإلا لا بد أن يكون كل طبقة بحيث لا يمكن اتفاقهم على الكذب، كما سبق تقريره[2].

قوله: «والصحيح ثالثها».

أقـــول: قد اختلف في أن العلم الحاصل من [الخبر المتواتر هل يعلم لجمـــيع السامعين؟ على أقوال ثلاثة: الأول: يطرد مطلقاً، الثاني: لا يطرد مطلقاً. الثالث: إن كان][3] علم السامعين مستنداً إلى كثرة العدد، فيطرد لعـــدم الفـــرق، وإن كان مستنداً إلى العدد مع القرائن، فلا: لأن القرائن تختلف بالنظر إلى الأشخاص[4].

= راجع: مختصر الطوفي: ص/٥٠، والمحلي على جمع الجوامع: ١٢٢/٢، وغاية الوصول: ص/٩٦، ومناهج العقول: ٢٦٤/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٠.

(١) وما اختاره الآمدي، رجحه المرتضى من الشيعة.

راجع: الإحكام: ٢٢٧/١، والمحصول: ٢/ق/٣٣١/١، وتشنيف المسامع: ق(٨٥/ب).

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١٢٣/٢، والغيث الهامع: (٨٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٥٨.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) راجع: مختصر الطوفي: ص/٥١، وغاية الوصول: ص/٩٦، وشرح الكوكب المنير: ٣٣٥/٢.

واختلفوا - أيضاً - في أن الإجماع على وفق خبر هل يدل على صدقه قطعاً؟

قيل: يدل، وقيل: لا يدل، وقيل: إن تلقوه بالقبول، وعملوا به دل وإلا فلا[١].

واختلف - أيضاً - في بقاء خبر تتوفر الدواعي على إبطاله.

الجمهور: لا يدل على صدقه، خلافاً للزيدية[٢]، تمسكاً - منهم -:

---

(١) المذهب الأول نقل عن الكرخي، وتبعه بعض المعتزلة، والثاني اختاره الأكثر لاحتمال أن يكون للإجماع مستند آخر، والثالث: حكي عن ابن فورك.
راجع: نهاية السول: ٣/٦٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٢٥، وتشنيف المسامع: ق(٨٥/ب)، والغيث الهامع: ق(٨٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٥٩.

(٢) نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي رضي الله عنهم الذي أُخِذَ عليه تلمذته لواصل بن عطاء، وأخذه عنه علم الاعتزال، كما يحمد له توليه أبا بكر، وعمر رضي الله عنهما، ولم يقل فيهما إلا خيراً كأسلافه، كما سبق ذلك عند ذكر الرافضة، والزيدية ثلاث فرق، ولكل منهما رأي مستقل في الإمامة، والصحابة، كما أنها تفرعت إلى فرق متعددة، فأساسها: السليمانية أصحاب سليمان بن جرير، والبترية أصحاب كثير الأبتر، والصالحية أصحاب الحسن بن صالح، والجارودية أصحاب أبي الجارود زياد بن أبي زياد.
راجع: مقالات الإسلاميين: ص/٦٥، والتبصير في الدين: ص/٢٧، والعلو للذهبي: ص/٦، والفرق بين الفرق: ص/٢٢، والملل والنحل: ١/١٥٤، ومقدمة مسند زيد ابن علي: ص/١١.

بالأحاديث الواردة في حق علي رضي الله عنه[١]، مع توفر دواعي بني أمية[٢] على إبطالها، وضعفه ظاهر[٣].

واختلف - أيضاً - في الخبر الذي احتج به طائفة، وأوَّلَه طائفة.

قيل: يدل على صدقه، إذ الكل متفقون على متنه، وخلافهم إنما هو في المعنى.

والحق: أنه لا يفيد العلم بصدقه قطعاً؛ لأن الذي عمل به ربما كان مظنوناً عنده[٤].

واختلف - أيضاً - في خبر أخبر به جمع، ولم يكذبوه، ولا باعث لهم على السكوت، قيل: يفيد صدقه قطعاً.

---

(١) تقدم ذكر أوضح الأدلة عندهم في ذلك: ص/٣٤.

(٢) هو أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي من قريش جد الأمويين بالشام والأندلس، وهو جاهلي من سكان مكة، وكانت له قيادة الحرب في قريش بعد أبيه، وعاش إلى ما بعد مولد النبي ﷺ، وكان هو وابن عمه عبد المطلب بن هاشم فيمن وفد على سيف بن ذي يزن في قصره غمدان بصنعاء لتهنئته بانتصاره على الحبشة.

راجع: سبائك الذهب: ص/٧٠، وأخبار مكة للأزرقي: ص/١١٥، ١٤٩، ١٥٤، والأعلام للزركلي: ١/٣٦٣.

(٣) لأن المروي بالآحاد قد يشتهر بحيث يعجز الخصم عن إخفائه هذا إن تمسك بشهرة النقل، وإن تمسك بتسليم الخصم، فهو أيضاً لا يدل على الصحة لاحتمال أنه سلمه على وجه غلبة الظن بصدقه.

راجع: المحصول: ٢/ق/١/٤١٠، وتشنيف المسامع: ق(٨٥/ب)، والغيث الهامع: ق(٨٨/أ).

(٤) راجع: الإحكام للآمدي: ١/٢٤١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٢٦، وهمع الهوامع: ص/٢٦٠.

وقيل: لا، وإليه ذهب الإمام الرازي، والآمدي[١]، وهو الحق عندي، إذ ربما خفي عليهم حال ذلك الخبر، والقول: بأنه يبعد خفاؤه لا يفيد القطع، وهو ظاهر.

وكذا إذا أخبر شخص بحضرته ﷺ، ولم ينكره.

قيل: صدق قطعاً لأنه لا يقرر الباطل[٢].

وقيل: لا يدل لاحتمال أنه لم يسمعه، أو ما فهمه، أو أخره لأمر يعلمه، أو بينه قبل ذلك الوقت[٣].

وقيل: إن[٤] / ق(٨٩/ب من أ) كان الأمر دينياً يدل على الصدق؛ لأنه بعث شارعاً للأحكام، فلا يسكت عما يخالف الشرع، بخلاف الدنيوي[٥].

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/١/٤٠٧-٤٠٨، والإحكام: ١/٢٤٠-٢٤١، والمسودة: ص/٢٤٣.

(٢) واختاره المصنف تبعاً للشيرازي، راجع اللمع: ص/٤٠.

(٣) وأيده الآمدي، وابن الحاجب، راجع: الإحكام: ١/٢٤٠، والمختصر مع العضد: ٢/٥٧.

(٤) آخر الورقة (٨٩/ب من أ).

(٥) واختاره الغزالي، وأيده الرازي، واشترط له شرطين، وكذا الأمر الدنيوي عنده لكن بشرطين كذلك.

راجع: المستصفى: ١/١٤١، والمحصول: ٢/ق/١/٤٠٥-٤٠٦، وتشنيف المسامع: ق(٨٥/ب)، والغيث الهامع: ق(٨٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٢٧، وفواتح الرحموت: ٢/١٢٥، وهمع الهوامع: ص/٢٦٠، وتيسير التحرير: ٣/٧١، وغاية الوصول: ص/٩٧، وإرشاد الفحول: ص/٥٠.

قوله: «وأما مظنون الصدق».

أقـــول: هـــذا هو القسم الثالث من الخبر، وهو الذي يكون صدقه مظنوناً، وهو الخبر المروي آحاداً[١]، والمراد به ما لم يبلغ نقلته حد التواتر[٢]، فيدخل فيه الخبر المشهور[٣].

---

(١) الآحاد: جمع أحد، وهمزة أحد مبدلة من الواو، إذ أصله «وحد» وأصل آحاد، أأحاد بهمزتين، أبدلت الثانية ألفاً كآدم.

راجع: مختار الصحاح: ص/٧، ٧١١-٧١٢، والمصباح المنير: ١/٦، ٢/٦٥٠، والقاموس المحيط: ١/٣٤٣-٣٤٤.

(٢) راجع: الكفاية للخطيب: ص/١٦، والكافية في الجدل: ص/٥٦، والمستصفى: ١/١٤٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٥٦، وشرح العضد: ٢/٥٥، وكشف الأسرار: ٢/٣٧٠، وفواتح الرحموت: ٢/١١٠، وتيسير التحرير: ٣/٣٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩١، وإرشاد الفحول: ص/٤٨.

(٣) خبر الآحاد عند الجمهور يتفرع إلى أقسام: منها الخبر المستفيض، أو المشهور وهو ما اشتهر، ولو في القرن الثاني، أو الثالث، وكان رواته في الطبقة الأولى واحداً، أو أكثر، أما الجصاص الحنفي فقد جعل الحديث المشهور قسماً من المتواتر، وتبعه بعض الحنفية، مع أن جمهور الأحناف يرون أن المشهور قسيم للمتواتر، وقسم القرافي الأخبار إلى متواتر، وآحاد، وما ليس بمتواتر، ولا آحاد، وذكر زكريا الأنصاري أنه قد يسمى المستفيض مشهوراً، وهذا على رأي جماعة من أئمة الفقهاء، وسمي بالمشهور لوضوحه، وظهوره، وسمي مستفيضاً من فاض الماء يفيض فيضاً، ومنهم من غاير بين المستفيض، والمشهور، بأن المستفيض يكون في ابتدائه، وانتهائه سواء، والمشهور أعم من ذلك، ومنهم من غاير على كيفية أخرى.

راجع: أصول السرخسي: ١/٢٩١-٢٩٢، وجامع بيان العلم: ٢/٤٢، وتدريب الراوي: ٢/١٧٣، وشرح نخبة الفكر: ص/٢٣-٢٤، والإحكام للآمدي: ١/٢٣٣-٢٣٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٢٤٩، وكشف الأسرار: ٢/٣٦٨، ٣/٥٩، ونهاية السول: =

وأقل مراتب ناقليه اثنان[١]، وقيل: ثلاثة[٢].

قوله: «مسألة خبر الواحد لا يفيد العلم».

أقـــول: خبر الآحاد غير المحفوف [به][٣] القرائن لا يفيد العلم عند الجمهور.

وعـــن الإمام أحمد: أنه يفيد، وتابعه الأستاذ، وابن فورك لكن في قسم منه، وهو المستفيض[٤].

= ٣/١٠٢-١٠٣، وفواتح الرحموت: ٢/١١١، وتيسير التحرير: ٣/٣٧، وغاية الوصول: ص/٩٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩١، وإرشاد الفحول: ص/٤٩.

(١) واختاره الشيخ أبو حامد الإسفراييني، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو حاتم القزويني، والشيخ زكريا الأنصاري.

راجع: غاية الوصول: ص/٩٧، وتشنيف المسامع: ق(٨٦/أ)، والغيث الهامع: ق(٨٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٢٩، وهمع الهوامع: ص/٢٦١.

(٢) وهذا قول الأصوليين، واختاره الآمدي، وابن الحاجب.

راجع: الإحكام للآمدي: ١/٢٣٤، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٥٥، ونهاية السول: ٣/١٠٣، والمسودة: ص/٢٤٥، ٢٤٨.

(٣) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٤) يمكن حصر الخلاف في هذه المسألة في أربعة مذاهب:

ذهب فريق من العلماء: إلى أن خبر الآحاد لا يوجب العلم مطلقاً سواء احتفت به قرائن، أم لا، وذكر الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب أنه مذهب الأكثر.

وذهب الشيرازي: إلى أن ما نقلته الأمة بالقبول يفيد علماً استدلالياً سواء عمل به الجميع، أو عمل به البعض؛ لأن تأويلهم له دليل على قبوله.

وذهـــب إمـــام الحرمين، والغزالي، والرازي، والآمدي، والبيضاوي، وابن الحاجب، وابن الهمام، وابن حجر، وابن قدامة، والطوفي، وغيرهم: إلى أنه يفيد العلم إن احتفت =

والظاهـــر: أنهم أرادوا أنه يفيد العلم بالنظر إلى العالم بالأسانيد، الحافظ، المتبحـــر، وإلا القول: بأن كل خبر يرويه واحد[1] / ق(٩١/ب من ب) يفيد القطـــع في غايـــة البعد وعلى ما ذكرنا يحمل قول الأستاذ، وابن فورك، وإلا فالخبر الذي يرويه اثنان، ولا قرينة هناك ليس للنظر في إفادته للعلم مدخل[2].

= به قرائن، وإلا فلا، واختاره النظام من المعتزلة، ورجحه المصنف وتبعه شراح كلامه كالزركشي، والعراقي، والمحلي، والشارح هنا، والأشموني.

وذهب الإمام أحمد، وابن خويز منداد، وابن حزم، وداود الظاهري، والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث المحاسبي، والقفال: إلى أنه يفيد العلم مطلقاً احتفت به قرائن، أم لم تحتف به، ورجحه الشوكاني وغيره. غير أن بعض الحنابلة حمل كلام إمامه بأنه يفيد العلم على أخبار مخصوصة كأخبار الرؤية، وما كثرت رواته، وتلقته الأمة بالقبول.

راجع: أصول السرخسي: ١/٣٢١-٣٢٩. والكفاية للخطيب: ص/٢٥-٢٦، والإحكام لابن حزم: ١/١٠٧-١٢٥، والبرهان: ١/٥٧٤-٥٧٧، واللمع: ص/٤٠، والتبصرة: ص/٢٩٨، والمستصفى: ١/١٣٦، والمحصول: ٢/ق/١/٤٠٠، وروضة الناظر: ص/٩١، والإحكام للآمدي: ١/٢٣٤-٢٣٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٥٤-٣٥٧، والمسودة: ص/٢٤٠، ٢٤٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٥٥، ومختصر الطوفي: ص/٥١، وكشف الأسرار: ٢/٣٧٠-٣٧١، وفواتح الرحموت: ٢/١٢١، وتيسير التحرير: ٣/٧٦، وتوضيح الأفكار: ١/٢٦، والتقريب للنووي: ١/١٣٢، وشرحه على مسلم: ١/٢٠، وغاية الوصول: ص/٩٧، وإرشاد الفحول: ص/٤٨.

(١) آخر الورقة (٩١/ب من ب)، وجاء في نهايتها على الهامش: (بلغ مقابلة على خط مؤلفه أدام الله تأييده) كما جاء في بداية هامش ورقة (٩٢/أ): (الحادي عشر) يعني بداية الجزء الحادي عشر.

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/١٣٠، وتشنيف المسامع: ق(٨٦/أ)، والغيث الهامع: ق(٨٨/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٩٢، والمعتمد: ٢/٩٢.

قوله: «مسألة: يجب العمل به [في الفتوى][1]، والشهادة إجماعاً».

أقول: خبر الآحاد إذا اشتمل على شرائط القبول يجب[2] العمل به، خلافاً للرافضة، وابن[3] داود[4].

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها، وكذلك في الأمور الدينية غير الفتوى، والشهادة.

(٢) الإمام في المحصول عبر بالجواز، كما أنهم متفقون أيضاً على العمل به في الدنيوية كالآراء والحروب، وكإخبار طبيب، أو مجرب بضرر شيء، أو نفعه.
راجع: المعتمد: ٩٧/٢، والمحصول: ٢/ق/٥٠٨/١، وتشنيف المسامع: ق(٨٦/أ)، والغيث الهامع: ق(٨٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٣١/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٦٣.

(٣) هو محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري، أبو بكر، كان فقيهاً أديباً، مناظراً، ظريفاً، شاعراً، وهو إمام ابن إمام، وجلس مكان والده بعد وفاته في الحلقة، والتدريس، وهو صغير السن، حتى استصغره الناس، وله تصانيف كثيرة منها: الوصول إلى معرفة الأصول، والإنذار والإعذار، والانتصار على محمد بن جرير، وغيره، والزهرة في الأدب، واختلاف مسائل الصحابة، وهو ابن داود الظاهري صاحب المذهب وتوفي أبو بكر سنة (٢٩٧هـ).
راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/١٧٥، وتأريخ بغداد: ٢٥٦/٥، ووفيات الأعيان: ٣٩٠/٣، وتذكرة الحفاظ: ٦٦٠/٢، والنجوم الزاهرة: ١٧١/٣.

(٤) المصنف عزاه للظاهرية، وذكر الزركشي أنه إنما يعرف عن بعضهم كابن داود، والقاساني، وكذا نقله ابن الحاجب، أما داود، وابن حزم فهما مع الجمهور في العمل به، كما أن بعض المعتزلة وافقوا ابن داود في مذهبه.
راجع: الرسالة: ص/٤٥٨، والبرهان: ٥٩٩/١، وأصول السرخسي: ٣٢١/١، والمعتمد: ٩٨/٢، والمستصفى: ١٤٨/١، والروضة: ص/٩٣، والإحكام للآمدي: ٢٤٧/١، والإحكام لابن حزم: ٨٧/١-٩٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٥٧، وكشف الأسرار: ٣٧٠/٢، والمسودة: ص/٢٣٨، والمختصر مع شرح العضد: ٥٩/٢، وفواتح الرحموت: ١٣١/٢، وتيسير التحرير: ٨٢/٣، ومختصر الطوفي: ص/٥٥، وإرشاد الفحول: ص/٤٨.

ثم القائلون: بوجوبه اختلفوا في طريق الوجوب، الجمهور طريقه السمع.

الإمام [أحمد][١] وابن سريج، والبصري بالعقل[٢].

لنا - على المختار - عمل الصحابة ومن بعدهم بإخبار العدل، وشاع وذاع بينهم من غير نكير، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم فيكون إجماعاً على ذلك.

قالوا: يحتمل أن يكون العمل بغيرها في تلك الوقائع.

قلنا: بعيد، والعادة قاضية بأن العمل بها.

قالوا: لو وجب العمل بها لما أنكروها، وقد وقع الإنكار في كثير منها.

قلنا: الخبر المظنون يجوز الارتياب فيه، إنما الكلام فيما خلا عن الارتياب.

قالوا: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النجم: ٢٣] شاهدا عدل على عدم الجواز.

(١) المثبت من هامش (أ) ولم توجد في صلب (أ، ب).

(٢) راجع: الإحكام لابن حزم: ٩٧/١، واللمع: ص/٤٠، والبرهان: ٥٩٩/١، والكفاية للخطيب: ص/١٨، والمعتمد: ١٠٦/٢، والمستصفى: ١٤٦/١، ١٤٨، والتمهيد لأبي الخطاب: ٤٤/٣، والمحصول: ٢/ق/٥٠٧/١، والروضة: ص/٩٣، والمسودة: ص/٢٣٧-٢٣٨، والإبهاج: ٢٩٩/٢، ونهاية السول: ٩٧/٢، ومناهج العقول: ٢٨٠/٢، وغاية الوصول: ص/٩٨، وفواتح الرحموت: ١٣١/٢، وتيسر التحرير: ٨٢/٣، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٢.

قلنا: ظاهر وقع في مقابلة الإجماع القطعي يجب تأويله.

قالوا: قصة ذي اليدين[1] في قصر الصلاة صريحة في عدم القبول.

قلنا: غير محل النـــزاع إذ الكلام في الأمة.

والحق: أن النـــزاع - في هذه المسألة - مكابرة: لأنه قد تواتر معنى أنه كان ﷺ يرسل الآحاد في الوقائع، و لم يرو التوقف في واقعة.

أما القائلون: بالوجوب - عقلاً - فأبو الحسين: خبر الواحد يحتمل الصدق، والكذب، فيجب العمل به احتياطاً: لأن الاجتناب عما يوجب الضرر واجب.

قلنا: تحسين عقلي، وقد مر بطلانه.

والباقون: لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت كثير من الوقائع عن الحكم.

قلـــنا: لو سلم ذلك، فانتفاء الدليل دليل على انتفاء الحكم شرعاً، فيكون مدركاً شرعياً، فلا حكم للعقل حينئذ.

---

(١) هو الصحابي الخرباق بن عمرو من بني سليم، وقيل له: ذو اليدين لأنه كان في يديه طول، وثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ كان يسميه ذا اليدين، وكان في يديه طول، وفي رواية أخرى أنه بسيط اليدين، وهو الذي قال: يا رسول الله أقصرت الصلاة، أم نسيت؟ حين سلم في ركعتين، وقد تقدم ذكر ذلك في هامش ص/١١، وعاش بعد النبي ﷺ زماناً، وروى عنه التابعون.

راجع: الإصابة: ٤٨٩/١، والاستيعاب: ٤٩١/١، وتهذيب الأسماء واللغات: ١٨٥/١، ونيل الأوطار: ١٠٧/٣.

قوله: «والكرخي في الحدود».

أقول: ما تقدم كان في خبر الواحد، ورده مطلقاً، وقد فصل بعضهم، فالكرخي لا يقبل خبر الواحد في الحدود لقوله ﷺ: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[1]، وفي خبر الواحد شبهة[2].

---

(١) قال الحافظ: «بهذا اللفظ ورد في مسند أبي حنيفة للحارثي من طريق مقسم عن ابن عباس مرفوعاً». ورواه الترمذي، والحاكم والبيهقي، وأبو يعلى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها بلفظ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج، فخلوا سبيله، فإن الإمام إن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»، وفيه يزيد بن أبي زياد، أو ابن زياد الدمشقي، تكلم فيه - جرحاً - البخاري، والترمذي، والنسائي، وروى الدارقطني، والبيهقي عن علي بلفظ: «ادرؤوا الحدود، ولا ينبغي للإمام أن يعطل الحدود»، وفيه المختار ابن نافع، جرحه البخاري والنسائي، وابن حبان، وعند ابن ماجه عن أبي هريرة بلفظ: «ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً» وفيه إبراهيم بن الفضل المخزومي ضعفه أحمد، وابن معين، وأبو زرعة والنسائي، ورواه ابن حزم عن عمر موقوفاً: «لأن أخطئ في الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات» قال الحافظ: «وسنده صحيح».

راجع: تحفة الأحوذي: ٤/٦٨٨-٦٨٩، وسنن ابن ماجه: ٢/١١٢، وسنن الدارقطني: ٣/٨٤، والسنن الكبرى: ٨/٢٣٨، والمستدرك: ٤/٣٨٤، وتأريخ الخطيب: ٥/٣٣١، والميزان: ١/٥٢، ٢/٨٠، ٨٢٥، وتلخيص الحبير: ٤/٥٦، ونصب الراية: ٣/٣٠٥، والمقاصد الحسنة: ص/٥٢-٥٣، وكنز العمال: ٥/٣٠٥، وكشف الخفاء: ١/٧٣، وأسنى المطالب: ص/٢٥.

(٢) وقد تبع الكرخي في هذا القول أكثر الحنفية، وهو قول أبي عبد الله البصري، وغيره، فالحد لا يثبت - عندهم - بخبر الآحاد إلا إذا رواه أربعة، فما فوق.

راجع: أصول السرخسي: ١/٣٢١-٣٣٣، والمعتمد: ٢/١٣٨، والمستصفى: ١/١٥٥، وكشف الأسرار: ٣/٢٨، وفواتح الرحموت: ٢/١٣٦-١٣٧، وتيسير التحرير: ٣/٨٨.

قلنا: ليس معنى الشبهة احتمال الكذب، وإلا لانتقض بالشهادة في الحدود لاحتمالها الكذب. / ق(٩٠/أ من أ).

وقالـــت طائفة من الحنفية: لا يقبل في ابتداء نصب الزكاة، بخلاف الزيادة عليها، ولذلك أوجبوا في الزيادة على خمسة أوسق بحسابها، بخلاف الـــسخال[١]، التي ماتت أمهاتها، فإنهم لم يوجبوا فيها، لكونها بعد موت الأمهات، معتبرة استقلالاً، وما ذكروه ضعيف لشمول الحديث الكل.

وقيل: إن عمل الأكثر بخلافه لا يقبل، وهو مردود: لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً، فيجوز أن يكون عمل الأكثر لاتفاق اجتهادهم[٢].

وقالـــت المالكية: إذا خالف أهل المدينة لا يقبل[٣]، ولهذا لم يقولوا بخيار المجلس الثابت بحديث الصحيحين[٤] لمخالفة أهل المدينة.

---

(١) السخال: واحده سخلة، وهو يطلق على الذكر، والأنثى من أولاد الضأن، والمعز ساعة تولد، وتجمع - أيضاً - على سخل مثل: تمرة، وتمر.
راجع: مختار الصحاح: ص/٢٩٠، والمصباح المنير: ٢٦٩/١.

(٢) راجع: المسودة: ص/١٣٩، وشرح العضد على المختصر: ٦٨/٢، ومناهج العقول: ٣٠٧/٢، وتشنيف المسامع: ق(٨٦/ب)، والغيث الهامع: ق(٨٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٣٤/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٦٣.

(٣) يعني أن خبر الواحد إذا تعارض، مع ما نقله جميع مجتهدي المدينة من الصحابة أو التابعين، فإن مالكاً يقدم عليه نقل أهل المدينة، واتفق على ذلك المالكية.
راجع: مراقي السعود مع شرحه نشر البنود: ٣٣/٢، وعمل أهل المدينة لمحمد نور سيف: ص/٣٠٨-٣٢٠، وإنما اختلفوا، فيما لو خالف خبر الآحاد ما كان منهم عن اجتهاد.

(٤) روى البخاري، ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار».
راجع: صحيح البخاري: ٧٩/٣-٨٠، وصحيح مسلم: ٩/٥-١٠، واللفظ المذكور له.

وقالت الحنفية: لا يقبل فيما عمت البلوى كحديث مس الذكر[١]؛ لأن ما تعم به البلوى تقضي العادة بتواتره. الجواب: منع قضاء العادة.

أو خالفه راويه: لأنه إنما خالفه لدليل أقوى[٢].

قلنا: في ظنه لا في الواقع.

أو عارض القياس خبره إذا لم يكن فقيهاً[٣]، فإنه يدل على رجحان كذبه.

---

(١) رُوِي من حديث أبي هريرة، وجابر، وأبي أيوب، وأم حبيبة، وبسرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا مس أحدكم ذكره، فليتوضأ».
راجع: الموطأ: ص/٥١، ومسند أحمد: ٢٢٣/٢، وسنن أبي داود: ٤١/١، وتحفة الأحوذي: ٢٧٠/١، وسنن النسائي: ١٠٠/١، وسنن ابن ماجه: ١٧٦/١، وسنن الدارمي: ١٨٤/١، والمستدرك: ١٣٦/١، وموارد الظمآن: ص/٧٨، وتلخيص الحبير: ١٢٢/١، وكشف الخفاء: ١٠٦/١.

(٢) اشترط بعض الأحناف في مخالفة الراوي ما رواه أن تكون بعد رواية الحديث في التأريخ، أما إذا كانت قبله، أو جهل التأريخ، فيقدم الخبر، وهذا هو رأي السرخسي، والبزدوي، ومثلوا لذلك بحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع، ثم خالفه ابن عمر، كما في رواية مجاهد أنه قال: صحبت ابن عمر سنين، فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح.
راجع: أصول السرخسي: ٢/٥-٦، وكشف الأسرار: ٦٤/٣، وتيسير التحرير: ٧٣/٣، والمحصول: ٢/ق/١/٦٣٠.

(٣) بالنسبة للصحابة رضي الله عنهم، فقد قسمهم السرخسي، وغيره من الأحناف في الرواية إلى قسمين: معروف، ومجهول، والمعروف نوعان:
من عرف بالفقه، والرأي في الاجتهاد، واشتهر كالخلفاء الراشدين، والعبادلة وغيرهم، فهذا النوع خبره حجة موجبة للعلم، والعمل معاً سواء كان الخبر موافقاً للقياس، أو مخالفاً له، فيترك القياس، ويعمل بالخبر، ورَدَّ على الإمام مالك تقديمه القياس على الخبر مطلقاً.
النوع الثاني من عرف بالعدالة، وحسن الضبط، والحفظ، ولكنه يقل فقهاً عن النوع الأول كأبي هريرة، وأنس، وغيرهما ممن اشتهر بالصحبة الطويلة حضراً، وسفراً، فهذا يقدم القياس =

قلنا: ممنوع.

والقول الثالث: في الخبر المعارض للقياس أن القياس إن عرفت علته بنص راجح على الخبر المعارض له، ووجدت تلك العلة في الفرع قطعاً، فالقياس مقدم، وإن لم يكن وجود العلة في الفرع قطعياً، فالوقف، وإن انتفى قطعية العلة في الفرع يقبل الخبر كحديث التصرية[1]، فإنه مخالف لقياس ضمان المتلفات[2]. / ق(٩٢/أ من ب).

= على خبره، ثم قال: «ولعل ظاناً يظن أن في مقالتنا ازدراء به - يعني أبا هريرة رضي الله عنه - ومعاذ الله من ذلك، فهو مقدم في العدالة، والحفظ، والضبط، كما قررناه...» ثم ذكر القسم الثاني وهو المجهول، وهو من لم يشتهر بطول الصحبة، وإنما عرف بما روي من حديث، أو حديثين نحو وابصة بن معبد، وسلمة بن المحبق، ومعقل بن سنان، وغيرهم رضي الله عنهم، ورواية هذا النوع ذكر لها خمسة أوجه، وبنحو هذا قال الكمال بن الهمام.

راجع: أصول السرخسي: ١/٣٣٨-٣٤٢، وتيسير التحرير: ٣/٥٢-٥٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٨٧.

(١) لما رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا تصروا الإبل، والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها، وصاعاً من تمر»، والتصرية: هي أن يترك صاحب الناقة، أو الشاة، حلبها ليجتمع لبنها في ضرعها موهماً بذلك المشتري بكثرة لبنها.

راجع: صحيح البخاري: ٣/٨٨، وصحيح مسلم: ٥/٤، ومسند أحمد: ٢/٢٤٢، وسنن أبي داود: ٢/٢٤٢، وتحفة الأحوذي: ٤/٤٥٩، وسنن النسائي: ٧/٢٥٣، وسنن ابن ماجه: ٢/ ٢٩-٣٠، وسنن الدارمي: ٢/٢٥١، وأقضية الرسول ﷺ: ص/٧٦، ونيل الأوطار: ٥/٢١٤.

(٢) لأنها تكون بالمثل، أو بالثمن، وهنا لا يوجد واحد منهما. ثم انظر أدلة الحنفية ورد الجمهور عليهم: أصول السرخسي: ١/٣٤٠، ٣٤١، ٣٦٨، ٢/٥، وكشف الأسرار: =

وقال الجبائي[١]: لا بد في خبر الواحد من راويين: لأن أبا بكر[٢] رضي الله عنه رد خبر المغيرة في توريث الجدة السدس[٣] حتى رواه

= ٣٨١/٢، وفواتح الرحموت: ١٢٨/٢، وتيسير التحرير: ٧٣/٣، ١١٣، والإحكام لابن حزم: ١٠٤/١، ١٤٣، واللمع: ص/٤٠، والمعتمد: ١٦٢/٢، ١٦٧، ١٧٥، والمستصفى: ١٧١/١، والمحصول: ٢/ق/٦٠٧/١، ٦١٩، ٦٣٠، والإحكام للآمدي: ٢٩٠/١، ٢٩٢، ٢٩٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٧٢، والمختصر مع العضد: ٦٨/٢، ٧٢، والمسودة: ص/٢٣٨-٢٣٩، وتخريج الفروع على الأصول: ص/٢١٥، ومختصر الطوفي: ص/٦٩-٧٠، والمحلي على جمع الجوامع: ١٣٥/٢، وإرشاد الفحول: ص/٥٦، وقواعد التحديث: ص/٩١-٩٢.

(١) المراد به أبو علي، راجع: المعتمد: ١٣٨/٢.

(٢) هو الصحابي الجليل، والصديق الكبير عبد الله بن عثمان بن عامر بن كعب القرشي، التيمي، أبو بكر الصديق ابن أبي قحافة، ولد بعد عام الفيل بسنتين، وستة أشهر، وصحب النبي ﷺ قبل البعثة، وسبق إلى الإسلام، واستمر مع النبي ﷺ طول إقامته بمكة، ورافقه في الهجرة، وفي الغار، والمشاهد كلها، واستخلفه الرسول ﷺ في إمامة الصلاة، ورضيه المسلمون خليفة بعد وفاته ﷺ، فقام في الأمر خير قيام، وثبت ثبوت الراسيات عندما ارتد البعض عن الإسلام، فحاربهم وأرجعهم قسراً إلى حظيرة الإسلام، وهو من المبشرين بالجنة، ومناقبه كثيرة رضي الله عنه، وتوفي سنة (١٣هـ).

راجع: الاستيعاب: ١٧/٤، والإصابة: ٣٤١/٢، وصفة الصفوة: ٢٣٥/١، والعقد الثمين: ٢٠٦/٥، وتأريخ الخلفاء: ص/٢٧.

(٣) الحديث رواه مالك، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي، وابن حبان عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال: «جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال لها أبو بكر: مالك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ =

محمد بن مسلمة[1]، وكذلك عمر رد قول أبي موسى[2] في

= أعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري، فقال: مثل ما قال المغيرة، فأنفذه لها أبو بكر الصديق...».
راجع: الموطأ: ص/٣١٧-٣١٨، والمسند: ٣٢٧/٥، وسنن أبي داود: ١٠٩/٢، وتحفة الأحوذي: ٢٧٨/٦، وسنن ابن ماجه: ١٦٣/٢، وسنن الدارمي: ٣٥٩/٢، وموارد الظمآن: ص/٣٠٠، ونيل الأوطار: ٥٩/٦.

(١) هو الصحابي محمد بن مسلمة بن سلمة الأوسي الأنصاري الحارثي، أبو عبد الرحمن المدني، وهو ممن سمي في الجاهلية محمداً، ولد قبل البعثة باثنتين وعشرين سنة، أسلم على يد مصعب بن عمير، وصحب النبي ﷺ، وشهد بدراً، وما بعدها إلا تبوك، فإنه تخلف بإذن رسول الله ﷺ، كان من فضلاء الصحابة، كثير العبادة، والخلوة، واستخلفه الرسول ﷺ على المدينة في بعض غزواته، وتولى مهمات كثيرة في عهد رسول الله ﷺ، ولما اشتد أذى كعب بن الأشرف لرسول الله وأصحابه قال ﷺ: «من لي بكعب بن الأشرف فقد آذى الله ورسوله»؟، فكان محمد بن مسلمة في مقدمة النفر الذين قتلوا كعباً، وسكن محمد الربذة، واعتزل الفتن، فلم يشهد وقعتي الجمل، وصفين، ونعم ما فعل رضي الله عنه، وتوفي بالمدينة سنة (٤٦هـ) وقيل: غير ذلك.
راجع: الاستيعاب: ٣٣٦/٣، والإصابة: ٣٨٣/٣، ومشاهير علماء الأمصار: ص/٢٢.

(٢) هو الصحابي عبد الله بن قيس بن سليم أبو موسى الأشعري أسلم قبل الهجرة، وهاجر إلى الحبشة، ثم إلى المدينة بعد خيبر، واستعمله النبي ﷺ على بعض اليمن، واستعمله عمر على البصرة بعد المغيرة، وافتتح الأهواز، ثم أصبهان، واستعمله عثمان على الكوفة، وكان أحد الحكمين في صفين، ثم اعتزل الفريقين، وكان حسن الصوت بالقرآن، وفي الحديث: «أنه أوتي مزماراً من مزامير آل داود»، وهو أحد القضاة المشهورين، سكن الكوفة، وتفقه أهلها به، وتوفي سنة (٤٢هـ) وقيل: (٤٤هـ).
راجع: الاستيعاب: ٣٧١/٢، والإصابة: ٣٥٩/٢، وحلية الأولياء: ٢٥٦/١، ومشاهير علماء الأمصار: ص/٣٧، وشذرات الذهب: ٥٣/١.

الاستئذان[1] حتى وافقه أبو سعيد الخدري[2].

الجواب: أنهما إنما فعلا ذلك تثبتاً في قصة خاصة، ولذلك حكما في وقائع لا تحصى بأخبار الآحاد[3].

---

(١) لما رواه البخاري، ومسلم، ومالك، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي عن أبي موسى، وأبي سعيد معاً: أن أبا سعيد قال: كنت جالساً بالمدينة في مجلس الأنصار، فأتانا أبو موسى، فزعاً، مذعوراً، فقلت: ما شأنك؟! قال: إن عمر أرسل إليّ أن آتيه، فأتيت بابه، فسلمت ثلاثاً، فلم يرد، فرجعت، فقال: ما منعك أن تأتينا؟ فقلت: أتيت، فسلمت على بابك ثلاثاً، فلم ترد، فرجعت، وقد قال رسول الله ﷺ: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً، فلم يؤذن له، فليرجع» فقال عمر: أقم عليه البينة، وإلا أوجعتك! فقال أُبي بن كعب: لا يقوم معه إلا أصغر القوم، قال أبو سعيد: قلت: أنا أصغرهم، قال: فاذهب به، فذهبت إلى عمر، فشهدت.

راجع: صحيح البخاري: ٨/٦٧، وصحيح مسلم: ٦/١٧٧، والموطأ: ص/٥٩٧، والمسند: ٣/٦، ١٩، ٤/٣٩٣، وسنن أبي داود: ٢/٦٣٧، وتحفة الأحوذي: ٧/٤٦٤، وسنن ابن ماجه: ٢/٣٩٨، وفيض القدير: ١/٢٧٣.

(٢) هو الصحابي الجليل سعد بن مالك بن سنان أبو سعيد الخدري الأنصاري الخزرجي، استصغر يوم أحد، فرد، ثم غزا بعد ذلك، مع النبي ﷺ اثنتي عشرة غزوة، وروي عنه الكثير من الأحاديث، وكان من نجباء الأنصار، وعلمائهم، وفضلائهم، وتوفي سنة (٧٤هـ) وقيل: غير ذلك.

راجع: الاستيعاب: ٢/٤٧، والإصابة: ٢/٣٥، وصفة الصفوة: ١/٧١٤.

(٣) راجع: أصول السرخسي: ١/٣٣١، واللمع: ص/٤٠، والمحصول: ٢/ق/١/٦٠٠، وروضة الناظر: ص/٩٤، والعضد على المختصر: ٢/٥٩، ٦٨ وكشف الأسرار: ٣/٢٨، وفواتح الرحموت: ٢/١٣٤، ومختصر الطوفي: ص/٥٥، ٥٦، ومناهج العقول: ٢/٣٠٧، وتدريب الراوي: ١/٧٣، وإرشاد الفحول: ص/٤٩.

وعـــند الجبائـــي: يقوم مقام الراوي الآخر الاعتضاد بعمل بعض الصحابة[١].

وقـــال عـــبد الجبار: الخبر الدالّ على حد الزنى لا بد فيه من أربعة قياساً على الشهادة[٢].

الجـــواب: قياس مع الفارق إذ باب الشهادة أحوط، ولذلك أجمعوا على اشتراط العدد فيه[٣].

وفي المحـــصول للإمـــام: أن عبد الجبار حكى هذا عن الجبائي[٤]، فـــيكون لـــه في المسألة قولان، أو أنه لما أطلق الاثنين قيده في الزنى، فلا يكون له إلا قول واحد[٥].

قوله: «مسألة: المختار - وفاقاً للسمعاني، وخلافاً للمتأخرين - أن تكذيب الأصلِ الفرعَ لا يُسقِط المروي».

أقول: إذا روى عدل عن عدل، ثم كذب الأصل الفرع بأن قال: ما رويته له. هل يصح الاحتجاج بذلك المروي، أم لا؟ فيه خلاف:

---

(١) وكذا إن عضده ظاهر، أو انتشر. راجع: المعتمد: ١٣٨/٢.

(٢) راجع: المستصفى: ١٥٥/١، وتيسير التحرير: ٨٨/٣.

(٣) راجع: المسودة: ص/٢٣٩، وكشف الأسرار: ٢٩/٣، وفواتح الرحموت: ١٣٧/٢-١٤٤، والمحلي على جمع الجوامع: ١٣٣/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٦، وإرشاد الفحول: ص/٥٦.

(٤) راجع: المحصول: ٢/ق/١/٥٩٩.

(٥) ذكر له أبو الحسين البصري قولين في المسألة. راجع: المعتمد: ١٣٨/٢.

مختار المصنف: أنه لا يسقط، ونسب خلافه إلى المتأخرين كابن الحاجب، والآمدي، والإمام[(١)].

ونقل المولى المحقق الاتفاق على السقوط: لأن أحدهما كاذب قطعاً، وإن لم يقدح ذلك في عدالتهما لأن الكاذب غير معين.

والحق: ما ذهب إليه المصنف: لأن الأكثرين على أنه لو قال: لا أدري أرويته له، أم لا؟ يحتج بذلك المروي، وعللوه بجواز النسيان، وكما احتمل النسيان في صورة الشك، فكذلك في صورة الإنكار، فكم من مصر على نفي أمر، ثم يقر به معتذراً بالنسيان، لكن تعليله بقبول شهادتهما إذا اجتمعا في قضية ليس بسديد: لأنا قد ذكرنا أن عدالتهما المتحققة لا تزول بالشك، فقبول قولهما[(٢)] / ق(٩٠/ب من أ) لا يستلزم قبوله في الخبر الذي أحدهما كاذب فيه قطعاً، فالفرق واضح.

وإن لم يكذب الأصل الفرع صريحاً، بل توقف، فعند المصنف قبوله قوله من باب الأولى، وعند القائلين بالسقوط في الأولى - أيضاً - يحتج به لاحتمال النسيان على ما ذكرناه[(٣)].

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/١/٦٠٤-٦٠٥، والإحكام للآمدي: ١/٢٨٥، والمختصر مع شرح العضد: ٢/٧١، مع أن نقله الاتفاق المذكور لا يسلم لنقل الاختلاف.

(٢) آخر الورقة (٩٠/ب من أ).

(٣) راجع: اللمع: ص/٤٥، الكفاية للخطيب: ص/١٣٩، مقدمة ابن الصلاح: ص/٥٥، أصول السرخسي: ٢/٣، وتوضيح الأفكار: ٢/٢٤٣، ٢٤٧، والمسودة: ص/٢٧٩، =

قوله: «وزيادة العدل مقبولة».

أقــول: إذا انفرد عدل بزيادة في الحديث مثل أن يروي أحدهما أنه دخل البيت وصلى، والآخر أنه دخل، ولم يذكر أنه صلى[1].

فــإن لم يعلم اتحاد المجلس بأن علم تعدد المجلس، أو احتمل، فتلك الزيادة مقبولة بلا خلاف[2].

وإن اتحد المجلس، مختار المصنف، وكذا الشيخ ابن الحاجب أن غيره من الرواة إن كان لا يغفل مثلهم عن مثله، وكان الخبر مما يتوفر الدواعي على نقله، لم يقبل، وإلا قبل[3]. وقيل: بالوقف.

= وكشف الأسرار: ٣/٥٩، وتدريب الراوي: ١/٣٣٤، وفواتح الرحموت: ٢/١٧٠، وتيسير التحرير: ٣/١٠٧، وتشنيف المسامع: ق(٨٧/أ)، والغيث الهامع: ق(٨٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٣٨، وهمع الهوامع: ص/٢٦٦.

(١) لما رواه البخاري، ومسلم، والنسائي عن أسامة بن زيد، وابن عباس رضي الله عنهم أن رسول الله ﷺ لما قدم مكة أبى أن يدخل البيت، وفيه الآلهة، فأمر بها، فأخرجت، فأخرجوا صورة إبراهيم وإسماعيل في أيديهما الأزلام، فقال رسول الله ﷺ: «قاتلهم الله، أما والله قد علموا أنهما لم يستقسما بها قط، فدخل البيت فكبر في نواحيه، ولم يصل فيه»، بينما حديث ابن عمر أنه صلى فيه، وقد تقدم تخريجه: ٢/٢٨٤.
راجع: صحيح البخاري: ٢/١٧٦، وصحيح مسلم: ٤/٩٧، وسنن النسائي: ٥/٢١٨.

(٢) راجع: اللمع: ص/٤٦، والإحكام لابن حزم: ١/٢٠٨، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٤٠، والمحصول: ٢/ق/١/٦٧٧، وشرح النووي على مسلم: ١/٣٢، والمسودة: ص/٢٩٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٨١، ومختصر الطوفي: ص/٦٨، وغاية الوصول: ص/٩٨، وتدريب الراوي: ١/٢٤٥، وتوضيح الأفكار: ٢/١٧، وإرشاد الفحول: ص/٥٦.

(٣) واختاره الآمدي. راجع: الإحكام: ١/٢٨٧، والمختصر: ٢/٧١-٧٢.

وقيل: يقبل سواء جاز عليه الغفلة، أو لا، ونسب هذا القول إلى الجمهور[(١)].

لنا - على مختار المصنف -: أنه عدل جازم، والغرض جواز غفلة غيره، فلا مانع من قبول قوله.

قالوا: إذا خالف واحد جماعة نسبة الوهم إليه أولى من نسبته إلى تلك الجماعة.

الجواب: سهو الإنسان، فيما لم يسمعه بأنه سمعه بعيد جداً، بخلاف ذهوله عما سمعه.

وأما إذا لم يجوز غفلة الغير، فذلك مانع قوي لا يترك بظاهر حال العدل، هذا إذا كان الساكت لم يكن أضبط من الراوي، ولا نفى الزيادة على وجه يقبل، وإلا، فيتعارضان[(٢)].

والنفي على الوجه المقبول أن يقول: ما سمعته في ذلك المجلس، فهذا محل التعارض.

وأما إذا قال: لم يقله، فلا اعتبار به؛ لأنه تكذيب مجرد.

---

(١) ونقل هذا عن نص الشافعي، وحكاه الخطيب عن جمهور العلماء، والمحدثين، بل ذكر البعض اتفاق المحدثين عليه، وهناك من قال بعدم القبول مطلقاً.

راجع: الكفاية للخطيب: ص/٤٢٥، والمعتمد: ٢/١٢٨-١٣٢، والمستصفى: ١/١٦٨، وروضة الناظر: ص/١١٠، وفواتح الرحموت: ٢/١٧٢، وتيسير التحرير: ٣/١٠٨.

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/١٤١، وتشنيف المسامع: ق(٨٧/ب)، والغيث الهامع: ق(٨٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٦٧.

وإن رواها الراوي مرة، وترك أخرى، فالحكم على ما سبق تفصيله في الـــروايتين[١]، وما ذكر كله، فيما إذا لم تُغَير الزيادة الإعراب، فأما إذا غيرتـــه تعارضا، كما إذا روى أحدهما: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من بر[٢]، وروى الآخر نصف صاع[٣]، أو روى واحد مرتين بالروايتين[٤] / ق(٩٢/ب من ب) ثبت بينهما التعارض.

---

(١) يعني فإن أسندها إلى مجلس غير مجلس الناقص قبلت، وإن أسندهما إلى مجلس واحد، فيجيء الخلاف السابق.

راجع: مختصر ابن الحاجب: ٧١/٢، وتشنيف المسامع: ق(٨٧/ب)، والمحصول: ٢/ق/١/٦٨٠، ومناهج العقول: ٣٣١/٢، وغاية الوصول: ص/٩٨.

(٢) كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على العبد، والحر والذكر، والأنثى، والصغير، والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة».

راجع: صحيح البخاري: ١٥٣/٢-١٥٥، وصحيح مسلم: ٦٨/٣-٧٠.

(٣) جاء في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله ﷺ زكاة الفطر عن كل صغير، وكبير، حر أو مملوك صاعاً من طعام، أو صاعاً من إقط، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب، فلم نزل نخرجه، حتى قدم علينا معاوية بن أبي سفيان حاجاً، أو معتمراً، فكلم الناس على المنبر، فكان، فيما كلم به الناس أن قال: إني أرى مدين من سمراء الشام يعدل صاعاً من تمر، فأخذ الناس بذلك قال أبو سعيد، فأما أنا، فلا أزال أخرجه، كما كنت أخرجه أبداً ما عشت».

راجع: صحيح مسلم: ٦٩/٣، فقد رأى معاوية أن نصف صاع من سمراء الشام يعدل ويقوم مقام الصاع من غيره اجتهاداً منه لا أنها رواية أخرى.

(٤) آخر الورقة (٩٢/ب من ب).

خلافاً للبصري[١]، فإنه يقبل الزيادة مطلقاً.

ودليله: أن موجب القبول زيادة العلم بذلك الزيادة، وقد وجد، واختلاف الإعراب مانع لذلك، وهذا قوي عندي بحثاً، وأي فرق بين هذا وبين إثبات الصلاة داخل البيت، ونفيها؟

فإذا قيل: إنه ثقة تقبل زيادته، فاختلاف الإعراب لا يصلح مانعاً.

قوله: «ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الأكثر».

أقول: هل يشترط العدد في قبول الأخبار، أم لا؟:

الجمهور: لا يشترط لأنه عدل، والرواية أوسع من الشهادة باباً، فلا حاجة إليه، وكفى في ذلك إجماع الصحابة على ذلك مثل عملهم بقول عائشة في التقاء الختانين، وغير ذلك.

وقياسه على الشهادة باطل بإجماع الصحابة، وبالفرق الذي ذكرنا[٢].

[قوله][٣]: «ولو أسند وأرسلوا، أو وقف ورفعوا».

---

(١) هو أبو عبد الله البصري، ومذهب عبد الجبار: لا تقبل إن أثرت في إعراب اللفظ، وقال أبو الحسين البصري: إن غيرت المعنى قبلت، وإن غيرت الإعراب تعارضتا.
راجع: المعتمد: ٢/١٢٩-١٣٢، والمسودة: ص/٣٠٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٤٢-١٤٣، وهمع الهوامع: ص/٢٦٨، ومناهج العقول: ٢/٣٣١، وغاية الوصول: ص/٩٨.

(٢) المخالف في هذا هو الجبائي حيث اشترط العدد في كل خبر، وقد تقدم ذلك.
راجع: المعتمد: ٢/١٣٨، وتشنيف المسامع: ق(٨٧/ب)، والغيث الهامع: ق(٩٠/ب).

(٣) سقط من (ب).

أقول: تبع ابن الحاجب في أن الرفع، والإسناد زيادتان مقبولتان عند الجمهور إذا تعدد المجلس؛ لجواز أن يُحدَث الشيخ بتلك الزيادة في مجلس، ولم يفعلها في مجلس آخر، وما لم يعلم تعدد المجلس فيه حكمه حكم التعدد لأنه الغالب، وإن اتحد المجلس عادت الأقوال الأربعة في زيادة العدل برمتها من غير فصل.

وهذا على ما / ق(٩١/أ من أ) هو المختار من عدم حجية المرسل منفرداً.

وأما عند الحنفية القائلين بحجيته مقدم على المسند[1]، وإنما لم يذكر المصنف إسناد راو واحد مرة، وإرساله أخرى؛ لأنه يعلم حاله بالمقايسة لأن الفرض أن الراوي عدل، فالعدالة هي علة القبول، وكونه إياه، أو غيره لا دخل له في ذلك.

قوله: «وحذف بعض الخبر جائز عند الأكثر».

أقول: حذف بعض الخبر جائز عند الجمهور إذا لم يختل معنى الباقي بدونه، كما إذا روى قوله ﷺ في البحر: «هو الطهور ماؤه»، واقتصر عليه، وأسقط قوله: «الحل ميتته»[2].

---

(١) الجمهور الراجح هو المسند، وقال آخرون برد الخبر، وتوقف البعض، ومنهم من رجح قول الأحفظ، ومنهم من رجح قول الأكبر.
راجع: المعتمد: ١٣٢/٢، ١٤٠، ١٥١، والكفاية: ص/٤١٧، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٣٤، والإحكام للآمدي: ٢٨٩/١، وكشف الأسرار: ٧/٣-٨، وشرح النووي على مسلم: ٢٣/١، والمسودة: ص/٢٥١، والعضد على ابن الحاجب: ٧٢/٢. وتدريب الراوي: ٢٢١/١، وتوضيح الأفكار: ٣٣٩/١.

(٢) مذهب الجمهور كما ذكر في الشرح، وقيل: لا يجوز مطلقاً، وقيل: إن نقله بتمامه =

وقوله: «أحل لنا ميتتان، ودمان»[(١)] اقتصر على أحد الحكمين.

وأمـــا إذا كان له تعلق كالغاية، والاستثناء مثل قوله ﷺ: «لا تباع الثمرة حتى تزهو»[(٢)].

= مرة جاز، وإلا فلا، وقيل: إن كان الحديث مشهوراً بتمامه جاز، وإلا فلا، وهناك أقوال أخرى في المسألة.

راجع: اللمع: ص/٤٥، والمستصفى: ١٦٨/١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/١٠٦، وشرح النووي على مسلم: ٤٩/١، وتدريب الراوي: ١٠٣/٢، والمسودة: ص/٣٠٤، وتوضيح الأفكار: ٣٩٢/٢، وفواتح الرحموت: ١٧٠/٢، وتيسير التحرير: ٧٥/٣، تشنيف المسامع: ق(٨٨/أ)، والغيث الهامع: ق(٩٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٤٤/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٦٩، وإرشاد الفحول: ص/٥٨.

(١) رواه الشافعي، وأحمد، وابن ماجه، والدارقطني، والبيهقي، والحاكم من رواية عبد الرحمن ابن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال: رسول الله ﷺ: «أحلت لنا ميتتان، ودمان، فأما الميتتان: فالجراد، والحوت، وأما الدمان: فالطحال، والكبد». وعبد الرحمن بن زيد تكلم فيه - جرحاً - أحمد، وابن معين، وغيرهما. وروي موقوفاً على ابنَ عمر، وصحح الوقف الدارقطني، وأبو زرعة، وأبو حاتم على ترجيح الوقف، فإنه يعطى حكم المرفوع إذ لا مجال للرأي فيه.

راجع: المسند: ٩٧/٢، وسنن ابن ماجه: ٢٩٢/٢، وسنن الدارقطني: ٢٧١/٤-٢٧٢، والسنن الكبرى للبيهقي: ٢٥٤/١، ٧/١٠، ميزان الاعتدال: ٥٦٤/٢، وتلخيص الحبير: ٢٥/١-٢٦، وكشف الخفاء: ٦٠/١، وأسنى المطالب: ص/٢٢.

(٢) روي من حديث أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: «نهى أن تباع ثمرة النخل حتى تزهو»، وروي بمعناه من حديث ابن عمر وفي رواية: «حتى يزهي» يقال: زها النخل يزهو إذا ظهرت ثمرته، وأزهى يزهي إذا اصفر واحمرّ، وقيل: هما بمعنى الاحمرار، والاصفرار، ومنهم من أنكر يزهو، ومنهم من أنكر يزهي. =

أو الاستثناء نحو: (لا يباع البر بالبر إلا سواء بسواء) لا يجوز لاختلال المقصود بدونه.

وقيل: لا يجوز مطلقاً إذ ربما يكون هناك فائدة تفوت بالحذف.

والجواب: أن هذا الجواز مخصوص بالعارف بأساليب الكلام[1].

قوله: «وإذا حمل الصحابي، وقيل: أو التابعي».

أقـــول: إذا حمل الصحابي مرويه المجمل على أحد محمليه، فالظاهر حمله عليه لأنه أعرف بحال الخبر لولا قرينة عنده لما حمله عليه، هذا إذا كان مجملاً[2].

= راجع: النهاية لابن الأثير: ٣٢٣/٢، وصحيح البخاري: ٩٥/٣-٩٦، وصحيح مسلم: ١١/٥-١٢، وسنن أبو داود: ٢٢٦/٢، والموطأ: ص/٣٨٢، وتحفة الأحوذي: ٤٢٠/٤، وسنن النسائي: ٢٦٣/٧-٢٦٤، وسنن ابن ماجه: ٢٤/٢، وسنن الدارمي: ٢٥١/٢، ونيل الأوطار: ١٧٢/٥-١٧٣.

(١) راجع: اللمع: ص/٤٥، والكفاية: ص/١٩١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/١٠٦، وتدريب الراوي: ١٠٣/٢، وفواتح الرحموت: ١٦٩/٢، وتيسير التحرير: ٧٥/٣، والمسودة: ص/٣٠٤، وغاية الوصول: ص/٩٨.

(٢) وهو قول الجمهور من فقهاء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، ولهذا قبل الشافعي تفسير ابن عمر التفريق في خيار المجلس بالأبدان، وتفسيره حبل الحبلة ببيعه إلى نتاج النتاج، وغير ذلك. وخالف في ذلك بعض المالكية، وأبو بكر الرازي، والكرخي من الحنفية، وذكر الشيخ الأنصاري أنه قول أكثر المشائخ من الحنفية.
راجع: أصول السرخسي: ٦/٢، والمعتمد: ١٧٥/٢، والإحكام للآمدي: ٢٩٢/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٧١، والعضد على ابن الحاجب: ٧٣/٢، ومناهج العقول: ٣١٠/٢، وغاية الوصول: ص/٩٩، وإرشاد الفحول: ص/٥٩.

أمـــا إذا كـــان ظاهراً في أحدهما، وحمله على غيره، فالحمل على الظاهر، وإليه ذهب الشافعي، وعليه حمل قوله: «كيف أحتج بقول من لو عاصرته لحاججته».

وقيل: يحمل على تأويله، وضعفه واضح[1].

وأما إن كان نصاً في مدلوله، وعمل بخلافه، تعين أنه منسوخ عنده، فالـــواجب اتـــباعه، أو العمل بالخبر لأنه ربما ظن ما ليس بناسخ ناسخاً احـــتمالان، هذا إذا لم يعمل الأكثر بخلافه، فإن عمل، فالخبر متعين، ولا التفات إليه، هذا ما عليه الجمهور[2].

والمـــصنف قـــيد الحمل بالمتنافيين كالقرء للطهر، والحيض، وحمله الصحابي على أحدهما، وإن لم يتنافيا، فحكمه حكم المشترك في حمله على المعنيين على ما سبق من مذهب الشافعي، ثم قياس التابعي على الصحابي غير صحيح لوجود الفارق[3].

قوله: «مسألة: لا يقبل مجنون».

---

(١) راجع هذه المسألة: الإحكام للآمدي: ٢٩٣/١، وفواتح الرحموت: ١٦٢/٢، وتيسير التحرير: ٧١/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ١٤٥/٢، وتشنيف المسامع: ق(٨٨/أ)، والغيث الهامع: ق(٩٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٧٠.

(٢) راجع: المعتمد: ١٧٥/٢، والإحكام للآمدي: ٢٩٣/١، والمسودة: ص/٢٣١، ومختصر ابن الحاجب: ٧٢/٢، وفواتح الرحموت: ١٦٣/٢، وإرشاد الفحول: ص/٥٩.

(٣) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١٤٥/٢، وغاية الوصول: ص/٩٩.

أقول: هذه المسألة موضوعة لبيان شرائط الراوي[١]:

منها: العقل، فلا يقبل قول المجنون إذا أطبق جنونه، وكذا إذا لم يطبق، وأثر جنونه في زمن الإفاقة.

ومنها: البلوغ، فلا يقبل الصبي حال صباه، وإن كان مميزاً؛ لأنه لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف، وأما إذا تحمل في الصبا، وروى بعده، فالإجماع على قبوله لاتفاق الصحابة على قبول خبر ابن عباس، وابن الزبير[٢] وأمثالهما[٣].

---

(١) المراد بالشروط هنا شروط الأداء، وهي تختلف في جملتها عن شروط التحمل.
راجع: الرسالة: ص/٣٧٠، وتوضيح الأفكار: ٢/١١٤،/ وأصول الحديث: ص/٢٢٩، وتيسير التحرير: ٣/٣٩.

(٢) هو الصحابي عبد الله بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي أبو خبيب، أو حبيب، أو أبو عبد الرحمن، وهو أول مولود في الإسلام في السنة الأولى بعد الهجرة، وهو فارس قريش، وأمه أسماء بنت أبي بكر، شهد اليرموك، وصار أمير المؤمنين بويع بالخلافة بعد موت يزيد سنة (٦٤هـ) وغلب على الحجاز، واليمن، والعراق، وخراسان، وكان فصيحاً، لسناً، شريفاً كثير العبادة، ودافع عن عثمان يوم الدار، وقاتله بنو أمية حتى تغلبوا عليه في الكعبة، وقتل، وصلب سنة (٧٣هـ).
راجع: أسد الغابة: ٣/٢٤٢، والإصابة: ٢/٣٠٩، وحلية الأولياء: ١/٣٢٩، والمعارف: ص/٢٥٦، والعقد الثمين: ٥/١٤١، والبداية والنهاية: ٨/٣٣٢، وتأريخ الخلفاء: ص/٢١١.
وقد توفي الرسول ﷺ، وعمر ابن عباس ثلاث عشرة سنة، وقيل أقل من ذلك، وعمر ابن الزبير تسع سنين، راجع: الإصابة: ٢/٣١٠، ٣٣٠.

(٣) راجع: أصول السرخسي: ١/٣٤٥، والكفاية: ص/٧٦، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٥٠، وتدريب الراوي: ١/٣٠٠، وتوضيح الأفكار: ٢/١١٤.

ومـــنها: الإسلام إجماعاً[1]. وأبو حنيفة، وإن قبل / ق(٩٣/أ من ب) شـــهادة الكفار بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم، ولقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ﴾ [الحجرات: ٦]، وأما إذا أسلم، وأدى، فكالصبي إذا بلغ، ولذلك لم يذكره[2].

والمبتدع[3] إن أوجبت بدعته الكفر، فكافر، وإلا قبل مطلقاً لتدينه.

---

(١) راجع: المعتمد: ١٣٥/٢، والإحكام للآمدي: ٢٦٥/١، وشرح النووي على مسلم: ٦١/١، ومعرفة علوم الحديث: ص/٥٣، وتيسير مصطلح الحديث: ص/١٤٦، والمحصول: ٢/ق/٥٦٧/١، ومختصر الطوفي: ص/٥٧، والعضد على المختصر: ٦٢/٢.

(٢) يرى أكثر العلماء جواز تحمل الصبي المميز للرواية على أن يؤديها بعد البلوغ، ويقاس عليه من روى حال كونه بالغاً، مسلماً، عدلاً، وقد تحمل حال كونه كافراً ضابطاً، أو حال كونه فاسقاً ضابطاً، فيقبل منهم لاجتماع الشروط حال روايتهم ولكنهم اختلفوا في تحديد سن الصبي لصحة سماعه، وتحمله.
راجع: الكفاية: ص/٥٤، ٧٦، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٦٠، وتدريب الراوي: ٤/٢، والمستصفى: ١٥٦/١، والمسودة: ص/٢٥٨، ٢٩٠، وكشف الأسرار: ٣٩٥/٢، ومناهج العقول: ٢٩٣/٢، وتيسير التحرير: ٣٩/٣، وغاية الوصول: ص/٩٩، والمحلي على جمع الجوامع: ١٤٧/٢، وإرشاد الفحول: ص/٥٠.

(٣) المبتدع: واحد المبتدعة، وهم أهل الأهواء من الجهمية، والقدرية، والخوارج، والروافض، ومن نحا نحوهم، والبدعة المكفرة كالقول بألوهية عليّ، أو غيره، وغير المكفرة كالقول بتفضيله على سائر الصحابة رضي الله عنهم جميعاً.
وذكر الإمام النووي أن من كفر ببدعته لم يحتج به بالاتفاق، أما في غيره فالخلاف كما ذكر الشارح.
راجع: مقدمة ابن الصلاح: ص/٥٤، والتقريب مع التدريب: ٣٢٤/١، وشرح النووي على مسلم: ٦٠/١، والكفاية: ص/١٩٥، وشرح نخبة الفكر: ص/١٥٦، =

وقيل: مردود مطلقاً لكذبه لأن ابتداعه يوجب فسقه.

وفصل الإمام مالك بين الداعي إلى مذهبه، وغيره؛ لأن الداعي إلى مذهبه ربما وضع الحديث استظهاراً[١]، هذا إذا لم يُجَوِّز الكذب، أما إذا جـــوزه، فلا يقبل، ولذلك رد الشافعي شهادة الخطابية[٢] لتجويزهم[٣] / ق(٩١/ب من أ) الكذب لموافق مذهبهم[٤].

= وتوضيح الأفكار: ١٩٨/٢، وأصول السرخسي: ٣٧٣/١، ومعرفة علوم الحديث: ص/٥٣، واللمع: ص/٤٢، والمعتمد: ١٣٥/٢، والمستصفى: ١٦٠/١، والمحصول: ٢/ق/٥٦٧/١، وكشف الأسرار: ٢٥/٣، والمسودة: ص/٢٦٢-٢٦٤، ومختصر ابن اللحام: ص/٨٥، وتيسير التحرير: ٤٢/٣-٤٣.

(١) وعزاه الخطيب لأحمد، وحكاه ابن الصلاح عن الأكثر، وذكر أنه أعدل المذاهب وأولاها، وهو اختيار النووي.
راجع: الكفاية: ص/١٩٥، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٢٢٨-٢٣٠، والتقريب مع شرحه: ٣٢٥/١، وشرح نخبة الفكر: ص/١٥٦، والإحكام للآمدي: ٢٦٨/١-٢٦٩، ومناهج العقول: ٢٩٥/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٢.

(٢) الخطابية: نسبة إلى أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد، ولا يدرى من هو، وقد عزا نفسه إلى أبي جعفر الصادق، وغلا في حق أبي جعفر، واعتبره إلهاً، فلما وقف الصادق على غلوه الباطل تبرأ منه، ولعنه، وأمر أصحابه بالبراءة منه، ثم ادعى أبو الخطاب الإمامة لنفسه، وزعم أن الأئمة أنبياء ثم آلهة، ولما وقف عيسى بن موسى على خبث دعوته قتله بالكوفة، وافترقت الخطابية بعده فرقاً، وهم يرون جواز الشهادة لأحدهم بمجرد قوله، ويرون الكذب على مخالفيهم.
راجع: مقالات الإسلاميين: ص/١٠، ١٣، والتبصير في الدين: ص/١٢٦، والمعارف: ص/٦٢٣، والملل والنحل: ١٧٩/١-١٨٠، وطبقات السبكي: ١٦/٢.

(٣) آخر الورقة (٩١/ب من أ).

(٤) وذكر ابن اللحام تفصيلاً آخر في قبول رواية المبتدع حيث قال: «وإن كانت بدعة =

وأما فقه الراوي، فليس بشرط خلافاً للحنفية[١] فيما يخالف القياس مثل حديث المصراة الذي يرويه أبو هريرة، محتجين بأن الراوي لما كان غير فقيه - ونقل الحديث بالمعنى جائز - ربما أدخل فيه شيئاً لم يكن منه، وقد تقدم الجواب عنه[٢].

ومن تساهل في غير الحديث يقبل إذ لا يلزم من ذلك تساهله في الحديث.

وقيل: يرد مطلقاً لأنه يجر إلى التساهل في الحديث.

والجواب: المنع للفرق الواضح[٣].

= أحدهم مغلظة كالتجهم ردت روايته مطلقاً، وإن كانت متوسطة كالقدر ردت إن كان داعية، وإن كانت خفيفة كالإرجاء، فهل تقبل معها مطلقاً أو ترد عن الداعية؟ هذا تحقيق مذهبنا» المختصر له: ص٨٥.

(١) وكذلك الإمام مالك اشترطه، ونقل عن أبي حنيفة: إنما تعتبر معرفته إن خالف ما رواه القياس، وهو اختيار عيسى بن أبان، والقاضي أبي زيد الدبوسي، وفخر الإسلام البزدوي، وذهب أبو الحسن الكرخي، وتبعه ابن عبد الشكور إلى قبول روايته، وإن خالف القياس، وحكى القرافي القولين عن مالك.

راجع: أصول السرخسي: ٢/٣٣٨-٣٤٢، والإحكام لابن حزم: ١/١٣٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٦٩، وكشف الأسرار: ٢/٣٨١، وفواتح الرحموت: ٢/١٤٤-١٤٥، وتيسير التحرير: ٣/٥٢-٥٤، ومناهج العقول: ٢/٣٠٨، وغاية الوصول: ص/٩٩.

(٢) راجع: ص/٥٣ من هذا الكتاب.

(٣) مذهب الجمهور القبول لما ذكره الشارح، واختار أبو المحاسن وابن تيمية في المسودة - ونسبه إلى مالك - عدم القبول. =

ويقبل مكثر الرواية، وإن كانت مخالطته لأهل الحديث قليلة إذا أمكن تحصيل ذلك القدر في تلك المدة، فإن لم يمكن يرد قوله مطلقاً لعدم العلم بما يرويه صدقاً بعينه[1].

قوله: «وشرط الراوي العدالة: وهي ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر».

أقول: العدالة: صفة نفسانية راسخة[2] تمنع ارتكاب الكبائر والصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة، وتطفيف حبة، فمرتكب كبيرة، أو صغيرة هذا شأنها يفسق[3]، وغيرها من الصغائر الإصرار عليها الذي هو ملحق بالكبائر[4] قادح، وكذا بعض المباحات كالأكل في السوق لغير أهله، واللعب في الحمام، والحرف الدنية، والاجتماع مع الأراذل.

= راجع: أصول السرخسي: ٣٧٣/١، والكفاية: ص/١٥١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٥٧، وتدريب الراوي: ٣٣٩/١، وتوضيح الأفكار: ٢٣/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٧٠، والمسودة: ص/٢٦٦، ومناهج العقول: ٣٠٦/٢.

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(٨٨/ب - ٨٩/أ)، والغيث الهامع: ق(٩١/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٤٧/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٧١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٢.

(٢) العدالة - لغة -: التوسط في الأمر من غير زيادة، ولا نقصان.
راجع: مختار الصحاح: ص/٤١٧، ٤١٨، والمصباح المنير: ٣٩٦/٢-٣٩٧، والقاموس المحيط: ١٣/٤.

(٣) وراجع تعريفها اصطلاحاً: المعتمد: ١٣٣/٢، والإحكام للآمدي: ٢٦٣/١، وشرح العضد على ابن الحاجب: ٦٣/٢، وإرشاد الفحول: ص/٥١.

(٤) يرى العلامة الشوكاني أن القول: الإصرار على الصغيرة حكمه حكم مرتكب الكبيرة ليس عليه دليل يصلح للتمسك به، وإنما هي مقالة لبعض الصوفية حيث قال: لا صغيرة مع الإصرار، وقد روى بعض من لا يعرف علم الرواية هذا اللفظ، وجعله =

وقوله: «وهوى النفس» لا حاجة إليه لأن ذلك عبارة عن ميله إلى الباطل، وبذلك لا يخرج عن العدالة، وإن كان ذلك الأمر الذي مال إليه كبيرة، فلا يقبل مجهول الحال باطناً، وهو المستور تفريعاً على اشتراط العدالة؛ لأن الإسلام لا يستلزم العدالة[1]، خلافاً لأبي حنيفة، وابن فورك،

= حديثاً، ولا يصح ذلك، بل الحق: أن الإصرار حكمه حكم ما أصر عليه فالإصرار على الصغيرة صغيرة، والإصرار على الكبيرة كبيرة.
راجع: إرشاد الفحول: ص/٥٣.

(١) العدالة قام الإجماع على اشتراطها ظاهراً، وأما باطناً، فمذهب الجمهور اشتراطها وهو المنقول عن الشافعي، وأحمد، وحكاه الآمدي عن الأكثر، وعلى هذا فمجهول الحال غير مقبول الرواية عندهم، بل لا بد من خبرة باطنة بحاله، ومعرفة سيرته، وكشف سريرته، أو تزكية من عرفت عدالته، وتعديله له، أما الأحناف والمحب الطبري، وابن فورك، وسليم الرازي، وهي رواية عن الإمام أحمد، فلا يشترطون العدالة باطناً، وعلى هذا فتقبل رواية مجهول الحال.
ويرى السرخسي اختصاص العدالة الظاهرة بالقرون الثلاثة حيث قال: «المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل صاحب الشرع إياه ما لم يتبين منه ما يزيل عدالته، فيكون خبره حجة على الوجه الذي قررناه» أصول السرخسي: ١/٣٥٢.
أما الكمال ابن الهمام، فهو مع الجمهور في عدم قبول رواية مجهول الحال.
راجع: معرفة علوم الحديث: ص/٥٣، والكفاية: ص/٣٤، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٥٠، واللمع: ص/٤٢، وأصول السرخسي: ١/٣٤٥، ٣٧٠، وتدريب الراوي: ١/٣٠٠، وتوضيح الأفكار: ٢/١١٦، وشرح النووي على مسلم: ١/٦١، والمحصول: ٢/ق/١/٥٧١، والمستصفى: ١/١٥٧، والمسودة: ص/٢٥٧، ومختصر الطوفي: ص/٥٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٢، وكشف الأسرار: ٢/٣٨٦، ٣٨٨، ٤٠٠، ٣/٢٠، وفواتح الرحموت: ٢/١٤٦، وتيسير التحرير: ٣/٤٨-٤٩، وروضة الناظر: ص/١٠١.

وسليم الرازي[١] اكتفاء بالظن بعد اشتراط الضبط التام، وقد تقدم الجواب، وهو كون الإسلام غير مستلزم للعدالة، وأيضاً الفسق مانع لا بد من العلم بانتفائه[٢].

قالوا: قال: «نحن نحكم بالظاهر»[٣].

---

(١) هو سليم بن أيوب، أبو الفتح الرازي الفقيه الأصولي، الأديب اللغوي، المفسر كان إماماً، جامعاً لأنواع من العلوم من مؤلفاته: ضياء القلوب في التفسير، والتقريب، والإرشاد، والمجرد، والكافي في الفقه، وتوفي سنة (٤٤٧هـ).

راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/١١١، وتبيين كذب المفتري: ص/٢٦٢، ووفيات الأعيان: ١٣٣/٢، والعبر: ٢١٣/٣، وطبقات السبكي: ٣٨٨/٤، وإنباه الرواة: ٦٩/٢، وطبقات المفسرين للداودي: ١٩٦/١، وطبقات ابن هداية الله: ص/٥٠، وشذرات الذهب: ٢٧٥/٣.

(٢) أما إمام الحرمين فقد توقف في المسألة.

راجع: البرهان: ٦١٥/١، وهمع الهوامع: ص/٢٧٣.

(٣) اشتهر هذا الحديث في كتب الأصول بهذا اللفظ، وعند الفقهاء: «أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»، لكن المزي، وابن كثير، والعراقي، والحافظ، والسخاوي، والسيوطي، ذكروا أنه لا أصل له بهذا اللفظ.

غير أنه قد ورد في السنة ما يؤيد معناه، ففي الصحيحين من حديث أم سلمة: «إنكم تختصمون إليّ، فلعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع»، ورواه النسائي، وترجم له في باب الحكم بالظاهر، وعند مسلم من حديث أبي سعيد: «إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أشق بطونهم» وكذا من حديث ابن عباس في قصة الملاعنة: «لو كنت راجماً أحداً من غير بينة رجمتها».

راجع: صحيح البخاري: ٣٢/٩، وصحيح مسلم: ٢١٠/٤، ١٢٧/٥-١٢٩. =

قلنا: الظاهر بعد الخبرة الباطنة لا قبله، والمعارضة بقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

قالوا: إذا أخبر بطهارة، ونجاسة قبل اتفاقاً.

الجواب: أمر الرواية أعلا شأناً، فلا قياس[1]. هذا إذا كان مجهولاً باطناً، أما مجهول الحال مطلقاً[2]، فلا يقبل اتفاقاً لانتفاء تحقق الإسلام الذي هو مظنة العدالة عند الخصم.

= وسنن النسائي: ٨/٢٣٣، وتلخيص الحبير: ٤/١٩٢، والمقاصد الحسنة: ص/١٠٩، والابتهاج: ص/٢٤٥.

(١) وقد نقل عن صاحب البديع من الحنفية: أن أبا حنيفة إنما قبل رواية مجهول الحال في صدر الإسلام حيث الغالب على الناس العدالة، فأما اليوم فلا بد من التزكية لغلبة الفسق، وخبر الفاسق يرد بالاتفاق، وهذا ما نقله السرخسي عن محمد بن الحسن، كما أنه أي السرخسي قد قال بنحو ذلك كما سبق. وقد ذكر العضد منشأ الخلاف في المسألة هذه بين الجمهور، والأحناف بقوله: «واعلم أن هذا مبني على أن الأصل الفسق، أو العدالة، والظاهر أنه الفسق لأن العدالة طارئة، ولأنه الأكثر» شرح العضد على المختصر: ٢/٦٤.

وراجع: أصول السرخسي: ١/٣٧١، وفواتح الرحموت: ٢/١٤٧، وإرشاد الفحول: ص/٥٣.

(٢) يعني باطناً، وظاهراً، وهو محل إجماع، لكن ابن الصلاح حكى الخلاف فيه.

راجع: مقدمة ابن الصلاح: ص/٢٢٤، وتشنيف المسامع: ق(٨٩/ب)، والغيث الهامع: ق(٩٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٥٠، وهمع الهوامع: ص/١٧٣.

وكــذا مجهول العين مثل أن يسمي اسماً لا يعرفه أهل الحديث[١]، ومثل ما يقول الشافعي: أخبرني ثقة أنه كذا، أو من لا أتهمه.

والحــق - في هذا القسم - أنه بعد التوثيق[٢] مقبول، وخالف في ذلك الصيرفي، والخطيب[٣] لاحتمال أن يكون فيه ما يوجب جرحه، ولم يطلع عليه الموثق.

---

(١) مثل عمرو بن ذي مر، وجبار الطائي، وسعيد بن ذي حُدّان لا يعرف من هؤلاء، قال الخطيب - بعد ذكرهم، ومن كان مثلهم -: «كلهم لم يرو عنهم غير أبي إسحاق السبيعي».
وروايتهم ترد بلا خلاف، غير أنه قد قيل: بقبولها، ولعله أشبه بمذهب من لم يشترط في الراوي الزيادة على الإسلام. وقيل: إن كان الراوي عنه لا يروي إلا عن عدل كيحيى بن سعيد قبل، وإلا فلا يقبل، وهناك أقوال أخرى.
راجع: الكفاية: ص/١٤٩، ومقدمة ابن الصلاح: ص/١٤٩، وتوضيح الأفكار: ٢/١٨٥، والمسودة: ص/٢٥٥، وغاية الوصول: ص/١٠٠، وهمع الهوامع: ص/٢٧٤، والمستصفى: ١/١٦٢.

(٢) يعني أن مجهول العين إذا وصف بما يفيد توثيقه، فالوجه قبوله، وعليه إمام الحرمين، والأكثر، وخالف في هذا فريق منهم من ذكرهم الشارح.
راجع: الكفاية: ص/١٥٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٥٠، وتشنيف المسامع: ق(٨٩/ب).

(٣) هو أحمد علي بن ثابت بن أحمد أبو بكر الخطيب البغدادي الحافظ الكبير أحد الأئمة الأعلام وله مؤلفات كثيرة قيمة، منها: تأريخ بغداد، والكفاية في علم الرواية، وموضع أوهام الجمع والتفريق، وتقييد العلم، وتوفي سنة (٤٦٣هـ).
راجع: تبيين كذب المفتري: ص/٦٨، وطبقات الأسنوي: ١/٢٠١، وطبقات السبكي: ٤/٢٩، والفكر السامي: ٢/٣٢٩، والنجوم الزاهرة: ٥/٨٧، وشذرات =

الجـــواب: أن الموثق إذا كان مثل الشافعي، فيبعد ذلك كل البعد، وخالف الذهبي[1] في قوله: لا أتهم[2]. والجواب: الجواب، إذ نفيه يستلزم التوثيق، والقائل إمام مقدم في هذا الفن.

= الذهب: ٣/٣١١، وسير أعلام النبلاء: ١٨/٢٧٠، ومعجم الأدباء: ٤/١٣، وتذكرة الحفاظ: ٣/١١٣٥.

(١) هو الإمام الحافظ المحقق محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي أبو عبد الله، ولد في غوطة دمشق، ودرس فيها، وفي القاهرة، والإسكندرية، ومكة، وغيرها، كان متقناً لعلم الحديث، ورجاله، كما أن له خبرة في تراجم الناس، ومعرفة التأريخ، ولذا لقب «بمؤرخ الإسلام»، وله مؤلفات كثيرة مفيدة منها: تأريخ الإسلام، وسير أعلام النبلاء، وميزان الاعتدال، والعبر، وتذكرة الحفاظ، ومختصر سنن البيهقي، وطبقات مشاهير كبار القراء، والتجريد في أخبار الصحابة، وغيرها كثير وتوفي سنة (٧٤٨هـ) بدمشق.

راجع: نكت الهيمان: ص/٢٤١، وطبقات القراء: ٢/٧١، وطبقات السبكي: ٩/١٠٠، والدرر الكامنة: ٣/٤٢٦، وطبقات الحفاظ: ص/٥٢١، والذيل لابن فهد المكي على التذكرة: ص/٣٤، وكذا للسيوطي: ص/٣٤٧، وشذرات الذهب: ٦/١٥٣، والبدر الطالع: ٢/١١٠.

(٢) قال الزركشي: «والعجب اقتصاره على نقله عن الذهبي، مع أن ذلك قاله طوائف من فحول أصحابنا...» تشنيف المسامع: ق(٨٩/ب).

ولأن هذا القول من الشافعي يعتبر عند الذهبي، ومن معه نفياً للتهمة، وليس توثيقاً حيث لم يتعرض لإتقانه، ولا لكونه حجة.

راجع: الغيث الهامع: ق(٩٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٥١، وهمع الهوامع: ص/٢٧٤.

وكـــذا يقبل من أقدم على الفسق جاهلاً[1] بأنه فسق، كمن شرب النبـــيذ، أو الخمـــر في الأصح، إذ لا يدل ذلك على عدم اكتراثه بالدين لجهله بالحال.

وقيل: في المقطوع بحرمته لا يقبل. والصواب: خلافه لاشتراك علة القبول، وهو الجهل.

---

(١) يرى الزركشي أن قول المصنف جاهلاً، غير مطابق لوضع المسألة لأن الافتراض فيها، فيمن يقدم عليه معتقداً جوازه تأويلاً، وأما الجاهل بكونه فسقاً لم يتكلم فيه الأصوليون، بل هو من وظيفة الفقهاء، وأن الذي أوقع المصنف في هذا عبارة المنهاج: «ولا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالماً، وإن جهل قُبل». وعلى فرض المسألة، فيمن أقدم عليه معتقداً جوازه بتأويل اختلف فيه:
فذهب الأحناف: إلى أنه لا يفسق بشرب النبيذ، ولعب الشطرنج، وكل متروك التسمية عمداً من مجتهد، ومقلد، واختاره ابن الحاجب من المالكية.
وذهب الإمام مالك: إلى أنه يفسق مطلقاً، ويحد، وهي رواية عن الإمام أحمد، وبعض أصحابه لأنه مقطوع بفسقه في ذلك.
وذهب الشافعي إلى أنه يحد، وتقبل شهادته بناء على أن فسقه مظنون.
وذهب البعض إلى أنه يفسق، ويحد إذا شرب النبيذ، لكن غير مجتهد أداه اجتهاده إلى إباحته، أو مقلد لذلك المجتهد.
وقيل: لا حد، ولا فسق مطلقاً، وهي رواية للإمام أحمد اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية في المسودة. مع العلم أن من أقدم على المفسق، وهو عالم بحرمته، فلا يقبل بالإجماع.
راجع: المستصفى: ١٦٠/١، والمحصول: ٢/ق٥٧٢/١، والإحكام للآمدي: ٢٦٨/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٦٢، وشرح النووي على مسلم: ١١٠/١، والمختصر مع شرح العضد: ٦٢/٢، ٦٣، والمسودة: ص/٢٦٥، والإبهاج: ٣١٨/٢، وتيسير التحرير: ٤٣/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ١٥١/٢-١٥٢، وتشنيف المسامع: ق(٩٠/أ)، والغيث الهامع: ق(٩٣/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٧٤.

قوله: «وقد اضطرب في الكبيرة».

أقول: الذنب يختلف صغراً، وكبراً لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].

وفي الحديث - أيضاً - روى ابن عمر[١] - رضي الله عنهما -: «السبع الموبقات / ق(٩٢/أ من أ): الشرك، وقتل النفس، وقذف المحصنة، والزنى، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين»[٢]، وزاد أبو هريرة: أكل الربا[٣]، وزاد عليٌّ: الشرب، والسرقة[٤].

---

(١) هو الصحابي عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، القرشي، العدوي، المديني، الزاهد، أبو عبد الرحمن، أسلم، مع أبيه، قبل بلوغه، وهاجر قبل أبيه، ولم يشهد بدراً الصغرى، واختلف في أحد، هل شهدها، أو لا؟ وشهد الخندق، وما بعدها من المشاهد، مع رسول الله ﷺ، وشهد غزوة مؤتة، واليرموك، وفتح مصر، وإفريقيا، عرف عنه شدة متابعته لرسول الله ﷺ في آثاره، ويعتبر أحد الستة المكثرين من الرواية، ومناقبه كثيرة، وتوفي بمكة سنة (٧٣هـ) وقيل غير ذلك.

راجع: الاستيعاب: ٢/٣٤١، والإصابة: ٢/٣٤٧، وحلية الأولياء: ١/٢٩٢، ٢/٧، وطبقات القراء: ١/٤٣٧، ونكت الهميان: ص/١٨٣، وتذكرة الحفاظ: ١/٣٧، وطبقات الحفاظ: ص/١٨، وأسد الغابة: ٣/٣٤٠.

(٢) حديث ابن عمر رواه ابن مردويه، والطبري.

راجع: جامع البيان: ٥/٢٦، وتفسير ابن كثير: ١/٤٨٢.

(٣) راجع حديث أبي هريرة في صحيح البخاري: ٨/٢١٨، وصحيح مسلم: ١/٦٤.

(٤) حديث علي رواه ابن جرير، وغيره، بزيادة: (والتعرب بعد الهجرة)، ولم يذكر فيه الشرب، والسرقة، ولعله ذكر ذلك في رواية أخرى عنه. =

ولَمَّا قيل لابن عباس: هي سبع؟ فقال: إلى السبعين أقرب.

وقيل: ما توعد عليه الشارع بخصوصه. وقيل: ما فيه حد[1]، وقيل: ما ورد في تحريمه الكتاب، أو وجب في[2] / ق(٩٣/ب من ب) جنسه حد.

= راجع: جامع البيان: ٢٥/٥، وتفسير ابن كثير: ٤٨٥/١، والكشاف: ٥٢٢/١، كما أنه قد وردت أحاديث أخرى في هذا الصدد عند البخاري، ومسلم، وأحمد، والترمذي، وأبي داود، وابن ماجه، والبيهقي، والنسائي عن أبي بكرة وأنس بن مالك وغيرهم.
راجع: صحيح البخاري: ٤/٨-٥، وصحيح مسلم: ٦٤/١، وسنن أبي داود: ٢٧٤/٢، ومسند أحمد: ١٣١/٣، ١٧٨/٤، ٣٦/٥-٣٧، وتحفة الأحوذي: ٥٨٤/٦-٥٨٥، ٣٧٢/٨، وسنن النسائي: ٨٨/٧-٨٩، وسنن ابن ماجه: ٦٧/٢، والسنن الكبرى: ١٢١/١٠.

(١) وهذه كلها رويت عن ابن عباس، والجمهور الذين قسموا الذنوب إلى صغائر، وكبائر اتفقوا على أنها تحد، ولكنهم اختلفوا في حدها إلى سبعة أقوال، وقد ذكر غالبها في الشرح، وذهب البعض إلى أن الكبيرة ليس لها حد يعرفها العباد به، بل استأثر الله بذلك، كما في إخفاء الصلاة الوسطى، وليلة القدر، وساعة الإجابة من يوم الجمعة، ونحو ذلك، ونسب هذا القول إلى الواحدي.
راجع: جامع البيان: ٢٧/٥-٣٠، والكشاف: ٥٢٢/١، والتفسير الكبير للرازي: ٧٦/٥، وقواعد الأحكام: ٢٦/١، وتفسير مجاهد: ص/١٥٣، وشرح النووي: ٨٤/٢-٨٧، والكبائر للذهبي: ص/٧-٨، والزواجر للهيثمي: ٥/١-٧، والفروق للقرافي: ١٢١/١، وكشف الأسرار: ٣٩٩/٢، والتعريفات: ص/١٨٣، وفواتح الرحموت: ١٤٤/٢، وتيسير التحرير: ٤٥/٣، ومناهج العقول: ٢٩٧/٣، وتفسير ابن كثير: ٤٨٧/١، وفتح القدير للشوكاني: ٤٥٨/١.

(٢) آخر الورقة (٩٣/ب من ب).

وقـــال الأستاذ، ووالد المصنف، لا صغيرة في الذنوب[1]. فإن أرادا قبح المعصية نظراً إلى كبريائه تعالى، وأن مخالفته لا تعد أمراً صغيراً، فنعم القول[2]، وإن أرادا في إسقاط العدالة، فقد خالفا الإجماع.

والمختـــار - عـــند إمام الحرمين، وتبعه المصنف -: هي كل ذنب يؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين، ورقة الديانة[3].

---

(١) وهذا هو الذي نص على اختياره إمام الحرمين في الإرشاد، ونقل عن القاضي أبي بكر، وابن القشيري، وابن فورك، وحكي عن الأشاعرة وهي رواية عن ابن عباس رضي الله عنهم جميعاً.
راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٢٨، والزواجر عن اقتراف الكبائر: ١/٥، وتشنيف المسامع: ق(٩٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٥٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٧٥، وإرشاد الفحول: ص/٥٢.

(٢) وبهذا جمع القرافي حيث قال: «وكأنهم كرهوا تسمية معصية الله تعالى صغيرة إجلالاً له، مع موافقتهم في الجرح أنه ليس بمطلق المعصية، بل منه ما يقدح ومنه ما لا يقدح، وإنما الخلاف في التسمية» مع تصرف في قوله.
راجع: الفروق: ١٢١/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٦١.

(٣) قال إمام الحرمين - في بداية المسألة -: «فإن قيل قد رددتم ذكر الصغائر، والكبائر، فميزوا أحد القبيلين عن الثاني. قلنا: المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصي بها» ثم قال - في آخرها -: «ثم نوجز قولاً، فنقول: كل جريرة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين، ورقة الديانة فهي التي تحط العدالة، وكل جريرة لا تؤذن بذلك بل تُبقي حسن الظن ظاهراً لصاحبه، فهي التي لا تحط العدالة» الإرشاد: ص/٣٢٨-٣٢٩، وهذا يؤكد صحة الجمع الذي سبق ذكره، وحققه القرافي في الخلاف في المسألة، لكن الشارح جعل قول الإمام في آخر =

قال الغزالي - بعد ما ذكر الكبيرة -: «والصغائر الخسيسة، وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينية إلى حد يستجرئ على الكذب»[(١)]، فعلى هذا ما قاله إمام الحرمين ليس تفسيراً للكبيرة، بل لما تسقط به العدالة.

والأحسن في ضبطها ما ذكره النووي - قدس الله روحه - بأن ننظر في قبح المعصية إن ساوى شيئاً مما ذكره الشارع من الكبائر، فهي كبيرة مثل تلطيخ الكعبة بالنجاسة، فإنه كبيرة، بلا ريب، وإن لم يذكرها أحد من جملة الكبائر[(٢)].

ومثل المصنف لما اختاره بأمثلة[(٣)]:

= المسألة تعريفاً للكبيرة، وليس كذلك، لذا ذكر الهيتمي أن من فهم من كلام الإمام المذكور سابقاً أنه حد للكبيرة لا يسلم، لأنه يشمل صغائر الخسة، وليست بكبائر، وإنما ضبطه به، ما يبطل العدالة من المعاصي الشاملة لصغائر الخسة.

(١) راجع: الزواجر: ٦/١، والمحلي على جمع الجوامع: ١٥٢/٢، والغيث الهامع: ق(٩٣/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٧٥.

(٢) وهذا ما اختاره سلطان العلماء العز بن عبد السلام رحمه الله.

راجع: قواعد الأحكام: ٢٣/١، وشرح مسلم للنووي: ٨٦/٢.

(٣) اختلف العلماء في عدد الكبائر، فقيل: ثلاث، وقيل: سبع، وقيل: تسع، وقيل: عشر، وقيل: اثنا عشرة، وقيل: أربع عشرة، وقيل: ست وثلاثون، وقيل: سبعون، وهو قول ابن عباس كما سبق، واختاره الذهبي وألف فيه كتابه: الكبائر، أما الحافظ الهيتمي، فقد أوصلها إلى سبعمائة، وألف فيها كتابه: الزواجر عن اقتراف الكبائر، أما الإمام الطبري، فقد ذكر الخلاف، واختار أنها هي التي وردت فيها الأخبار، والأحاديث عن رسول الله ﷺ، والذي يظهر أنه ليس هناك دليل على حصرها في عدد معين. =

مـــنها: القتل عمداً[١]، والزنى[٢]، وشرب الخمر[٣]، وإن لم يسكر، ومن غير الخمر ما لم يسكر صغيرة، والسرقة[٤]، إذا بلغت ربع دينار.

راجع: جامع البيان: ٥/٢٧-٣٠، والمستدرك: ٥٩/١، وقواعد الأحكام: ٢٤/١، وشرح العضد: ٦٣/٢، وتشنيف المسامع: ق(٩٠/ب)، وكشف الأسرار: ٣٩٩/٢، وفواتح الرحموت: ١٤٣/٢، والغيث الهامع: ق(٩٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٥٣/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٧٦.

(١) جاء في هامش (أ): «أو شبه عمد، كما صرح به شريح الروياني».
ولم يبدأ المصنف بالكفر هنا - مع أنه أكبر الكبائر - لأن الكلام هنا في قادح العدالة، بعد ثبوت وصف الإسلام، وقد نقل عن الحليمي أنه إن قتل أباً، أو ذا محرم في الجملة، أو أجنبياً مُحرماً بالحرم، أو في الأشهر الحرم، فهذا فاحشة، فوق الكبيرة.
راجع: تشنيف المسامع: ق(٩٠/ب)، والغيث الهامع: ق(٩٤/أ).

(٢) لحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ أي الذنب عند الله أكبر؟ قال: «أن تجعل لله نداً، وهو خلقك. قلت: ثم أيّ؟ قال: أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك، قلت: ثم أي؟ قال: أن تزني بحليلة جارك» قال عبد الله: ونزلت هذه الآية تصديقاً لقول رسول الله ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الفرقان: ٦٨]. ومثل الزنى اللواط لأنه مضيع لماء النسل، وقد أهلك الله تعالى قوم لوط بسببه وهم أول من ارتكبه، كما أخبر بذلك في كتابه العزيز بقوله: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٠].
راجع: صحيح البخاري: ١٣٧/٦-١٣٨، وصحيح مسلم: ٦٣/١.

(٣) لحديث جابر، وفيه قوله ﷺ: «إن على الله عز وجل عهداً لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال، قالوا: يا رسول الله وما طينة الخبال؟ قال: عرق أهل النار، أو عصارة أهل النار». رواه مسلم في صحيحه: ١٠٠/٦.

(٤) لقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وقد تقدم ذكر أحاديث القطع، وكذا لعن رسول الله ﷺ للسارق.

والغصب[١]: وهو - أيضاً -: مقيد بما له قدر، قيل: ربع دينار كالسرقة.

وقذف المحصنة إذا لم تكن مملوكة، ولا صغيرة، ولا حرة مُتَهَتِّكَة[٢].

قيل[٣]: وشرطه - أيضاً - السماع، فلو قذف في خلوة لا يسمعه إلا الله، فلا تعد كبيرة.

والنميمة[٤]: نقل كلام بعض الناس إلى بعض على وجه الإفساد، ولم يذكر الغيبة بناء على المختار في الفروع أنها صغيرة، وإن كان ذلك مشكلاً دليلاً[٥].

---

(١) لحديث سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أن رسول الله ﷺ قال: «من اقتطع شبراً من الأرض ظلماً طوقه الله إياه يوم القيامة من سبع أرضين».
راجع: صحيح مسلم: ٥/٥٨.

(٢) لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ٢٣]، ولحديث السبع الموبقات، وقد تقدم: ص/٧٨.

(٣) جاء في هامش (أ): «قائله ابن عبد السلام، ونازع فيه البلقيني».

(٤) لقوله تعالى: ﴿هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ﴾ [القلم: ١١] ، وقوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة: ١]، ولحديث حذيفة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يدخل الجنة نمام»، وفي رواية: «قتات»، ولحديث القبرين اللذين مر بهما الرسول ﷺ فقال: «إنهما ليعذبان... أما أحدهما فكان لا يستتر من بوله، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة».
راجع: صحيح البخاري: ١/٦٢، وصحيح مسلم: ١/٧١.

(٥) لأن الله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا۟ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، ولما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن =

وشهادة الزور[1]: صرح به في الحديث، والأولى أن لا يقيد بمقدار النصاب.

= رسول الله ﷺ قال: «أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول، فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه، فقد بهته»، وأما الخلاف في كونها صغيرة، أو كبيرة فالأدلة دلت على أنها من الكبائر لما ورد من الوعيد على مرتكبيها، ومن خالف محجوج بالأدلة، وقد نقل الإجماع القرطبي على أنها كبيرة، وذكر الزركشي أن الرافعي نقل عن صاحب العدة أنها ليست بكبيرة، قال: وهو ضعيف أو باطل، ثم ذكر أنه ظفر بنص للشافعي على أنها من الكبائر.

راجع: صحيح مسلم: ٢١/٨، والجامع لأحكام القرآن: ٣٣٧/١٦، وتشنيف المسامع: ق(٩٠/ب)، والغيث الهامع: ق(٩٤/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٥٥/٢.

(١) عن أبي بكرة نفيع بن الحارث رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ثلاثاً؟ قلنا: نعم يا رسول الله قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئاً، فجلس، فقال: ألا وقول الزور، ألا وشهادة الزور، فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت»، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ سئل عن الكبائر، فقال: «الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، وشهادة الزور»، وقال ﷺ: «عدلت شهادة الزور بالإشراك بالله ثلاث مرات، ثم قرأ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴿٣٠﴾ حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ [الحج: ٣٠ - ٣١].

راجع: صحيح البخاري: ٤/٨-٥، وصحيح مسلم: ٦٤/١، وسنن أبي داود: ٢٧٤/٢، ومسند أحمد: ١٣١/٣، ١٧٨/٤، ٣٦/٥-٣٧، وتحفة الأحوذي: ٥٨٤/٦-٥٨٥، ٣٧٢/٨، وسنن النسائي: ٨٨/٧-٨٩، وسنن ابن ماجه: ٦٧/٢، والسنن الكبرى: ١٢١/١٠.

واليمين الفاجرة[١]: هي الذي يتعمد بها كذباً، لا ساهياً، ولا ناسياً.

وقطع الرحم[٢]: صرح به في الحديث الذي رواه الشيخان[٣].

---

(١) قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَـٰٓئِكَ لَا خَلَـٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٧٧]، وعن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ قال: «من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه، فقد أوجب الله له النار، وحرم عليه الجنة، فقال له رجل: وإن كان شيئاً يسيراً يا رسول الله؟ قال: وإن قضيباً من أراك»، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله، ولا ينظر إليهم ولهم عذاب أليم: رجل حلف على يمين بعد صلاة العصر على مال مسلم، فاقتطعه...» الحديث.
راجع: صحيح البخاري: ٤/٨، وصحيح مسلم: ٧٢/١، ٨٥.

(٢) قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَـٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۙ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٥]، وقوله: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَـٰرَهُمْ﴾ [محمد: ٢٢-٢٣]، وقد ورد في ذلك عدة أحاديث منها حديث جبير بن مطعم أنه سمع النبي ﷺ يقول: «لا يدخل الجنة قاطع» قال سفيان: يعني قاطع رحم.
راجع: صحيح البخاري: ٦/٨، وصحيح مسلم: ٨/٨.

(٣) المراد بهما البخاري، ومسلم، والبخاري هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي، أبو عبد الله الإمام الحافظ المشهور صاحب الجامع الصحيح، والتأريخ الكبير، والصغير، والضعفاء، والأدب المفرد، وخلق أفعال العباد، وغيرها من المصنفات النافعة، وتوفي سنة (٢٥٦هـ).
راجع: وفيات الأعيان: ٣٢٩/٣، وطبقات السبكي: ٢١٢/٢، والمنهج الأحمد: ١٣٣/١، وطبقات الحنابلة: ٢٧١/١، وشذرات الذهب: ١٣٤/٢.

وعقوق الوالدين لما ورد به الكتاب، والسنة من الوصية بهما[١]، والفرار من الزحف لأنه من الموبقات، المعدودة من أكبر الكبائر[٢] وأكل مال اليتيم، ولا وجه لذكره بعد ذكر الغصب إلا أن يراد به النص عليه بخصوصه[٣].

---

(١) لقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [النساء: ٣٦]، ولقوله: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[الإسراء: ٢٣]، وقوله: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: ٨]، وقوله: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾ [لقمان: ١٤]، وقوله: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥].

وأما من السنة فحديث شعبة: «الكبائر: الإشراك بالله، واليمين الغموس، وعقوق الوالدين» وحديث أبي هريرة قال: قال رجل: يا رسول الله من أحق الناس بحسن الصحبة؟ قال: «أمك، ثم أمك، ثم أمك، ثم أبوك، ثم أدناك أدناك».

راجع: صحيح البخاري: ٨/٤، وصحيح مسلم: ٨/٢-٤، كما أنه تقدم ذكر أحاديث كثيرة في برهما، والتحذير من عقوقهما غير المذكور هنا.

(٢) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ (١٥) وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٥-١٦]. وقد تقدم حديث السبع الموبقات، ومنها الفرار من الزحف: ص/٧٨.

(٣) قال تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢]، وقوله: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ -

وخيانة الكيل، والوزن[1] في غير التافه الذي يتسامح به، إن لم يفعله قصداً، وإن فعله قصداً، فصغيرة.

وتقديم الصلاة على وقتها[2]، وتأخيرها[3].

- ﴿فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٦]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الأنعام: ١٥٢، الإسراء: ٣٤] وقد تقدم الدليل من السنة أنه إحدى السبع الموبقات.

واعتراض الشارح بأنه لا وجه لذكره بعد الغصب فيه نظر، لأنه قد يؤخذ على وجه الخيانة، والحيلة، فلا يشمله تعريف الغصب اصطلاحاً: إذ هو أخذ مال متقوم، محترم بلا إذن مالكه، بلا خفية، لكن يشمله لغة: لأنه أخذ الشيء ظلماً، فالمصنف دقيق في ذكره له على انفراد. راجع: التعريفات: ص/١٦٢.

(١) لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ [يوسف: ٥٢]، وقوله: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ ﴿١٨١﴾ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [الشعراء: ١٨١-١٨٢]، وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٩]، وقوله: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: ١-٣].

(٢) لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] أي وقته عليهم وحدده لهم، وفي حديث أبي مسعود الأنصاري: «أن جبريل نزل، فصلى، فصلى رسول الله ﷺ، وتبعه في جميع الأوقات التي حددها، ثم قال: بهذا أمرت»، وعن عبد الله بن مسعود قال: سألت النبي ﷺ: أي العمل أحب إلى الله؟ قال: «الصلاة على وقتها» راجع: صحيح البخاري: ١/١٣١، ١٣٣.

(٣) قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٤-٥]، ولحديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «من جمع بين الصلاتين من غير عذر، فقد أتى باباً من أبواب الكبائر». راجع: تحفة الأحوذي: ١/٥٦٠.

والكذب عليه صلى الله عليه [وسلم][١] للحديث المتواتر: «من تعمد عليّ كذباً فليتبوأ مقعده من النار»، أما الكذبة الواحدة على غيره، فصغيرة.

وضرب المسلم[٢] من غير موجب.

وسب الصحابة لقوله: «لا تسبوا أصحابي»[٣]، ولأحاديث أخر، ولجلالة قدرهم بشرف الصحبة. وسب غيرهم، إذا لم يتخذ عادة صغيرة.

وكتمان الشهادة: ﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

---

(١) المثبت من (ب) وسقط من (أ).

(٢) وخص المسلم لأن حرمته أعظم، وإيذاءه بغير حق أكبر، وإلا فالذمي ضربه بغير حق كذلك منهي عنه، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٨]، ولقوله ﷺ: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»، وقوله: «صنفان من أمتي من أهل النار لم أرهما قط قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس...» الحديث.

راجع: صحيح مسلم: ١/٥٨، ٦/١٦٨. وانظر: الغيث الهامع: ق(٩٥/أ)، وتشنيف المسامع: ق(٩١/أ).

(٣) رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة: «لا تسبوا أصحابي، لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم، ولا نصيفه»، وفي رواية: «لا تسبوا أحداً من أصحابي».

راجع: صحيح مسلم: ٧/١٨٨، وسنن أبي داود: ٢/٥١٨.

والرشوة: لقوله ﷺ: «لعن الله الراشي، والمرتشي، والرائش بينهما»[١]، وهي مال يبذل ليحقق به باطلاً، أو يبطل به حقاً[٢]، وأما إذا أعطى مالاً لمن يتكلم له مع السلطان، فهو جعالة[٣]، ذكره العبادي، وغيره.

والدياثة[٤]: وهي الاستحسان على أهله.

والقـــيادة: وهي على أهل غيره، لما ورد في الحديث: «ثلاثة لا يدخلون الجنة»[٥]، وعد منها الديوث، والقيادة[٦] / ق(٩٢/ب من أ) مقيسة عليها.

---

(١) رواه الحاكم، وأحمد، وأبو داود عن ثوبان، وابن عمر وأبي هريرة وصححه الذهبي.
راجع: المسند: ١٦٤/٢، ١٩٠، ١٩٤، ٣٨٧-٣٨٨، وسنن أبي داود: ٢٧٠/٢، والمستدرك: ١٠٢/٤-١٠٣.

(٢) راجع: التعريفات: ص/١١١.

(٣) وهي ما يجعل للعامل على عمله.
راجع: التعريفات: ص/٧٦، والقواعد لابن رجب: ص/١٣٥، والمنهاج للنووي: ص/٨٤.

(٤) الديوث: فيعول من ديثت البعير إذا ذللته، ولينته بالرياضة، فكأن الديوث ذلل حتى رأى المنكر بأهله، فلا يغيره، وقيل: هو سرياني معرب.
راجع: النهاية لابن الأثير: ١٤٧/٢، وفيض القدير: ٣٢٧/٣.

(٥) الحديث عن ابن عمر عن أبيه عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق لوالديه، والديوث، ورجلة النساء» وصححه الحاكم، وأقره الذهبي، وعند أحمد عن ابن عمر بلفظ: «ثلاثة لا يدخلون الجنة، ولا ينظر الله إليهم يوم القيامة: العاق لوالديه، والمرأة المترجلة المتشبهة بالرجال، والديوث»، وفي رواية: «ثلاثة قد حرم الله تبارك وتعالى عليهم الجنة: مدمن الخمر، والعاق، والديوث الذي يقر في أهله الخبث».
ورواه الطبراني عن عمار بن ياسر بلفظ: «ثلاثة لا يدخلون الجنة أبداً...».
راجع: المسند: ٦٩/٢، ١٢٨، ١٣٤، والمستدرك: ٧٢/١، والسنن الكبرى للبيهقي: ٢٢٦/١٠، والجامع الصغير: ١٣٩/١، ١٤١، ومجمع الزوائد: ١٤٧/٨-١٤٨، وفيض القدير: ٣١٩/٣.

(٦) آخر الورقة (٩٢/ب من أ).

والسعاية: وهي أن يذكر[1] لسلطان إنساناً بما يوجب قهره عليه للحديث الصحيح[2] في ذلك.

ومنع الزكاة: لآيات، وأحاديث[3].

---

(١) بالبناء للفاعل أي أن يذكر شخص لسلطان إنساناً.

(٢) لما رواه مسلم عن همام بن الحارث قال: كان رجل ينقل الحديث إلى الأمير، فكنا جلوساً في المسجد، فقال القوم: هذا ممن ينقل الحديث إلى الأمير، قال: فجاء حتى جلس إلينا، فقال حذيفة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يدخل الجنة قتات».
راجع: صحيح مسلم: ١/٧١.

(٣) منع الزكاة كبيرة يقاتل عليها من منعها لأنها الركن الثالث من أركان الإسلام، وقد قاتل الخليفة الأول مانعي الزكاة، وقال: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة، والزكاة»، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ﴿٣٤﴾ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ﴾ [التوبة: ٣٤-٣٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ هُوَ خَيۡرٗا لَّهُمۖ بَلۡ هُوَ شَرّٞ لَّهُمۡۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِۦ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾[آل عمران: ١٨٠] وغيرها كثير ومعروف، وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من صاحب ذهب، ولا فضة لا يؤدي حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار، فأحمى عليها في نار جهنم، فيكوى بها جنبه، وجبينه، وظهره كلما بردت أعيدت له في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضي بين العباد، فيرى سبيله إما في الجنة، وإما إلى النار...» وعنه - أيضاً - قال: قال رسول الله ﷺ: «من آتاه الله مالاً فلم يؤد زكاته مثل له يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة، ثم يأخذ بلهزميه - يعني شدقيه - ثم يقول: أنا مالك، أنا كنزك» ثم تلا: ﴿وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ﴾ الآية. =

وكذا اليأس(١) من رحمته تعالى، والأمن، من عقابه لقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، ولقوله: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، وقد عدها الجمهور من موجبات الكفر صرحوا بذلك في العقائد(٢).

والتحقيق: أن منشأهما [إن كان تكذيب](٣) القرآن، وعدم الاعتقاد لا يخفى أنه كفر، وإن كان استكثار الذنوب، والاتكال على رحمته الواسعة، فذلك فسق، والتعبير بالكفر في الآية أولاً، والخسران ثانياً للزجر.

= وعنه - أيضاً - قال: قال النبي ﷺ: «تأتي الإبل على صاحبها على خير ما كانت إذا لم يعط فيها حقها تطؤه بأخفافها، وتأت الغنم على صاحبها على خير ماكانت إذا لم يعط فيها حقها تطؤه بأظلافها، وتنطحه بقرونها...».

راجع: صحيح البخاري: ١٢٦/٢، وصحيح مسلم: ٧٠/٣-٧٥.

(١) اليأس: استبعاد العفو عن الذنب استبعاداً يدخل فيه حد اليأس من المغفرة قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣]، وأما الأمن من مكره، وعقابه، أي: لا مؤاخذة بالذنوب أصلاً.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١٥٩/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٨٠.

(٢) جاء في هامش: (أ): «والعجب أن بعض الشراح علل كونهما كبيرة بأنه تكذيب للقرآن» والمراد به الزركشي.

راجع: تشنيف المسامع: ق(٩١/ب).

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (أ، ب) وأثبت هامشيهما.

والظهار: لكونه زوراً من القول[١].

ولحم الخنزير، والميتة: بالكتاب، والإجماع[٢] في غير ضرورة.

وفطر رمضان من غير ضرورة، لكونه أحد أركان الإسلام[٣].

والغلول[٤] من الغنيمة بالكتاب، والسنة.

---

(١) لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا﴾ [المجادلة: ٢] أي: حيث شبهوا الزوجة بالأم في التحريم.

(٢) لقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وقوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [المائدة: ٣].

(٣) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣] وقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً» وتقدم تخريجه: ١/٢٣٠.

فمن فطر بدون عذر، فإن ذلك يؤذن بقلة اكتراث مرتكبه بالدين.

(٤) الغلول: من أغل إذا خان في المغنم، وغيره كبيت المال، والزكاة، قال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٦١].

وعن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال استعمل رسول الله ﷺ رجلاً من الأزد يقال له: ابن اللُّتْبية على الصدقة، فلما قدم، قال: هذا لكم، وهذا أهدى إليَّ، قال =

والمحاربة، أي: قطع الطريق لقوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ الآية[1] [المائدة: ٣٣].

والسحر[2]: لكونه من الموبقات.

= فقام رسول الله ﷺ على المنبر فحمد الله وأثنى عليه، وقال: «ما بال عامل أبعثه، فيقول: هذا لكم، وهذا أهدى إليّ، أفلا قعد في بيت أبيه، أو في بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه!!؟ أما والذي نفس محمد بيده لا ينال أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه، بعير له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي أبطيه، ثم قال: اللهم هل بلغت مرتين؟!».

راجع: مختار الصحاح: ص/٤٧٩، والمصباح المنير: ٤٥٢/٢، وصحيح مسلم: ١١/٦.

(١) وقد سبق الكلام على معناها عند الكلام على أو: ١٢٥/٢.

(٢) السحر لغة: عبارة عما خفي، ولطف سببه، ودق مأخذه، يقال: سحره يسحره بالفتح سحراً بالكسر، والساحر العالم، وسحره بكلامه، أي: استماله برقته، وحسن تركيبه، ومنه قوله ﷺ: «إن من البيان لسحراً».

قال ابن فارس: «هو إخراج الباطل في صورة الحق، وقيل: هو الخديعة»، وقال الفخر: «هو مختص بكل أمر يخفى سببه، ويتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه، والخداع، قال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]»، وقال محمد المقدسي: «السحر: عزائم ورقى، وعقد يؤثر في القلوب، والأبدان، فيمرض، ويقتل، ويفرق بين المرء وزوجه بإذن الله تعالى، وهذا أولى مما سبق.

والسحر حقيقة لا تنكر بمعنى أنه ظاهرة موجودة قد عملت، وحصل بها تأثير بإذن الله تعالى، وقد سحره ﷺ لبيد بن أعصم من بني زريق حليف اليهود، فأخبره جبريل بما فعله ذلك المنافق، ودله على مكان السحر، وأمر الله بالاستعاذة من السحر في سورة الفلق، ولولا أن للسحر حقيقة لما أمر بالاستعاذة منه، وهذا مذهب الجمهور. =

= وزعم قوم من المعتزلة، وغيرهم: أن السحر تخييل لا حقيقة له، وهذا ليس مسلماً على إطلاقه، بل منه ما هو تخييل، ومنه ما هو حقيقة؛ لأن السحر أنواعه كثيرة، وقد أوصلها الفخر الرازي إلى ثمانية أنواع.

وقد اتفقوا على أن ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة، أو غيرها، أو خطابها، أو السجود لها، والتقرب إليها بما يناسبها كالبخور، واللباس، ونحو ذلك، فإنه كفر، وهو من أعظم أبواب الشرك بالله تعالى، فيجب سده، كما اتفقوا على أن كل رقية، وتعزيم، أو قسم فيه شرك بالله، فإنه لا يجوز التكلم به، وإن إطاعته به الجن، أو غيرهم، وكذلك كل كلام فيه كفر، أو لا يعرف معناه أو الاستعاذة بالجن، فهذا كله حرام لا يجوز عند الجميع.

واختلفوا في حكم من تعلم السحر: فذهب أبو حنيفة، ومالك، وأحمد إلى أنه يكفر بتعلمه. وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة: إلى أن من تعلمه ليتقيه، أو ليجتنبه، فلا يكفر، ومن تعلمه معتقداً جوازه، أو أنه ينفعه كفر، وكذا من اعتقد أن الشياطين تفعل له ما يشاء، فهو كافر. وقال الشافعي: إذا تعلم السحر قلنا له: صف لنا سحرك، فإن وصف ما يوجب الكفر مثل ما اعتقده أهل بابل من التقرب إلى الكواكب السبعة، وأنها تفعل ما يلتمس منها، فهو كافر، وإن كان لا يوجب الكفر، فإن اعتقد إباحته، فهو كافر. وذهب الفخر الرازي إلى أن العلم بالسحر ليس بقبيح، ولا محظور، وحكى اتفاق المحققين على ذلك، ثم ذكر الأدلة على صحة ما قاله.

قلت: الأدلة التي ذكرها - رحمه الله تعالى - هي عليه أكثر مما هي له.

وقد فند رأيه، ورد عليه الحافظ ابن كثير رحمه الله بما فيه كفاية. ثم اختلفوا هل يقتل بمجرد فعله، واستعماله، أو لا؟ فعند أحمد ومالك نعم، وعند الشافعي، وأبو حنيفة لا يقتل بذلك. فأما إذا قتل بسحره إنساناً، فقال مالك، وأحمد، والشافعي: يقتل، وقال أبو حنيفة: لا يقتل حتى يتكرر منه ذلك أو يقر بذلك في حق شخص معين، ثم إذا قتل يقتل حداً عند الثلاثة، وعند الشافعي يقتل قصاصاً، ثم هل تقبل توبة الساحر؟ =

وأكل الربا[1]: للكتاب، والأحاديث.

وإدمان الصغيرة، أي: الإصرار عليها من نوع، أو أنواع[2].

= مذهب الثلاثة أنها لا تقبل، ومذهب الشافعي، وأحمد في رواية أنها تقبل، كما اختلفوا في قلب السحر لحقائق الأشياء، وفي حكم ساحر أهل الكتاب، وحكم المسلمة الساحرة، وهل يحل السحر بالسحر؟ خلاف بين العلماء في ذلك.

راجع: معجم مقاييس اللغة: ١٣٨/٣، ومختار الصحاح: ص/٢٨٨-٢٨٩، والمصباح المنير: ٢٦٧/١-٢٦٨، وشرح الطحاوية: ٣٢٠/٢-٣٢١، وتفسير الفخر الرازي: ٢٢٢/٢-٢٣٤، وتفسير ابن كثير: ١٣٥/١-١٤٩، ٥٧٤/٤-٥٧٥، وأحكام القرآن لابن العربي: ٣١/١، وتفسير القرطبي: ٤٣/٢-٥٠، وتفسير المنار: ٣٩٨/١-٤٠٦، وفتح القدير للشوكاني: ١١٩/١-١٢٤، وتيسير العزيز الحميد: ص/٣٨٢.

(١) الربا: من ربا الشيء إذا زاد، والرابية ما ارتفع من الأرض، وكذا الربوة والربا في البيع الزيادة، وهو نوعان: ربا الفضل، وربا النسيئة. وهو من المهلكات الموبقات كما تقدم، وقال تعالى - محذراً من الربا -: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧٨-٢٧٩]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ولحديث جابر قال: «لعن رسول الله ﷺ آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء».

راجع: صحيح مسلم: ٥٠/٥، ومختار الصحاح: ص/٢٣١، والمصباح المنير: ٢١٧/١، ونيل الأوطار: ١٨٩/٥.

(٢) تقدم تحقيق القول نقلاً عن الشوكاني في ذلك، وإن اعتبرها الأكثر كبيرة للإصرار عليها.

راجع: الغيث الهامع: ق(٩٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٦٠/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٨١، وإرشاد الفحول: ص/٥٣.

قوله: «مسألة: الإخبار عن عام لا ترافع فيه الرواية».

أقـــول: لما افترق الرواية، والشهادة في بعض الأحكام مثل العدد، والحرية / ق(٩٤/أ من ب) وغيرها أراد أن يبين ماهية كل منهما.

فقـــال: [الإخـــبار](١) عـــن أمر عام لا ترافع فيه [للحكام](٢) هو الرواية، وخلافه وهو الإخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه.

وإذا علم الفرق بين الماهيتين علم زيادة الاشتراط في الشهادة، دون الرواية؛ لأن بين الناس كثرت العداوة، والحسد، والطمع، فإذا أراد إنسان التوســـل إلى باطل يقدر على أن يزور شاهداً واحداً بإطماع، وإذا شرع العـــدد يـــبعد ذلك، ولأن الخبر الذي ينسب إلى صاحب الشرع ليكون شريعة إلى يوم الدين أكثر النفوس تهاب وضعه، بخلاف الشهادة في قضية معينة، فخرجت خواصه لأنه لا ترافع فيها، وإن لم تكن عامة(٣).

قوله: «وأشهدُ إنشاءٌ تضمن الإخبار».

أقول: يريد الفرق بين الإخبار والشهادة بعد بيان ماهيتهما، بلازم للـــشهادة منتف في الأخبار، فقال: الشهادة: أعني قول القائل: أشهد، إنشاء

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) في (أ): «للأحكام» ثم صحح بهامشها.

(٣) راجع الفرق بين الشهادة، والرواية: الرسالة: ص/٣٧٢، وأصول السرخسي: ٣٥٣/١، والإحكام لابن حزم: ١١٨/١، والكفاية: ص/٩٤، والإحكام للآمدي: ٢٧٦/١، والفروق للقرافي: ٤/١-٥، وشرح النووي على مسلم: ٧٢/١، والرفع والتكميل: ص/٥٠.

يتضمن الإخبار، وليس بإخبار محض، ولا إنشاء كذلك، وإنما ألجأه إلى هذا ما وجد من اضطراب الناس، إذ قد قال بعضهم: إنه إخبار، كما في كتب اللغة، أنه إخبار عن علم[1]، وبعضهم: إنه إنشاء[2]، فأخذ الطريقة الوسطى.

وإن أردت تحقيق المسألة، فاسمع لما نقول: اعلم أنا قد قدمنا أن دلالة الألفاظ إنما هي على الصور الذهنية القائمة بالنفس، فإن أريد بالكلام الإشارة إلى أن النسبة القائمة بالنفس مطابقة لأخرى خارجية في أحد الأزمنة الثلاثة، فالكلام خبر سواء كانت تلك الخارجية قائمة بالنفس - أيضاً - كعلمت، وظننت، وبغيره نحو: خرجت، ودخلت، وإن لم يرد مطابقة تلك النسبة الذهنية لأخرى خارجية، فالكلام إنشاء.

فإذا قال القائل: أشهد بكذا لا يشك أحد في أنه لم يقصد أن تلك النسبة القائمة بنفسه تطابق نسبة أخرى في أحد الأزمنة، بل مراده الدلالة على ما في نفسه من ثبوت هذه النسبة، مثل: اضرب، ولا تضرب، فهو إنشاء محض ولا يرجع الصدق، والكذب إليه.

وكون / ق(٩٣/أ من أ) المشهود به خبراً لا يخرجه عن كونه إنشاء محضاً: لأن تلك جملة مستقلة بحكم وأطرافه، وهذه أخرى كذلك.

---

(١) واختاره الرازي في تفسيره، ونقل عن صاحب المجمل.

راجع: التفسير الكبير للرازي: ١٩٣/١٨-١٩٤، وغاية الوصول: ص/١٠٢، وتشنيف المسامع: ق(٩٢/ب)، والغيث الهامع: ق(٩٦/ب).

(٢) واختاره المحلي، وذكر أنه التحقيق في المسألة.

راجع: الفروق للقرافي: ١٧/١، والمحلي على جمع الجوامع: ١٦٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٨٢.

ولـــو كان كون الشيء متضمناً لآخر يخرجه عن كونه محض ذلك الـــشيء لم يبق إنشاء محض قط، إذ قولك: اضرب، متضمن لقولك الضرب منك مطلوب، أو طلب منك، وهذا مما لا يقول به عاقل.

قوله: «وصيغ العقود».

أقـــول: صـــيغ العقود، والفسوخ مثل: طلقت، وبعت، ونظائرهما إنـــشاء، إذ لا يقصد بها مطابقة ما في الخارج، ولأنها لا تحتمل الصدق، والكـــذب، ولأنهـــا لو كانت أخباراً، إما ماضية، فلا تقبل التعليق، لأن الواقع في الماضي لا يمكن تعليقه، أو مستقبلة، وذلك باطل إجماعاً.

والقائلون: بأنها أخبار يريدون أنها إخبار عما في الذهن، إذ القائل: بعت، يريد الإخبار، عما في ذهنه من إيقاع البيع، وليس بتام لأنه لو كان بواســـطة الإخبار عما في الذهن، يصير الكلام خبراً من غير قصد مطابقة الخـــارج، لكان كل شيء خبراً، إذ يستحيل خلو الكلام المفيد عن ذلك المعنى النفسي[1].

---

(١) ذهب الجمهور من العلماء إلى أن صيغ العقود، والفسوخ إنشاء. وذهب أبو حنيفة، وأصحابه إلى أنها أخبار، ونقل عن القاضي شمس الدين السروجي الحنفي أنه أنكر نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة، بل هو مع الجمهور في أنها إنشاء، أما الشارح، فقد جمع بين القولين كما ترى.
راجع: المحصول: ١/ق/١/٤٤٠، والفروق للقرافي: ١/٢٧-٢٩، والمختصر مع شرح العضد: ٢/٤٩، وفواتح الرحموت: ٢/١٠٣-١٠٤، وتيسير التحرير: ٣/٢٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٦٣، وغاية الوصول: ص/١٠٣، وتشنيف المسامع: ق(٩٢/ب)، والغيث الهامع: ق(٩٦/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٨٢.

فإن قيل: هذا ظاهر، فيما إذا كان الخارج الذي قصد مطابقته غير ذهني أما إذا كان الخارج - أيضاً - ذهنياً، فما الفرق؟

قلـــنا: إن تلـــك النسبة القائمة من حيث هي خارج، ومن حيث إضافتها إلى اللفظ، وكونها مدلوله، ومطابقة لأخرى هي الذهنية، هذا في الإخبار، وأما في الإنشاء لا توجد إلا الثانية.

وبالجملة: قول القائل: بعت، لا إشعار فيه بالمطابقة رأساً، فدعوى كونه خبراً خروج عن الإنصاف.

قوله: «قال القاضي: والجرح، والتعديل بواحد».

أقول: هل يكتفي في الجرح، والتعديل بواحد؟ اختاره القاضي أبو بكر.

وقيل: يشترط العدد، وإليه ذهب بعض أهل الحديث.

وقيل: يكتفى به في الرواية دون الشهادة، وهو القياس؛ لأن شرط الـــشيء لا يزيد على أصله[1]، ثم هل يشترط التعرض لسببهما، أم يكفي الإطلاق؟

---

(١) مذهب القاضي قال به أكثر الحنفية. والثاني منقول عن أكثر الفقهاء من أهل المدينة، وغيرهم، نظراً إلى أن ذلك شهادة. والثالث، وهو المفصل نقله الآمدي، وابن الحاجب عن الأكثر، واختاره إمام الحرمين، والخطيب البغدادي، ورجحه الإمام الرازي، والآمدي، وأتباعهما، وصححه ابن الصلاح، والنووي.

راجع: البرهان: ٦٢٢/١، واللمع: ص/٤٣، والكفاية: ص/٩٦، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٥٢، والتقريب مع التدريب: ٣٠٨/١، وتوضيح الأفكار: ١٢٠/٢، والمستصفى: =

قيل: يشترط مطلقاً. وقيل: لا مطلقاً.

وقيل: في التعديل شرط دون الجرح لأن[١] / ق(٩٤/ب من ب) مطلق الجرح، يبطل الوثوق دون التعديل، إذ ربما اعتمد على ظاهر الحال.

وقيل: بالعكس؛ لأن أسباب الجرح تختلف باختلاف المذاهب، فربما ظنه جرحاً نظراً إلى معتقده، وإليه ذهب الشافعي[٢].

وهو المختار في الشهادة لتعلق الحق بالمشهود له، فلا بد من الاحتياط. وفي الرواية إن عرف مذهب الجارح أنه لا يجرح إلا بقادح، فيكتفي به لأن باب الرواية أوسع.

= ١٦٢/١، والمحصول: ٢/ق/١/٥٨٥-٥٨٦، والإحكام للآمدي: ٢٧٠/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٦٥، والمسودة: ص/٢٧١، ومختصر ابن الحاجب: ٦٤/٢، ومختصر الطوفي: ص/٦١، ومناهج العقول: ٣٠٠/٢، وفواتح الرحموت: ١٥٠/٢، وتيسير التحرير: ٥٨/٣، وكشف الأسرار: ٣٧/٣-٣٨، والمحلي على جمع الجوامع: ١٦٣/٢، وإرشاد الفحول: ص/٦٦.

(١) آخر الورقة (٩٤/ب من ب).

(٢) وهو مذهب أكثر الفقهاء، والمحدثين منهم البخاري، ومسلم، وغيرهما وذكر الخطيب: أنه هو القول الصواب، وإليه ذهب الأئمة من حفاظ الحديث.

راجع الخلاف في هذه المسألة: اللمع: ص/٤٤، وأصول السرخسي: ٩/٢، والإحكام لابن حزم: ١٣١/١، والكفاية: ص/١٠٨، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٥١، وتوضيح الأفكار: ١٣٣/٢، والمسودة: ص/٢٦٩، والرفع والتكميل: ص/٢٧، والغيث الهامع: ق(٩٧/أ)، وتشنيف المسامع: ق(٩٣/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٨٣، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٣.

وذهب إمام الحرمين، والرازي: إلى أن الإطلاق في الجرح، والتعديل كاف إن كان المطلق عالماً بأسباب العدالة والجرح، ورده المصنف بأنهما لم يزيدا على قول القاضي إذ لا جرح، ولا تعديل إلا من العالم.

والحق: أن قولهما أخص من قول القاضي، قال - في البرهان -: «والذي أراه أن المعدل إن كان إماماً، موصوفاً في الصناعة، لا يليق به الإطلاق إلا عند الثقة الظاهرة، فمطلق ذلك منه كاف، فإنا نعلم أنه لا يطلقه إلا عن بحث، واستفراغ وسع في النظر، وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن - وإن كان عدلاً رضاً، إذا لم يحط بتلك الروايات - فلا بد من البوح بالأسباب»[1].

وأين هذا من قول القاضي: «الإطلاق من العدل كاف»؟! مع أن نقل الإمام في البرهان عن القاضي إنما[2] / ق(٩٣/ب من أ) هو في الجرح وحده، وأما التعديل فيحتاج فيه إلى بيان الأسباب[3].

ثم إذا تعارض الجرح، والتعديل، الجرح مقدم[4] لأن في تقديمه الجمع بين القولين؛ لأن المعدل غاية كلامه أنه لم يطلع على فسقه، والجارح

---

(١) راجع: البرهان: ٦٢١/١، والمحصول: ٢/ق٥٨٧/١-٥٨٨، وروضة الناظر: ص/١٠٤، والإحكام للآمدي: ٢٧١/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٦٥، والمسودة: ص/٢٦٩، وشرح العضد على المختصر: ٦٥/٢، ومختصر الطوفي: ص/٦٠، ومناهج العقول: ٣٠١/٢، وغاية الوصول: ص/١٠٣، وإرشاد الفحول: ص/٦٦.

(٢) آخر الورقة (٩٣/ب من أ).

(٣) راجع: البرهان: ٦٢١/١.

(٤) وهذا هو مذهب الأكثر، وذهب آخرون إلى تقديم التعديل على الجرح، وآخرون إلى أنهما متعارضان، فيحتاج إلى مرجح، وقول بتقديم الأكثر من أية جهة، وفريق آخر إلى تقديم الجرح إن فسر، وإلا فالتعديل. =

يقـــول: اطلعـــت، فلو عملنا بقول المعدل لزم كذب الجارح، وإذا عملنا بقول الجارح لا يلزم كذب أحد. وأما إذا قال الجارح: قتل [فلان][1] يوم كـــذا، وقال المعدل: بل رأيت أنا فلاناً بعد ذلك التأريخ في موضع كذا ثبت التعارض، فلا بد من الترجيح.

ولا فرق بين كون عدد الجارح أقل من المعدل، أو مساوياً، أو أكثر.

قال ابن شعبان[2] من المالكية: إن كان الجارح أقل يطلب الترجيح، حكاه عنه المازري[3].

= راجع: الكفاية: ص/١٠٥، واللمع: ص/٤٤، والإحكام لابن حزم: ١/١٣٠، والمستصفى: ١/١٦٣، والمحصول: ٢/ق/١/٥٨٨، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٥٢، والإحكام للآمدي: ١/٢٧٢، وتوضيح الأفكار: ٢/١٥٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٦٦، والمختصر: ٢/٦٥، وتدريب الراوي: ١/٣٠٩، والمسودة: ص/٢٧٢، وفواتح الرحموت: ٢/١٥٤، وتيسير التحرير: ٣/٦٠، ومختصر الطوفي: ص/٦١، والرفع والتكميل: ص/٥٤، وإرشاد الفحول: ص/٦٨-٦٩.

(١) في (أ، ب): «فلاناً» والمثبت هو الصواب لأنه نائب فاعل.

(٢) هو أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان بن محمد بن ربيعة بن داود بن سليمان بن أيوب ينتهي نسبه إلى عمار بن ياسر صاحب رسول الله ﷺ، ويعرف بابن القرطي، كان مقدم فقهاء المالكية بمصر في وقته، وأحفظهم لمذهب مالك، مع التفنن في سائر العلوم، من الخبر، والتأريخ، والأدب، والفقه، وكان متديناً، ورعاً، زاهداً، وله مؤلفات منها: أحكام القرآن، والزاهي في الفقه، ومناقب مالك والرواة عنه، وكتاب المناسك، وكتاب الأشراط، وكتاب السنن، وتوفي بمصر سنة (٣٥٥هـ).
راجع: الديباج المذهب: ص/٢٤٨-٢٤٩، وشجرة النور الزكية: ص/٨٠.

(٣) المازري: نسبة إلى مازر بفتح الزاي، وكسرها بلدة بجزيرة صقلية، وهو محمد بن علي بن عمر أبو عبد الله التميمي المازري، الفقيه، المالكي، المحدث، يعرف بالإمام =

قوله: «وحُكْمُ مشترطِ العدالة».

أقول: حكم الحاكم الذي يشترط العدالة في الشاهد تعديل للشاهد اتفاقاً، وكذا عمله في الأصح[1]. ورواية العدل عنه قيل: تعديل، إذ الظاهر

= في المذهب، وكان واسع الباع في العلم، والاطلاع، مع حدة الذهن، حتى بلغ درجة الاجتهاد، وكان أديباً، حافظاً، أصولياً، طبيباً، رياضياً، متكلماً، وله مؤلفات منها: المعلم بفوائد كتاب مسلم، وهو شرح لصحيح مسلم، أكمله القاضي عياض في الإكمال، وشرح البرهان لإمام الحرمين سماه: إيضاح المحصول في برهان الأصول، وله رد على الغزالي، وتعليقة على المدونة، ومؤلف في الطب، وآخر في العقائد، وتوفي سنة (٥٣٦هـ).
راجع: الديباج المذهب: ص/٢٧٩، وشجرة النور الزكية: ص/١٢٧، ووفيات الأعيان: ٢٨٥/٤، ومرآة الجنان: ٢٦٧/٣، وشذرات الذهب: ١١٤/٤، والفتح المبين: ٢٦/٢، ومراصد الاطلاع في نسبته: ١٢١٩/٣.

(١) التعديل قد يكون بالتصريح بالقول، وهو يختلف باختلاف الألفاظ، والصيغ كأن تكرر الصيغة كثقة ثقة، أو ثقة، أو صدوق، أو ليس به بأس، ونحوها، وهذا قد تقدم الكلام عليه.
وقد يكون التعديل بالتضمن، وذكر الشارح له ثلاث صور منها ما اتفقوا عليها أنها تعديل، وهي الصورة الأولى، وأما الصورة الثانية، وهو العمل بالخبر، ففيه تفصيل إن عرف يقيناً أنه عمل به، فهو تعديل، إذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق، وإن أمكن حمله على الاحتياط، أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر، فليس بتعديل، والصورة الثالثة، وهي رواية العدل عنه، والخلاف فيها على نحو ما ذكر الشارح.
راجع: الكفاية: ص/٨٤، والمستصفى: ١٦٣/١، والمحصول: ٢/ق/٥٨٩/١-٥٩٠، والروضة: ص/١٠٤-١٠٥، والإحكام للآمدي: ٢٧٢/١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٥٨، وتدريب الراوي: ٢٧٢/١، وتوضيح الأفكار: ٢٦٢/٢، وشرح العضد على المختصر: ٦٦/٢، ومختصر الطوفي: ص/٦١، وفواتح الرحموت: ١٤٩/٢، وتيسير التحرير: ٥٠/٣، والرفع والتكميل: ص/٧٠، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٤.

أنـــه لا يـــروي إلا عن عدل[1]. وقيل: ليس بتعديل، إذ نرى كثيراً من العدول يروي أشياء عن غير العدل[2].

والمختار: أنه إن علم من عادته أنه لا يروي إلا عن العدل، فروايته تعديل، وإلا فلا[3].

---

(١) وعليه أكثر الحنفية، وبعض الشافعية، وفريق من الحنابلة.
راجع: الكفاية: ص/٨٩، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٥٣، والمسودة: ص/٢٥٣، وشرح العضد على المختصر: ٢/٦٦، وفواتح الرحموت: ٢/١٤٩، وتيسير التحرير: ٣/٥٠، ٥٥، وتدريب الراوي: ١/٣١٤.

(٢) ونسب إلى أكثر الشافعية، واختاره ابن حزم، والخطيب البغدادي، وصححه ابن الصلاح، وذكر أنه مذهب أكثر العلماء من أهل الحديث، وغيرهم، وهي رواية عن الإمام أحمد، ونقل عن المالكية.
راجع: الرسالة: ص/٣٧٤، والإحكام لابن حزم: ١/١٣٥، واللمع: ص/٤٤، والكفاية: ص/٨٩، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٥٣، والروضة: ص/١٠٥، وتدريب الراوي: ١/٣١٤، وإرشاد الفحول: ص/٦٧.

(٣) واختاره الجويني، وابن القشيري، والغزالي، وابن قدامة، والآمدي، والصفي الهندي، وابن الحاجب، والكمال بن الهمام، وابن عبد الشكور، وغيرهم.
راجع: البرهان: ١/٦٢٣، والمستصفى: ١/١٦٣، والروضة: ص/١٠٥، والإحكام للآمدي: ١/٢٧٣، والمختصر: ٢/٦٦، وكشف الأسرار: ٢/٣٨٦، وفواتح الرحموت: ٢/١٥٠، وتيسير التحرير: ٣/٥٠، ٥٥-٥٦، ومختصر الطوفي: ص/٦١، ومناهج العقول: ٢/٣٠٢-٣٠٣، وغاية الوصول: ص/١٠٤، والمسودة: ص/٢٥٤، ٢٧٣.

وأمـــا ترك العمل بمرويه، أو شهادته، فليس بجرح، إذ يحتمل أن يكون ذلك لرواية، أو شهادة أخرى معارضة، أو فقد شرط آخر غير العدالة.

وكـــذلك الحدود في شهادة الزنى لعدم تمام النصاب؛ لأنه لا يدل على فسق.

وكذلك المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ[1]، وترك التسمية[2]،

---

(١) النبيذ: من نبذه نبذاً أي: طرحه لأنه يترك حتى يشتد، وهو ما يتخذ من الزبيب، والتمر، والشعير، والذرة، وغيرها.
وقد أجمع العلماء على تحريم الخمر التي هي من عصير العنب قليلها، وكثيرها، كما اتفقوا على تحريم المسكر من الأنبذة المتخذة من غيرها، غير أنهم اختلفوا في تناول ما لم يسكر بأن يطبخ أدنى طبخ، فغلى، واشتد، وقذف بالزبد، فهل يحل شرب قدر منه ما دون السكر؟
ذهب سائر فقهاء الكوفة كأبي حنيفة، وأبي يوسف في قول، وإبراهيم النخعي، وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى، وشريك، وابن شبرمة وأكثر البصريين إلى جوازه؛ لأن المحرم من سائر الأنبذة المسكرة هو السكر نفسه لا العين.
وذهب جمهور المحدثين، وفقهاء أهل الحجاز، وغيرهم إلى أن ما أسكر كثيره، فقليله حرام.
وسبب اختلافهم هو تعارض الآثار، والأقيسة في هذا الباب.
راجع: مختار الصحاح: ص/٦٤٢، والمصباح المنير: ٢/٥٩٠، وشرح فتح القدير: ٥/٣٠٥، وبداية المجتهد: ١/٤٧١، والإشراف: ٢/٣٧٦، والمحلي لابن حزم: ٨/٢٣٠، وما بعدها، والمغني لابن قدامة: ٨/٣٠٤-٣٠٥، ونيل الأوطار: ٨/١٧٥-١٧٩.

(٢) تقدم ذكر الخلاف في متروك التسمية: ٢/٩٠، في هذا الكتاب، وانظر - أيضاً -: بداية المجتهد: ١/٤٤٨، والمنهاج للنووي: ص/١٤١، والمحلى لابن حزم: ٨/١٦٤-١٦٧، ١٧٣، ١٧٩، ١٨٢، ١٩٨، وفتح القدير للشوكاني: ٢/١٥٧.

ونكاح المتعة[١]، إذ [قد][٢] يعتقد جواز ذلك.

وكذلك التدليس[٣]، فيمن يروي عنـــه بتسمية غير مشهورة، أو يوهم

---

(١) نكاح المتعة: هو أن يقول الرجل لامرأة: خذي هذه العشرة، وأتمتع بك مدة معلومة، فتقبل ذلك منه. وأما حكمها، فقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ بتحريمها إلا أنهم اختلفوا في الوقت الذي وقع فيه التحريم، ففي بعض الروايات أنه حرمها يوم خيبر، وفي بعضها يوم الفتح، وفي أخرى في غزوة تبوك، وقيل: في حجة الوداع، وفي بعضها في عمرة القضاء، وفي بعضها في عام أوطاس. وعلى تحريمها أكثر الصحابة، وجميع فقهاء الأمصار، واشتهر عن ابن عباس القول بجوازها، وتبعه أصحابه، والمشهور عنه أنه رجع إلى قول الجمهور، وقد ذكر ابن حزم جمعاً من الصحابة، والتابعين القائلين بجوازها ثم رجح تحريمها.

قلت: ولم يبق من القائلين بحلها الآن إلا الروافض، أما علماء المسلمين من أهل المذاهب المختلفة، فهم مطبقون على تحريمها.

راجع: شرح فتح القدير: ٢٤٦/٣، وبداية المجتهد: ٥٨/٢، والمنهاج للنووي: ص/٩٦، والمغني لابن قدامة: ٦٤٤/٦، والمحلى لابن حزم: ١٤١/١١، ونيل الأوطار: ١٣٣/٦-١٣٨.

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من هامش (أ).

(٣) التدليس – لغة –: كتمان العيب في مبيع، أو غيره، ويقال: دالسه: خادعه، كأنه من الدَّلَس، وهو الظلمة لأنه إذا غطّى عليه الأمرُ أظلمَه عليه.

واصطلاحاً: قسمان: أحدهما: تدليس الإسناد، وهو أن يروي عمن لقيه، ولم يسمعه منه، موهماً أنه سمعه منه، أو عمن عاصره، ولم يلقه موهماً أنه لقيه، أو سمعه منه.

والآخر تدليس الشيوخ: وهو أن يروي عن شيخ حديثاً سمعه منه، فيسميه، أو يكنيه، ويصفه بما لم يعرف به كي لا يعرف، وهذا توضيح لما ذكره الشارح.

راجع: مختار الصحاح: ص/٢٠٩، والمصباح المنير: ١٩٨/١، والقاموس المحيط: ٢١٦/٢، وأصول السرخسي: ٣٧٩/١، والكفاية: ص/٢٢، واللمع: ص/٤٢، وشرح النووي =

السماع ممن عاصره، كقوله: قال الزهري[1]: كذا، مع أنه لم يسمعه منه.

ونقل المصنف عن ابن السمعاني أنه إن كان بحيث لو سئل عنه لم يبينه يصير مجروحاً لظهور الكذب، وليس كما قاله، إذ الساكت عن البيان ليس بكاذب.

وكذلك التدليس بإعطاء شخص اسمَ الآخر من أجل التشبيه[2]، كما إذا قلت: حدثنا أبو عبد الله، وأردت الذهبي، كما يقول البيهقي[3]:

= على مسلم: ٣٣/١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٣٥، وشرح نخبة الفكر: ص/١١٥، وتدريب الراوي: ٢٢٨/١، وتوضيح الأفكار: ٣٦٧/١، والمسودة: ص/٢٧٧، والتعريفات: ص/٥٤-٥٥، وأصول الحديث: ص/٣٤٢.

(١) الزهري: هو محمد بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب، أبو بكر المدني التابعي أحد الأعلام، نزل الشام، روى عن الصحابة، والتابعين، ورأى عشرة من الصحابة وكان من أحفظ أهل زمانه، وأحسنهم سياقاً لمتون الأخبار، فقيهاً فاضلاً، ذا علم جم، خاصة بالحلال والحرام، وتوفي سنة (١٢٤هـ) بقرب فلسطين.

راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٦٣، وحلية الأولياء: ٣٦٠/٣، ووفيات الأعيان: ٣١٧/٣، وطبقات القراء: ٢٦٢/٢، وتذكرة الحفاظ: ١٨٠/١، والخلاصة: ص/٣٥٩، وطبقات الحفاظ: ص/٤٩، وشذرات الذهب: ١٦٢/١.

(٢) راجع: كشف الأسرار: ٧٠/٣-٧١، وفواتح الرحموت: ١٤٩/٢، وتيسير التحرير: ٥٦/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ١٦٥/٢، والغيث الهامع: ق(٩٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٨٦، وغاية الوصول: ص/١٠٤، وإرشاد الفحول: ص/٥٥.

(٣) البيهقي: هو أحمد بن الحسين بن علي النيسابوري، أبو بكر الشافعي، فقيه جليل القدر، حافظ كبير، أصولي نحرير، زاهد، ورع، له مؤلفات نافعة منها: السنن =

حدثنا أبو عبد الله الحافظ، يريد به الحاكم[1]؛ لأن هذا في الحقيقة استعارة، كقولك: رأيت اليوم حاتماً، وأردت به جواداً لفرط شهرة حاتم[2] بالجود.

= الكبرى، ومعرفة السنن والآثار، ودلائل النبوة، والأسماء والصفات، والخلافيات، وتوفي سنة (٤٥٨هـ) بنيسابور.

راجع: المنتظم: ٢٤٢/٨، ووفيات الأعيان: ٥٧/١، وطبقات السبكي: ٨/٤، وشذرات الذهب: ٣٠٤/٣.

(١) الحاكم: هو محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، أبو عبد الله النيسابوري الحافظ، إمام أهل الحديث في عصره، كان واسع المعرفة، درس الفقه، ثم طلب الحديث، فغلب عليه، وألف فيه المؤلفات الكثيرة منها: المستدرك على الصحيحين، ومعرفة علوم الحديث، وتأريخ علماء نيسابور، وتقلد قضاء نيسابور ولأجل ذلك عرف بالحاكم، كما كان رسول الحكام إلى ملوك بني بويه، وتوفي سنة (٤٠٥هـ) بنيسابور.

راجع: تبيين كذب المفتري: ص/٢٧٧، ووفيات الأعيان: ٤٠٨/٣، وطبقات السبكي: ١٥٥/٤، والبداية والنهاية: ٣٥٥/١١، وطبقات القراء: ١٨٤/٢، وتذكرة الحفاظ: ١٠٣٩/٣، وشذرات الذهب: ١٧٧/٣.

(٢) هو حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائي، كان جواداً، شاعراً جيد الشعر، وحيث ما نزل عرف منـزله، إذا قاتل غلب، وإذا غنم أنهب، وإذا سئل وهب، وإذا ضرب بالقداح سبق، وإذا أسر أطلق، وقسم ماله بضع عشرة مرة، وتوفي في السنة الثامنة بعد مولد النبي ﷺ، ووفد ولده عدي على رسول الله ﷺ، وأسلم، وحسن إسلامه.

راجع: الشعر والشعراء لابن قتيبة: ١٦٤/١، وتهذيب تأريخ دمشق: ٤٢٤/٣، وخزانة الأدب: ٣٩٤/١، والأعلام للزركلي: ١٥١/٢.

ثم عبارة المصنف غير سديدة: لأن التشبيه لشيخه بالحاكم الذي هو شيخ البيهقي لا لنفسه بالبيهقي، إذ لا فائدة في ذلك[١].

وقوله: تشبيهاً بالبيهقي يعني الحاكم صريح بذلك.

وكذا لا تدليس [بإيهام][٢] الملاقاة، كقول من عاصر الزهري: قال الزهـــري: كـــذا، وقوله: حدثنا فلان بما وراء النهر، موهماً نهر جيحون[٣]، والمـــراد نهر آخر بينه وبين شيخه، لأن المعاريض من محاسن الكلام، ولا كذب فيه[٤].

---

(١) يرى العلامة العبادي: أن العبارة سليمة لا غبار عليها إذ يجوز أن يشبه نفسه في الرواية عن الذهبي، بالبيهقي في الرواية عن الحاكم على وجه يستتبع تشبيه الذهبي بالحاكم، فيكون من فوائد هذا التشبيه تسمية الذهبي بأبي عبد الله، فاندفع الإشكال الذي أورده الشارح هنا على عبارة المصنف.
راجع: الآيات البينات: ٣/٢٧١.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) جيحون: بالفتح، ثم سكون، وحاء، وواو، ونون، وهو وادي خراسان، وعليه مدينة اسمها جيحان، ويتصل بناحية السند، والهند، وكابل، وفي أوله عدة أنهار تجتمع، فيكون منها هذا النهر العظيم، ويمر بعدة بلاد حتى يصل إلى خوارزم.
راجع: معجم البلدان: ٢/١٩٦، ومراصد الاطلاع: ١/٣٦٥.

(٤) ويسمى هذا بتدليس البلدان، راجع: الإحكام للآمدي: ١/٢٧٤، وشرح العضد: ٢/٦٧، وتوضيح الأفكار: ١/٣٧٢، وتيسير التحرير: ٣/٥٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٦٥، وغاية الوصول: ص/١٠٤، وهمع الهوامع: ص/٢٨٦.

وأمـــا من يدلس في متن الحديث[1] كلام نفسه بحيث لا يتميزان، جرح بلا خلاف؛ لإيقاعه المسلمين في الكذب عليه ﷺ.

قوله: «مسألة: الصحابي» / ق(٩٥/أ من ب).

أقـــول: الصحابي في العرف من أدرك صحبته ﷺ، ولو لحظة حال كـــونه مؤمناً، فالذي أسلم بعده ليس صحابياً، وإن عاش معه دهراً طويلاً، وهذا أشمل من قولهم: من رآه.

وقيل: شرطه طول الصحبة، وقيل: طول الصحبة مع الرواية.

وقـــيل: شرطه الغزو معه، أو ملازمة سنة؛ لأن شرف الصحبة لا ينال بأدنى ملاقاة[2].

---

(١) وسماه المحدثون: المدرج بكسر الراء اسم فاعل، فالراوي للحديث إذا أدخل فيه شيئاً من كلامه أولاً، أو آخراً، أو وسطاً على وجه يوهم أنه من جملة الحديث الذي رواه، فيختلف الحكم عليه من حيث كونه هل تعمد ذلك، أو لا؟ فإن تعمده كان مرتكباً محرماً، يجرح بذلك عند العلماء لما ذكره الشارح، أما لو اتفق له ذلك من غير قصد سواء كان صحابياً، أو غيره، فلا يكون مجرحاً له.
راجع: مقدمة ابن الصلاح: ص/٤٥-٤٦، وتدريب الراوي: ٢٦٨/١، وتوضيح الأفكار: ٥١/٢، وإرشاد الفحول: ص/٥٥.

(٢) راجع: الإحكام لابن حزم: ٢٠٣/١، والكفاية: ص/٤٩، والمعتمد: ١٧٢/٢، والمستصفى: ١٦٥/١، وأسد الغابة: ١٨/١، والإصابة: ٧/١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/١٤٦، وشرح النووي على مسلم: ص/٣٥، وشرح نخبة الفكر: ص/١٧٦، وتوضيح الأفكار: ٤٢٦/٢، وتدريب الراوي: ٢٠٨/٢، وكشف الأسرار: ٣٨٤/٢، وتيسير التحرير: ٦٥/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٦٠.

والدليل - على المختار -: أن الصحبة تقيد بالقليل، والكثير، فهي للمطلق. ولأنه لو حلف لا يصحبه حنث / ق(٩٤/أ من أ) بلحظة.

قالـــوا: إذا قيل: أصحاب الفقه، والحديث يراد الملازمون المكثرون منهما.

الجواب: ذلك عرف حدث.

ومن عاصره، وكان مسلماً، وادعى الصحبة قبل قوله ظاهراً؛ لأن عدالته توجب ذلك، لكن مع ريبة لأنه يدعي شرفاً لنفسه[1].

---

(١) ذهب الجمهور إلى قبول قوله؛ لأنه ثقة مقبول القول في الرواية، فكذلك في الصحبة دون فرق بينهما.

وذهب البعض إلى عدم القبول، واختاره ابن القطان الفاسي، وأبو عبد الله الصيمري، والطوفي: لأنه متهم بتحصيل منصب الصحابة، ولا يمكن تفريع قبول قوله في دعوى صحبته على عدالتهم، إذ عدالتهم فرع الصحبة، فلو أثبت الصحبة بها لزم الدور، ومال إلى هذا ابن عبد الشكور، أما الإمام ابن قدامة، فقد افترض الشبهة السابقة، ثم ردها، ورجح القبول، ويرى العلامة الشوكاني أنه لا بد من تقييد قول من قال: بقبول خبره أنه صحابي، بما إذا قامت القرائن الدالة على صدق دعواه، وإلا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحبة.

راجع: المستصفى: ١/١٦٥، والإحكام للآمدي: ١/٢٧٦، وشرح العضد: ٢/٦٧، والروضة: ص/١٠٦، والمسودة: ص/٢٩٣، ومختصر الطوفي: ص/٦٢، وفواتح الرحموت: ٢/١٦١، وتشنيف المسامع: ق(٩٤/أ)، وغاية الوصول: ص/١٠٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٦٧، وشرح الورقات: ص/١٨٩، والغيث الهامع: ق(٩٨/ب)، وهمع الهوامع: ص/١٨٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٤-٩٥، وإرشاد الفحول: ص/٧٠-٧١.

وقد يتوهم أنه إشكال، وهو أن التعريف يصدق على من ارتد، ومات مع أنه ليس بصحابي اتفاقاً.

والجواب: بأنه كان يسمى قبل الردة، ويكفي ذلك في صحة التعريف[1] ليس بشيء: لأن الكلام في صدق هذا الاسم عليهم، الذين وردت الآيات[2]، والأحاديث[3] بالثناء عليهم، وقد علمت أن الإيمان شرط فيه.

---

(١) هذا الجواب لجلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ١٦٧/٢.

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِىِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ﴾ [التوبة: ١١٧]، وقوله: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝٨ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٨-٩].

(٣) قد تقدم قوله ﷺ: «لا تسبوا أصحابي...» الحديث: ص/٨٨. =

وأما من ارتد، ومات على الكفر، فقد حبط عمله أولاً وآخراً، فحيث لا اعتداد بإيمانه السابق، وأعماله، لا اعتداد بصحبته(١).

فقول من قال: «ومات مؤمناً» زيادة في التعريف كان صواباً، ولا يلزم أن لا يسمى صحابياً حال حياته؛ لأن تلك التسمية تزول بزوال الإيمان الذي هو شرط فيها. وإذا ثبتت الصحبة وجب القول بالعدالة، هو المذهب المنصور(٢).

= كما روى البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والبيهقي عن عمران بن حصين، وأبي هريرة، وابن مسعود رضي الله عنهم عن النبي ﷺ أنه قال: «خير القرون قرني - وفي رواية - خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».
راجع: صحيح البخاري: ٥/٢-٣، وصحيح مسلم: ١٨٤/٧، ومسند أحمد: ٣٧٨/١، وسنن أبي داود: ٥١٨/٢، وتحفة الأحوذي: ٥٨٦/٦، والسنن الكبرى: ١٦٠/١٠، وشرح مسلم للنووي: ٨٤/١٦.

(١) عرف بعضهم الصحابي: بأنه من لقي النبي ﷺ، أو رآه يقظة حياً، مسلماً ولو ارتد، ثم أسلم، ولم يره، ومات مسلماً، وهو مروي عن الإمام أحمد، والبخاري، وغيرهم، واختاره الكمال بن الهمام، وابن النجار، وابن بدران.
راجع: شرح النووي على مسلم: ٣٥/١، والمسودة: ص/٢٩٢، وتيسير التحرير: ٦٥/٣، ومختصر الطوفي: ص/٦٢، وشرح الكوكب المنير: ٤٦٥/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٤، وإرشاد الفحول: ص/٧٠.

(٢) الذي عليه سلف الأمة، وخلفها أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين كلهم عدول بتعديل الله لهم كما سبق في ذكر الأدلة على ذلك، وقد نقل الإجماع على عدالتهم إمام الحرمين، والغزالي، وابن عبد البر، وابن قدامة، وابن الصلاح، وشيخ الإسلام =

وقيل: هم كغيرهم يحتاج فيهم إلى التعديل[١].

وقيل: بعد قتل عثمان، وفتنة علي[٢]، لا يقبل إلا مع التعديل، فإن المعتزلة على أن من قاتل علياً فاسق.

= ابن تيمية رحمهم الله تعالى، والمراد بكون الصحابة عدولاً: أن لا نتكلف البحث عن عدالتهم، ولا طلب التزكية فيهم، فقد عدلهم، وزكاهم عالم الغيب والشهادة، لا أنهم معصومون عن الخطأ كما توهم ذلك بعض من خالف الإجماع في عدالتهم.

راجع: البرهان: ٦٢٦/١، واللمع: ص/٤٣، والاستيعاب: ٩/١، والمستصفى: ١٦٤/١، والروضة: ص/١٠٥، والإحكام للآمدي: ٢٧٤/١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/١٤٦، والمسودة: ص/٢٤٩، ٢٥٩، ٢٩٢، وكشف الأسرار: ٣٨٤/٢، وتدريب الراوي: ٢١٤/٢، وشرح نخبة الفكر: ص/١٥٣، وتشنيف المسامع: ق(٩٤/ب)، وشرح الورقات: ص/١٩١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٤، وقواعد التحديث: ص/١٩٩.

(١) هذا القول نسب إلى المبتدعة، وبعض فرق المعتزلة.

راجع: أصول السرخسي: ٣٣٨/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٦٠، وشرح العضد: ٦٧/٢، وفواتح الرحموت: ١٥٥/٢، وتيسير التحرير: ٦٤/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ١٦٨/٢، والغيث الهامع: ق(٩٩/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٨٨، وغاية الوصول: ص/١٠٤، وإرشاد الفحول: ص/٦٩، ومختصر الطوفي: ص/٦٢.

(٢) يعني هم عدول إلى زمن الفتنة بقتل عثمان مظلوماً رضي الله عنه، وما ترتب بعد ذلك عليه من الخلاف بين الصحابة رضي الله عنهم جميعاً، وهذا القول ينسب إلى واصل بن عطاء، وأصحابه.

راجع: المستصفى: ١٦٤/١، والإحكام للآمدي: ٢٧٤/١، وشرح العضد: ٦٧/٢، وإرشاد الفحول: ص/٧٠.

والحـــق: أن دلائـــل عدالـــتهم، وكمال نفوسهم نطق بها الآيات المتكاثـــرة، والأحاديث المتظاهرة، وما وقع منهم محمول على الاجتهاد، والمجتهد لا يقلد مجتهداً، بل يجب عليه العمل برأيه، ولا تفسيق بواجب.

قوله: «مسألة: المرسل قول غير الصحابي».

أقول: الحديث المرسل[1] قول غير الصحابي: قال رسول الله: كذا، وهذا يشمل من عدا الصحابة مطلقاً تابعياً كان أو دونه[2].

---

(١) المرسل – لغة – مأخوذ من الإرسال، وهو الإطلاق، والتخلية، يقال: أرسل الناقة أي: أطلقها، وخلى سبيلها، وأرسل الكلام أطلقه، و لم يقيده.
راجع: تهذيب اللغة: ٣٩٤/١٢، ومختار الصحاح: ص/٢٤٢، والمصباح المنير: ٢٢٦/١، ولسان العرب: ٢٩٨/١٣، وتاج العروس: ٣٤٤/٧.

(٢) وهذا التعريف للمرسل قال به جمهور أهل الأصول، وأما جمهور أهل الحديث، فيخصونه بالتابعي سواء كان من كبارهم كسعيد بن المسيب، وعلقمة بن قيس النخعي، وأبي مسلم الخولاني، أو من صغارهم، وهو من لم يلق من الصحابة إلا القليل كيحيى بن سعيد الأنصاري، وأبي حازم، وهو قول بعض أهل الأصول، أما من خصصه بكبار التابعين، فيسمى ما رواه صغار التابعين منقطعاً لكثرة الوسائط لغلبة روايتهم عن التابعين، والتابعي هو من لقي الصحابي مسلماً، ومات على ذلك، ويرى العلامة الشوكاني أن إطلاق المرسل على ما عرفه به جمهور الأصوليين اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن محل الخلاف هو المرسل باصطلاح أهل الحديث.
راجع: اللمع: ص/٤١، والحدود للباجي: ص/٦٣، والإحكام لابن حزم: ١٣٥/١، ومعرفة علوم الحديث: ص/٢٥، والكفاية: ص/٢١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٢٧، وشرح النووي على مسلم: ٣٠/١، ونزهة النظر: ص/٤٣، وتدريب الراوي: ١٩٥/١، =

والمحدثون: يخصونه بقول التابعي، وقيل: بكبار التابعين.

فإن سقط راو قبل التابعي سمي منقطعاً[1]، وإن سقط أكثر سمي معضلاً[2].

واحتج بالمرسل مالك، وأبو حنيفة، والآمدي، وأحمد في أشهر الروايتين عنه[3].

= وتوضيح الأفكار: ٢٨٣/١، والعدة: ٩٠٦/٣، والمستصفى: ١٦٩/١، والروضة: ص/٦٤، والإحكام للآمدي: ٢٩٩/١، وكشف الأسرار: ٢/٣، والمختصر مع شرح العضد: ٧٤/٢، ومختصر الطوفي: ص/٦٩، وإرشاد الفحول: ص/٦٤، وتيسير مصطلح الحديث: ص/٧١، وأصول الحديث: ص/٣٣٩.

(١) المنقطع - لغة -: اسم فاعل من الانقطاع ضد الاتصال، وأما اصطلاحاً: فهو ما سقط منه راو، أو أكثر، لكنه مع عدم التوالي.

راجع: المصباح المنير: ٥٠٩/٢، ونزهة النظر: ص/٤٤، وتيسير مصطلح الحديث: ص/٧٧.

(٢) المعضل - لغة -: اسم مفعول من أعضله بمعنى أعياه من باب قتل، وضرب.

واصطلاحاً: ما سقط من إسناده اثنان فأكثر على التوالي.

وقد ذكر العلامة الشوكاني أن المنقطع، والمعضل لا تقوم بهما حجة؛ لجواز أن يكون الساقط، أو الساقطان، أو الساقطون، أو بعضهم غير ثقات.

راجع: المصباح المنير: ٤١٥/٢، ومعرفة علوم الحديث: ص/٢٧، ٣٦، ٤٦، وأصول السرخسي: ٣٥٩/١، ونزهة النظر: ص/٤٤، والمحلي على الورقات: ص/١٨٨، وغاية الوصول: ص/١٠٥، وإرشاد الفحول: ص/٦٦، وتيسير مصطلح الحديث: ص/٧٥.

(٣) وحكاه الرازي عن جمهور المعتزلة، قال الإمام الباجي: «والدليل على ما نقوله الإجماع من الصدر الأول على ذلك، ومن بعدهم من التابعين، قال محمد بن جرير الطبري: إنكار المرسل بدعة ظهرت بعد المئتين». =

وقيل: إن كان من أئمة النقل دون غيره، واختاره الشيخ ابن الحاجب[1].

ثم بناء على كونه حجة هو أضعف من المسند، خلافاً للحنفية[2].

= وهذا إشارة إلى أن أول من اشتهر عنه القول بعدم حجية المرسل هو الإمام الشافعي رحمه الله، لكن قد نقل رده عن ابن عباس، وابن سيرين قبله.

راجع: أصول السرخسي: ٣٦٠/١، وإحكام الفصول: ص/٣٤٩-٣٥٠، والعدة: ٩٠٦/٣، والمعتمد: ١٤٣/٢، والمحصول: ٢/ق/٦٥٠/١، والروضة: ص/١١٢-١١٣، والإحكام للآمدي: ٢٩٩/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٧٩، والمسودة: ص/٢٥٠، وكشف الأسرار: ٢/٣، ومختصر الطوفي: ص/٦٩، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٦، وإرشاد الفحول: ص/٦٤.

(١) وبه قال عيسى بن أبان، وغيره.

راجع: مختصر ابن الحاجب: ٧٤/٢، وفواتح الرحموت: ١٧٤/٢، وتيسير التحرير: ١٠٢/٣، هذا إن كان بعد القرون الثلاثة الأولى، أما ما كان في القرون الثلاثة الأولى، فإنه يقبل مطلقاً عند ابن أبان.

(٢) لأنهم يقولون: المرسل أقوى من المسند، لأن من اشتهر عنده حديث بأن سمعه بطرق كثيرة، طوى الإسناد لوضوح الطريق عنده، كما أن من أسند، فقد أحالك على من روى عنه، ومن أرسل، فقد تكفل لك بالصحة، وهو مروي عن عيسى بن أبان منهم، ويرى الكمال ابن الهمام أن هذا مقتضى الدليل لقول الحسن: متى قلت لكم: حدثني فلان، فهو حديثه لا غير، ومتى قلت: قال رسول الله ﷺ، فمن سبعين سمعته، أو أكثر، واعتبر نظام الدين الأنصاري الحنفي القول بقوة المرسل على المسند من باب المبالغة في قبول المرسل.

راجع: أصول السرخسي: ٣٦١/١، وفواتح الرحموت: ١٧٤/٢، وتيسير التحرير: ١٠٣/٣، ونهاية السول مع شرح سلم الوصول: ١٩٩/٣.

والصحيح رده. عليه الأكثر، منهم الشافعي، والقاضي، فالإمام مسلم صاحب الصحيح: «المرسل في أصل قولنا، وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة»[١]. فاستدل المصنف بقوله: على أن الأكثر على رده[٢].

فإن كان المرسِل معلوم الحال بأنه لا يروي إلا عن عدل قبل قوله لأنه مسند حكماً[٣].

---

(١) راجع: صحيح مسلم: ١/٢٤، وشرحه للنووي: ١/١٣٢.

(٢) وهذا قول أهل الحديث، والظاهرية، واختاره الحاكم، والخطيب، وابن الصلاح ونقلوه عن أكثر الأئمة من حفاظ الحديث، ونقاد الأثر، وأن الحكم بضعفه هو الذي استقر عليه الأمر، وتداولوه في تصانيفهم.
راجع: الكفاية: ص/٣٨٤، ومعرفة علوم الحديث: ص/٢٥، ٢٦، والرسالة: ص/٤٦٤، واللمع: ص/٤١، والإحكام لابن حزم: ١/١٣٥، والمستصفى: ١/١٦٩، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٢٦، والمجموع للنووي: ١/٦٠، والمحصول: ٢/ق/١/٦٥٠، ونزهة النظر: ص/١١١، وتدريب الراوي: ١/١٩٨، وتوضيح الأفكار: ١/٢٩١، والمسودة: ص/٢٥٠، وقواعد التحديث: ص/١٣٣، وأصول الحديث: ص/٣٣٨.

(٣) وحمل البعض على هذا ما نقل عن الشافعي من قوله: «أقبل مراسيل ابن المسيب لأني اعتبرتها، فوجدتها لا ترسل إلا عمن يقبل خبره، ومن هذا حاله أحببت مراسيله»، وأشار إمام الحرمين إلى أن هذا هو مذهب الشافعي، وذكر ولي الدين العراقي أن القبول لا يخص مراسيل سعيد بن المسيب، بل يطرد في كل من هذه صفته، وحكي عن النووي في إرشاده نقله عن البيهقي، والخطيب البغدادي أن الشافعي لم يقبل مراسيل سعيد ابن المسيب، حيث لم يجد لها ما يؤكدها، وإنما يزيد ابن المسيب على غيره أنه أصح الناس إرسالاً، لا ما اشتهر عند أصحاب الشافعي أن مرسل سعيد حجة عنده، فهذا تفسير البيهقي، والخطيب لنص الشافعي السابق آنفاً، وهما أعرف بمراده. =

ثم المرسَل إما من كبار التابعين، أو من صغارهم، فإن اعتضد حديث الأول بضعيف يرجح، كقول صحابي، أو فعله، أو قول أكثر العلماء، أو مسند آخر يرسله الراوي مرة، أو راو آخر.

فإن قلت: إذا أسنده الراوي، أو غيره، فالعمل إنما هو به بالمرسل فأي فائدة في إسناد العمل إليه؟

قلت: فائدته تظهر لدى التعارض، فإنه يقدم على المسند المجرد.

وقول الإمام: «هذا في مسند لم تقم الحجة بإسناده»[1]. لم يرفع الإشكال لأنه يفرض في مسند تقوم به حجة، ويعضده المرسل، أو قياس، أو انتشار من غير نكير، أو عمل أهل العصر، المجموع يصير حجة لا العاضد وحده، أو المعضود[2]: لأن الهيئة الاجتماعية لها قوة لا توجد في الآحاد،

= راجع: البرهان: ٦٤٠/١، وتشنيف المسامع: ق(٩٥/أ)، والغيث الهامع: (ق٩٩/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٦٩/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٩٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٨٠، وغاية الوصول: ص/١٠٥، والمحلي على الورقات: ص/١٨٨، وحاشية العطار: ٢٠٢/٢.

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٦٦٠/١.

(٢) وعلى هذا فمرسل كبار التابعين، وهم الذين كثرت روايتهم عن الصحابة كسعيد بن المسيب، وكقيس بن أبي حازم، وأبي عثمان النهدي، وأبي رجاء العطاردي مقبول عند الشافعي، وعليه يحمل كلامه الذي تقدم لكن لا على انفرادهم، بل لا بد أن ينضم إليه ما يؤكده، ويرجحه، وقد ذكر الشارح سبع صور، متى وجدت واحدة منها مع مرسل كبار التابعين كان حجة، وبهذا يحقق مذهب الشافعي في المسألة، ويجمع بين نقل جمهور أصحابه أنه يقبل مرسل كبار التابعين الذين لا يرسلون إلا عمن يقبل خبره وبين ما نقله النووي سابقاً عن البيهقي، والخطيب من نفي ذلك الإطلاق عنه. =

كالخبر المتواتر، والمجمع عليه، فإن يوجد سوى ذلك المرسل بلا عاضد، فلا يثبت به حكم شرعي إلا أنه إذا دل على الحرمة الأولى تركه احتياطاً[1].

قوله: ((مسألة الأكثر)).

أقول: الأكثر على جواز نقل حديثه ﷺ بالمعنى، وإن كان الأولى عدمه ما أمكن[2].

= راجع: الرسالة: ص/٤٦١-٤٦٥، والمحصول: ٢/ق/١/٦٥٩، والإحكام للآمدي: ١/٢٩٩، والمجموع للنووي: ١/٦١، وشرح العضد: ٢/٧٤، وتشنيف المسامع: ق(٩٥/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٩٠-٢٩١، وإرشاد الفحول: ص/٦٥، وغاية الوصول: ص/١٠٥.

(١) ما تقدم الكلام عليه كان في مرسل غير الصحابي، أما مرسل الصحابة رضي الله عنهم فالجمهور على قبولها، بل ذكر البعض الإجماع على ذلك، لكونهم جميعاً عدولاً، وقد أجمع الصحابة على قبول الأحاديث التي أرسلها الصحابة، مع علمهم أن بعضهم يروي بواسطة بعض آخر.

وذهب فريق آخر إلى أن مراسيل الصحابة لا تقبل لا للشك في عدالتهم، بل لأنه قد يروي الراوي منهم عن تابعي، أو عن أعرابي لا تعرف صحبته، ولا عدالته، إلا أن يعلم بنصه، أو عادته، أنه لا يروي إلا عن صحابي مثله، فيجب قبوله حينئذ.

راجع: الكفاية: ص/٣٨٥، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٢٦، والإحكام لابن حزم: ١/١٤٣، وأصول السرخسي: ١/٣٥٩، وتوضيح الأفكار: ١/٣١٧، وكشف الأسرار: ٣/٢، ومعرفة علوم الحديث: ص/١٤، والمسودة: ص/٢٥٩، وقواعد التحديث: ص/١٤٣، وتدريب الراوي: ١/٢٠٧، وإرشاد الفحول: ص/٩٥.

(٢) وهذا قول جمهور العلماء، وعليه العمل، كما ذكر.

راجع: الرسالة: ص/٣٧٠، ٣٧٣، ٣٨٠، واللمع: ص/٤٤، والإلماع: ص/١٧٨، والمحدث الفاصل: ص/٥٣٣، والمستصفى: ١/١٦٨، والكفاية: ص/١٩٨، والإحكام =

ومحل[١] / ق(٩٤/ب من أ) البحث إنما هو العارف بمواقع الألفاظ، وأما غيره لا يجوز إجماعاً[٢].

الماوردي[٣]: يجوز إن نسي اللفظ[٤].

وقيل: إن كان موجب الحديث العلم يجوز، وإن كان[٥] / ق(٩٥/ب من ب) العمل فلا يجوز[٦].

= للآمدي: ٢٨٣/١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/١٠٥، وشرح النووي على مسلم: ٣٦/١، وتدريب الراوي: ٩٨/٢، وتوضيح الأفكار: ٣٧١/٢، ٣٩٢، وقواعد التحديث: ص/٢٢١، وأصول الحديث: ص/٢٥١.

(١) آخر الورقة (٩٤/ب من أ).

(٢) راجع: المصادر السابقة.

(٣) هو علي بن محمد بن حبيب القاضي أبو الحسن الماوردي، البصري الشافعي أحد الأئمة الأعلام، كان إماماً في الفقه، والتفسير، والأصول، واللغة، له مؤلفات في فنون عدة منها: الحاوي في الفقه، والنكت في التفسير، والأحكام السلطانية، وأدب الدنيا والدين، وأعلام النبوة، وتوفي سنة (٤٥٠هـ).
راجع: تأريخ بغداد: ١٠٢/١٢، والعبر: ٢٢٣/٣، واللباب: ٩٠/٣، ومرآة الجنان: ٧٢/٣، وطبقات السبكي: ٢٦٧/٥، وطبقات المفسرين للداودي: ٤٢٣/١، وطبقات المفسرين للسيوطي: ص/٧١، وشذرات الذهب: ٢٨٥/٣.

(٤) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١٧٢/٢، وغاية الوصول: ص/١٠٦، والغيث الهامع: ق(١٠٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٩٢.

(٥) آخر الورقة (٩٥/ب من ب).

(٦) ونقل هذا عن بعض الشافعية، والمراد بالعلم الاعتقاد، وذلك كحديث «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» وحديث: «خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحل، والحرم، الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور». =

وقيل: بلفظ مرادف، واختاره [الخطيب[١].

وعن][٢] ابن سيرين[٣]، وثعلب، والرازي[٤] من الحنفية، والمروي عن ابن عمر رضي الله عنهما: [منعه مطلقاً][٥].

= راجع: صحيح البخاري: ١٦/٣، وصحيح مسلم: ١٧/٤، واللؤلؤ والمرجان: ١٥/٢.
وانظر: الغيث الهامع: ق(١٠٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٩٢.

(١) ورجحه أبو الخطاب من الحنابلة، وأبو الحسين البصري من المعتزلة.
راجع: التمهيد لأبي الخطاب: ١٦٢/٣، والمعتمد: ١٤١/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٨٠.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) هو محمد بن سيرين الأنصاري أبو بكر البصري، مولى أنس بن مالك، وهو إمام كبير في التفسير، والحديث، والفقه، والمقدم في التعبير للرؤيا، والزهد، والورع وقيل: لم يكن بالبصرة أعلم بالقضاء منه، وطلب منه أن يتولى قضاء البصرة، فهرب إلى الشام، وكان بزازاً، وهو من التابعين وتوفي سنة (١١٠هـ).
راجع: تأريخ بغداد: ٣٣١/٥، وحلية الأولياء: ٢٦٣/٢، وطبقات الشيرازي: ص/٨٨، ومشاهير علماء الأمصار: ص/٨٨، وطبقات القراء: ١٥١/٢، وتذكرة الحفاظ: ٧٧/١، وشذرات الذهب: ١٣٨/١.

(٤) هو أبو بكر الجصاص، واختار هذا القول ابن حزم الظاهري، وهي رواية عن الإمام أحمد.
راجع: المحدث الفاصل: ص/٥٣٨، والإحكام لابن حزم: ٢٠٥/١، والإلماع: ص/١٧٨، والكفاية: ص/١٩٨، وشرح العضد على المختصر: ٧٠/٢، ومختصر الطوفي: ص/٧١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٧.

(٥) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

وعن مالك: أنه لا يجوز تبديل الباء بالتاء[1] في مثل بالله، وتالله[2].

لنا - على المختار -: الإجماع على جواز تفسيره بلسان آخر، فبالعربي أولى. وأيضاً معلوم بالضرورة أنه ﷺ بعث لإبلاغ المعنى لا اللفظ. وكثيراً ما يقول الصحابي قال ﷺ: كذا، ونحوه.

وقولهم: العلماء مختلفون في الفهم ربما تنبه بعضهم من ألفاظ الحديث على ما لا يتنبه غيره.

قلنا: الكلام في العارف الذي ينقل المعنى سواء، وإلا لم يجز اتفاقاً[3].

والقول -: بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه - مذهب مخترع[4].

قوله: «مسألة: يحتج بقول الصحابي: قال رسول الله ﷺ: كذا».

---

(١) راجع: المختصر لابن الحاجب: ٢/٧٠، ونشر البنود: ٢/٥٧.

(٢) وفرق البعض كالسرخسي، والبزدوي: بين المحكم، والمتشابه، والظاهر، والمشكل والمجمل، والمشترك. ومنهم من جوز ذلك للصحابة فقط، وقيل: يجوز ذلك في الأحاديث الطوال دون القصار، ونسب للقاضي عبد الوهاب المالكي، وقيل: يجوز للاحتجاج لا للتبليغ.
راجع: أصول السرخسي: ١/٣٥٦، وكشف الأسرار: ٣/٥٧، وفواتح الرحموت: ٢/١٦٧، وتيسير التحرير: ٣/٩٧، ونشر البنود: ٢/٦١، وغاية الوصول: ص/١٠٦، وإرشاد الفحول: ص/٥٧-٥٨.

(٣) راجع: المستصفى: ١/١٦٨، والروضة: ص/٦٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٨١.

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «رد على المحلي». وراجع شرحه على جمع الجوامع: ٢/١٧٢.

أقـــول: هـــذا شروع في كيفية الرواية، فنقول: إذا قال الصحابي: سمعـــت رســـول الله كـــذا، وأخبرني، وحدثني بكذا يجب قبوله بلا خلاف[١].

وأما إذا قال: قال رسول الله ﷺ: كذا، الجمهور: على أنه حجة.

وقال القاضي: متردد بين سماعه منه، أو سماعه ممن يرويه عنه[٢].

الجواب: قد تقرر أنهم كلهم عدول، فلا يضر ذلك الاحتمال.

وكذا قوله: عنه صلى الله عليه [وسلم][٣].

وكـــذا قوله: سمعته أمر، أو نهى، أو أمرنا، أو نهينا، أو أوجب، أو حـــرم، أو رخـــص على صيغة المجهول في الكل لظهور أن فاعل الأفعال المذكورة هو الشارع[٤].

---

(١) وإنما كان هذا متفقاً عليه لكونه يدل على عدم الواسطة بينهما قطعاً.
راجع: المستصفى: ١٢٩/١، والروضة: ص/٤٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٧٣، وشرح العضد على المختصر: ٦٨/٢، ومختصر الطوفي: ص/٦٣.

(٢) وبه قال فريق من العلماء، واختاره أبو الخطاب من الحنابلة.
راجع: التمهيد: ١٨٥/٣، والكفاية: ص/٤١٩، والعدة: ٩٩٩/٢، والإحكام للآمدي: ٢٧٧/١، والمسودة: ص/٢٦٠، وتوضيح الأفكار: ٢٧٣/١، وفواتح الرحموت: ١٦١/١، وتيسير التحرير: ٦٨/٣، وهمع الهوامع: ص/٢٩٣، وإرشاد الفحول: ص/٦٠.

(٣) سقط من (أ) والمثبت من (ب).

(٤) الجمهور على أن ذلك حجة، ونقل القول بعدم حجيته عن الصيرفي، والكرخي.
راجع: فواتح الرحموت: ١٦٢/٢، والمسودة: ص/٢٩٤، وتشنيف المسامع: ق(٩٦/أ)، والغيث الهامع: ق(١٠١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧٣/٢.

وقيل: يحتمل سائر الولاة. قلنا: بعيد لا يدفع الظهور.

وقوله: من السنة كذا، أو كنا معاشر الناس نفعل كذا في عهده، أو كان الناس يفعلون في عهده ﷺ، فكنا نفعل، فكان الناس يفعلون، فكانوا لا يقطعون في الشيء التافه[1]، قالته عائشة رضي الله عنها، الكل حجة عند الجمهور لأنه حكاية إجماع[2].

---

(١) هذا الأثر عن عائشة رضي الله عنها - أخرجه عنها بالسند المتصل ابن أبي شيبة في مصنفه، وابن عدي في كتابه الكامل، ولفظه عند ابن أبي شيبة: قالت: «لم تكن يد السارق تقطع على عهد رسول الله ﷺ في الشيء التافه، ولم تقطع في أدنى من ثمن حجفة، أو ترس». ذكر ذلك الزيلعي. وأخرجه عبد الرزاق عن عروة مرسلاً، وأخرجه البيهقي عن هشام عن أبيه: أن اليد لا تقطع بالشيء التافه، ثم قال: حدثتني عائشة رضي الله عنها: «أنه لم تكن يد تقطع على عهد رسول الله ﷺ في أدنى من ثمن مجن حجفة، أو ترس».

راجع: المصنف لعبد الرزاق: ١٠/٢٣٤-٢٣٥، والسنن الكبرى للبيهقي: ٨/٢٥٦، ونصب الراية للزيلعي: ٣/٣٦٠.

(٢) يشترط في هذه الألفاظ التي ذكرت أن تضاف إلى عهد النبوة، فتكون حجة عند الجمهور، ولا فرق بين قول الصحابي، ذلك في حياة رسول الله ﷺ، أو بعد موته، فإن له حكم الرفع، فإن لم يضفه إلى عهد النبوة، فليس بمرفوع، بل هو موقوف.

راجع: الكفاية: ص/٤٢٢، والعدة: ٢/٩٩٨، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٢٣، والمستصفى: ١/١٣١، والمجموع للنووي: ١/٥٩، وشرح مسلم له: ١/٣٠، وتدريب الراوي: ١/١٨٥، والمسودة: ص/٢٩٣، ومناهج العقول: ٢/٣١٥، وغاية الوصول: ص/١٠٦، وتوضيح الأفكار: ١/٢٧٣.

والقول: بأنه لو كان إجماعاً لما جاز مخالفته، واللازم منتف، مردود بأن ذلك إنما يكون في الإجماع الذي طريقه قطعي.

وأشار بالعطف بالفاء إلى أن ما عطف به دون ما قبله في القوة.

قوله: ((خاتمة)).

أقول: إذا كان الراوي غير صحابي مراتب روايته عشر[1]:

الأولى: قراءة الشيخ، إملاء، أو تحديثاً[2]، اقتداء بفعله ﷺ.

---

(١) هذه المراتب اختلف العلماء في ترتيبها حسب قوتها.

راجع: أصول السرخسي: ٣٧٥/١، والإحكام لابن حزم: ٢٥٥/١، والإلماع: ص/٦٩، والمعتمد: ١٧٠/٢، والمستصفى: ١٦٥/١، والروضة: ص/٦١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٦٧، ٣٧٥، ومختصر الطوفي: ص/٦٥، وكشف الأسرار: ٣٩/٣، وفواتح الرحموت: ١٦٤/٢، وغاية الوصول: ص/١٠٦، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٥، وإرشاد الفحول: ص/٦١.

(٢) فإن قصد الشيخ إسماعه وحده، أو أن يسمعه، ويسمع غيره، فللراوي أن يقول: أسمعنا، وحدثنا، وأخبرنا، وقرأ علي، وحدثني، وإن لم يقصد الشيخ الإسماع قال الراوي: سمعت، وحدث، وأخبر، ونبأ، وأنبأ، ولا يجوز للراوي أن يقول - في هذه الحالة -: حدثني، ولا أخبرني بأن يضيفه إلى نفسه لأنه مشعر بالقصد، وهو ما لم يقع، وهذا اختيار الآمدي، والعضد، والأسنوي، وقال البعض: لا فرق في جواز الرواية على الجملة بين كون قراءة الشيخ عن قصد، وكونها اتفاقية، وأقوى الألفاظ في هذه المرتبة سمعت، ثم حدثنا، وحدثني، ثم أخبرنا، وهو كثير في الاستعمال، ثم أنبأنا، ونبأنا، وهو قليل في الاستعمال. وروي عن الإمام أحمد أن أخبرنا أسهل من حدثنا، ونقل عنه الرامهرمزي، والخطيب، والشيخ تقي الدين أنهما سواء، وهو مذهب أكثر المغاربة.

=

الثانـــية: قراءة الراوي على الشيخ(١): لأنه كان يُقْرأ عليه صلى الله عليه [وسلم](٢) فيقرر، أو ينكر.

= راجع: المحدث الفاصل: ص/٥١٧، والكفاية: ص/٢٨٤-٢٨٦، ٢٩٤، والإلماع: ص/١٣٢، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٦٢، وتدريب الراوي: ٢/٨، ١٠، وشرح نخبة الفكر: ص/٣١١، وتوضيح الأفكار: ٢/٢٩٥، والإحكام للآمدي: ١/٢٨٠، وشرح العضد: ٢/٦٩، والمسودة: ص/٢٨٣، ونهاية السول: ٢/١٩٣، وقواعد التحديث: ص/٢٠٣، ٢٠٧، ومناهج العقول: ٢/٣٢٠، وأصول الحديث: ص/٢٤٨.

(١) أكثر المحدثين يسمون القراءة على الشيخ عرضاً، أي: أن القارئ يعرض ما يقرؤه على شيخه، كما يعرض القرآن على الإمام، وشرط إمام الحرمين في صحة التحمل بها أن يكون بحيث لو فرض من القارئ لحن، أو تصحيف لرده الشيخ. وقد اختلفوا في تقديم السماع من لفظ الشيخ على القراءة عليه، فذهب البعض إلى تقديم السماع من لفظ الشيخ على القراءة عليه، وحكاه ابن الصلاح عن جمهور أهل المشرق، ورجحه، واختاره. وذهب أبو حنيفة، وابن أبي ذئب إلى أن القراءة على الشيخ أعلى، ونقل هذا عن مالك، وشعبة، وابن جريج، والليث بن سعد، وغيرهم. وذهب مالك في المشهور عنه، وأصحابه، ومعظم علماء الحجاز، والكوفة، والبخاري وحكاه الصيرفي عن الشافعي إلى أنهما سواء.

راجع: البرهان: ١/٦٤١، والكفاية: ص/٢٦٠، ومعرفة علوم الحديث: ص/٢٥٩، والإحكام لابن حزم: ١/٢٥٥، وأصول السرخسي: ١/٣٧٥، والإلماع: ص/٧٠، والمحدث الفاصل: ص/٤٢٠، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٦٤-٦٥، والمختصر مع العضد: ٢/٦٩، وكشف الأسرار: ٣/٣٩، وفواتح الرحموت: ٢/١٦٤، وتشنيف المسامع: ق(٩٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٧٤، وإرشاد الفحول: ص/٦٢.

(٢) سقط من (أ) والمثبت من (ب).

الثالثة: قراءة غيره[١]، وهو يسمع لأنه ربما يغفل[٢].

---

(١) واشترط البعض إقرار الشيخ ما قرئ عليه نطقاً، والجمهور: أن عدم إنكاره ـــ ولا حامل له على ذلك من إكراه، أو نوم، أو غفلة، أو نحو ذلك - كاف؛ لأن العرف قاض بأن السكوت تقرير في مثل هذا، وإلا لكان سكوته قادحاً، واختاره الخطيب، وغيره. وله أن يقول - في هذه، والتي قبلها - أعني قراءة الشيخ، وقراءة غيره عليه، وهو يسمع -: حدثنا، وأخبرنا قراءة عليه، ويجوز الإطلاق بدون قراءة عليه، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة، وصاحباه، ومالك، وأحمد في المشهور، وبعض أصحابه، وسفيان بن عيينة، ومعظم الحجازيين، والكوفيين، والبخاري، والثوري، والزهري، ويحيى بن معين، وغيرهم.
وذهب آخرون إلى أنه لا بد من التقييد بما ذكر، وأيده الشيرازي أبو إسحاق وأبو الحسين البصري، والآمدي، وصححه الغزالي، وذكر ابن الصلاح، والمحلي أنه مذهب الشافعي، وأصحابه، ومسلم بن الحجاج، وجمهور أهل المشرق، وعزي إلى أكثر المحققين. وقال إمام الحرمين: يجوز الإطلاق في أخبرني دون حدثني.
راجع: اللمع: ص/٤٥، والبرهان: ٦٤٧/١، والكفاية: ص/٢٨٠، وجامع بيان العلم: ٢١٤/٢، والمحدث الفاصل: ص/٤٢١، والإلماع: ص/٧٨، والمستصفى: ٦٥/١، والمحصول: ٢/ق/٦٤٤/١، والروضة: ص/٦١، والإحكام للآمدي: ٢٨٠/١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٦٥-٦٧، وتدريب الراوي: ١٠/٢، وتوضيح الأفكار: ٣٠٦/٢، وكشف الأسرار: ٣٩/٣-٤٠، وفواتح الرحموت: ١٦٤/٢، وتيسير التحرير: ٩١/٣، وشرح العضد: ٦٩/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٧٧، والمسودة: ص/٢٨٤، ٢٨٧.

(٢) كما اختلفوا في روايته بسماع قراءة غيره على الشيخ، فذهب الجمهور إلى صحتها، وذكر الحافظ أنه وقع الإجماع عليه في هذه الأزمنة، وقبلها. ونقل المنع عن الضحاك ابن مخلد، ووكيع، ومحمد بن سلام، وعبد الرحمن بن سلام.
راجع: جامع بيان العلم: ٢١٦/٢، وشرح نخبة الفكر: ص/٢١٣، وتوضيح الأفكار: ٢٠٣/٢، وتدريب الراوي: ١٦/٢، وآداب الشافعي: ص/٩٩، وإرشاد الفحول: ص/٦٢، وتشنيف المسامع: ق(٩٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧٤/٢.

الـــرابعة: المـــناولة، مع الإجازة، بأن يناول الشيخ أصل سماعه إلى الطالب، أو نسخة مقابلة به، ويقول له: هذا سماعي عن فلان أجزت لك أن ترويه عني[1]، والإجازة، مع المناولة أقوى درجات الإجازة[2].

---

(١) وفي معنى هذا: أن يجيء الطالب إلى الشيخ بكتاب، أو جزء من حديثه، فيعرض عليه، فيتأمله الشيخ، وهو عارف متيقظ، ثم يعيده إليه، قائلاً له: وقفت على ما فيه، وهو حديثي عن فلان، أو روايتي عن شيوخي، فاروه عني، أو أجزت لك روايته عني. وللراوي في هذه الحال أن يقول: حدثنا، وأخبرنا فلان مناولة، وإجازة، أو أخبرنا إجازة، أو أخبرنا مناولة، أو أخبرنا إذناً، أو في إذنه، أو فيما أذن لي، أو فيما أطلق لي روايته عنه، وما أشبه ذلك من العبارات، ولا يجوز إطلاق حدثنا، وأخبرنا فلان، وهذا هو الذي صححه واختاره جمهور العلماء، وذهب مالك، والزهري، وغيرهما إلى جواز الإطلاق.

وهذه المرتبة جائزة، بل حكي فيها الإجماع في وجوب العمل بها، وذهب الأحناف إلى أنه إن كان يعلم المجاز له ما في الكتاب جازت الرواية له كالشاهد على الصك، فإن الشاهد إن كان عالماً بما في الصك تجوز له الشهادة، وإلا فلا.

راجع: أصول السرخسي: ٣٧٧/١، والإحكام لابن حزم: ٢٥٥/١، والكفاية: ص/٣١٨، ٣٣٠، وجامع بيان العلم: ٢١٨/٢، والإلماع: ص/٧٩، ١٢٨، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٧٩، ٨١، وشرح نخبة الفكر: ص/٢١٦، وتدريب الراوي: ٤٥/٢، ٥١، وتوضيح الأفكار: ٣٣٦/٢، والمستصفى: ١٦٥/١، والروضة: ص/٦١، والإحكام للآمدي: ٢٨٠/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٧٨، وكشف الأسرار: ٤٥/٣، والمسودة: ص/٢٨٨، وشرح العضد: ٦٩/٢، ومختصر الطوفي: ص/٦٦، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٥، وقواعد التحديث: ص/٢٠٣.

(٢) مذهب الجمهور أن الإجازة مع المناولة بعد مرتبة السماع في القوة.

وذهب ربيعة، ومالك، والزهري، وابن عيينة، وهي رواية عن أحمد، وإسحاق، ويحيى بن سعيد الأنصاري، ومجاهد، وغيرهم، وحكاه الخطيب عن ابن خزيمة، وغيره إلى أنها كالسماع. =

الخامســة: الإجازة[١] المجردة عن المناولة، ولها مراتب: أعلاها: أن يجيز لخاص في خاص، مثل أن يقول: أجزت لك كتاب البخاري[٢].

= راجع: معرفة علوم الحديث: ص/٢٥٧، والكفاية: ص/٣١٦، ٣٢٦، ٣٣٤، وشرح نخبة الفكر: ص/٢١٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٧٤، ومناهج العقول: ٢/٣١٩، وتيسير التحرير: ٣/٩٣، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٧٩، والتقريب: ٢/٥٢، والمحلي على الورقات: ص/١٩٦، وإرشاد الفحول: ص/٦٣.

(١) الذي استقر عليه العمل، وقال به جماهير أهل العلم من أهل الحديث، والفقه، والأصول، وغيرهم القول بتجويز الإجازة، وإباحة الرواية بها، وهو قول الشافعي، وأحمد، وأكثر أصحابهما، وقال بها الإمام مالك، وما نقل عنه من المنع حمل على كراهته إجازة العلم لمن ليس من أهله، بل بعضهم حكى الإجماع على ذلك كالباقلاني، والباجي، والقاضي عياض، وغيرهم.
قلت: ودعوى الإجماع غير مسلمة، فقد خالف في جوازها الظاهرية، وشعبة، وأبو زرعة، وإبراهيم الحربي، واختارها بعض الشافعية كما سيأتي ذكرهم في الشرح بعد نهاية ذكر المراتب، كما أن هذا هو مذهب أبي حنيفة، وأكثر أصحابه واستثنى أبو حنيفة، ومحمد بن الحسن من الإجازة، فيما لو كان يعلم المجاز له ما في الكتاب، فهذه صحيحة عندهم، وتقدم هذا في الإجازة مع المناولة.
راجع: إحكام الفصول: ص/٣٨٢، والمحدث الفاصل: ص/٤٣٥، والكفاية: ص/٣١١، وجامع بيان العلم: ٢/٢١٩، واللمع: ص/٤٥، والمستصفى: ١/١٦٥، والإلماع: ص/٨٨، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٧٢، وشرح ألفية العراقي: ٢/٦١، والروضة: ص/٦١، والإحكام للآمدي: ١/٢٨٠، والمسودة: ص/٢٨٧، وتدريب الراوي: ٢/٢٩، وكشف الأسرار: ٣/٤٣، والعضد على المختصر: ٢/٦٩، ومختصر الطوفي: ص/٦٦، وفواتح الرحموت: ٢/١٦٥، وتيسير التحرير: ٣/٩٤، وقواعد التحديث: ص/٣٠٤، ومناهج العقول: ٢/٣٢٠، وإرشاد الفحول: ص/٦٣.

(٢) يعني مع عدم وجوب الكتاب، وإلا فهي المناولة كما سبق.
راجع: تشنيف المسامع: ق(٩٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٢/ب)، وهمع الهوامع: ص/٢٩٦، وغاية الوصول: ص/١٠٦، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٥.

دونها: لخاص في عام، مثل: أجزت لك مسموعاتي[١].

ودونها: لعام في خاص، مثل أن يقول: أجزت لمن أدرك حياتي رواية البخاري[٢].

ودونهـــا: لعـــام في عـــام[٣]،مثل أن يقول: أجزت لجميع المسلمين مسموعاتي[٤]:

---

(١) وقد ذكر السرخسي أن المحدث إذا قال: أجزت لك أن تروي عني مسموعاتي فإن هذا غير صحيح بالاتفاق. قلت: لكن الجمهور من المحدثين، والفقهاء، وغيرهم على جواز الرواية بهذا النوع.

راجع: الكفاية: ص/٣٢٩، وأصول السرخسي: ٢٧٨/١، والإلماع: ص/٩١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٧٣، وشرح ألفية العراقي: ٦٤/٢، وقواعد التحديث: ص/٢٠٣.

(٢) راجع: الإلماع: ص/٩٨، وشرح ألفية العراقي: ٦٤/٢، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٧٣، وشرح نخبة الفكر: ص/٢٢٠، وتوضيح الأفكار: ٣١٧/٢، وتدريب الراوي: ٣٢/٢.

(٣) وهذه جوزها فريق، وردها آخرون، وذكر ابن الصلاح أنه لم ير، ولم يسمع عن أحد ممن يقتدى بهم أنه استعمل هذه الإجازة، فروى بها إلا شرذمة من المتأخرين سوغوها، مع أن الإجازة في أصلها ضعف، وتزاد بهذا التوسع، والاسترسال ضعفاً كثيراً لا ينبغي احتماله.

راجع: شرح ألفية العراقي: ٦٥/٢، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٧٣-٧٤، وتدريب الراوي: ٣٣/٢، وإرشاد الفحول: ص/٦٤.

(٤) وللمجاز أن يقول في الرواية بها: أجاز لي فلان، أو أجاز لنا، وهذا متفق عليه لأنه إخبار بالحال على وجهه، كما يجوز أن يقول: حدثنا، وأخبرنا إجازة، وحدثني وأخبرني إجازة عند جمهور العلماء، ومنع قوم حدثنا دون أخبرنا، أما الإطلاق بدون إجازة، فلا يجوز لما فيه من الإيهام في كون الرواية بالتحديث على الحقيقة، وهذا هو قول الجمهور، وذهب فريق آخر إلى الجواز. =

السادسة: الإجازة للمعدوم تبعاً نحو: أجزت لفلان، ومن يوجد من نسله[١].

ولا بـد من كون المعدوم تبعاً، فلو قدمه كأن يقول: أجزت / ق(٩٥/أ من أ) لمن يولد لفلان فلا يصح.

السابعة: المناولة المجردة كأن يناوله أصله، ويقول: هذا سماعي، ولا يقـول له: اروه عني[٢]، ولو ناوله الكتاب، ولم يقل: إنه سماعي لا يجوز الرواية عنه.

= راجع: الإلماع: ص/١٢٨، والإحكام للآمدي: ١/٢٨٠، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٨٢، والمسودة: ص/٢٨٨، وكشف الأسرار: ٣/٤٤، وفواتح الرحموت: ٢/١٦٥، وتيسير التحرير: ٣/٩٥، ومختصر الطوفي: ص/٦٦، ومناهج العقول: ٢/٣٢٠، وتدريب الراوي: ٢/٥٢، وتوضيح الأفكار: ٢/٣٣٦.

(١) ونقل جواز هذه عن أبي بكر بن أبي داود حيث سئل الإجازة، فقال: «قد أجزت لك، ولأولادك، ولحبلة الحبلة» وأما اشتراط تبعية المعدوم ففيه خلاف: فذهب إلى جوازه بعض المالكية، والشافعية، والحنابلة. أما الجمهور فيرون بطلان هذه الإجازة، وذكر ابن الصلاح أن هذا هو الصحيح الذي لا ينبغي غيره.

راجع: الكفاية: ص/٣٢٥، والإلماع: ص/٩٨، ١٠٤، ١٠٥، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٧٦، وشرح ألفية العراقي: ٢/١٧٥، وتوضيح الأفكار: ٢/٣١٨، وكشف الأسرار: ٣/٤٨، وشرح نخبة الفكر: ص/٢٢١، وتدريب الراوي: ٢/٣٧، وشرح العضد: ٢/٧٠، وفواتح الرحموت: ٢/١٦٥، وتيسير التحرير: ٣/٩٥.

(٢) اختلف العلماء في جواز الرواية بالمناولة المجردة، فذهب جماهير العلماء إلى أنه لا يجوز الرواية بمجرد المناولة، وذهب آخرون إلى أنها تصح بمجـردة من الإجازة منهم ابن =

الثامنة: الإعلام المجرد عن المناولة، والإجازة، بأن يقول: هذا سماعي من فلان[1].

التاسعة: الوصية بالكتاب بأن يوصي بكتاب يرويه لأحد من الناس، فيجوز للموصَى له أن يرويه عنه[2].

= جريح، وابن الصباغ، وغيرهما. وذكر ابن الصلاح أنها مناولة مختلة لا تجوز الرواية بها، إذ قد عابها غير واحد من الفقهاء والأصوليين على المحدثين الذين أجازوها، وسوغوا الرواية بها.

راجع: الكفاية: ص/٣٣٤، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٨١، وكشف الأسرار: ٤٦/٣، والتقريب: ٥٢/٢، وشرح نخبة الفكر: ص/٢١٨، وتوضيح الأفكار: ٣٣٥/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧٤/٢، وإرشاد الفحول: ص/٦٣، وقواعد التحديث: ص/٢٠٣.

(١) ذكر القاضي عياض صحة الرواية بها عن الأكثرين. ومنع الرواية بها الغزالي، وغيره، واختاره ابن الصلاح.

راجع: الإلماع: ص/١٠٨، والمحدث الفاصل: ص/٤٥١-٤٥٢، والمستصفى: ١٦٥/١، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٨٤-٨٥.

(٢) مذهب الجمهور: أنه لا يجوز الرواية بها إلا على سبيل الوجادة.

راجع: الكفاية: ص/٣٥٢-٣٥٣، والمحدث الفاصل: ص/٤٥٩، والإلماع: ص/١١٥، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٨٥، وشرح نخبة الفكر: ص/٢١٩، وتدريب الراوي: ٥٩/٢، وقواعد التحديث: ص/٢٠٤، وأصول الحديث: ص/٢٤٣، وغاية الوصول: ص/١٠٦، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٢٩٦.

والحـــق: مـــا قاله الشيخ ابن الصلاح[1]: إن الرواية بالوصية بعيدة جـــداً، ولا نسلم أن الوجادة دونها[2] إذ في الوجادة يقول: وجدت بخط المؤلف كذا، فيغلب على الظن صحة ما وجده، بخلاف الوصية بالكتاب.

العاشر: الوجادة[3]، وقد عرفت معناها.

---

(١) هو عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكردي الشهرزوري الشافعي، أبو عمرو الإمام الحافظ شيخ الإسلام، تقي الدين، تفقه في المذهب، وبرع في الفقه، وأصوله، وفي الحديث، وعلومه، وفي التفسير، وغيره، وكان مشاركاً في فنون كثيرة متبحراً في الأصول، والفروع، زاهداً، ورعاً، وقوراً، جليلاً، وإذا أطلق لفظ الشيخ في علم الحديث، فهو المراد، وله مؤلفات منها: علوم الحديث، وشرح مسلم، وإشكالات على كتاب الوسيط في الفقه، وتوفي بدمشق سنة (٦٤٣هـ).
راجع: وفيات الأعيان: ٢/٤٠٨، وطبقات السبكي: ٨/٣٢٦، وتذكرة الحفاظ: ٤/١٤٣٠، والبداية والنهاية: ١٣/١٦٨، وطبقات المفسرين للداودي: ١/٣٧٧، وطبقات الحفاظ: ص/٥٠٣، وطبقات ابن هداية الله: ص/٢٢٠.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «رد على الزركشي حيث رد على الشيخ».
قلت: حيث قال: «قال ابن الصلاح: وهو بعيد جداً، وأنكره عليه ابن أبي الدم، وقال: الوصية أرفع رتبة من الوجادة بلا خلاف، وهو معمول بها عند الشافعي، وغيره، كما سيأتي، فهذه أولى». تشنيف المسامع: ق(٩٦/ب). وراجع: مقدمة ابن الصلاح: ص/٨٤-٨٥.

(٣) الوجادة: مصدر لوجد يجد، مولد غير مسموع من العرب، ومادة وجد متحدة الماضي، والمضارع، مختلفة المصادر بحسب اختلاف المعاني، يقال: وجد مطلوبه يجده بالكسر وجوداً، ووجد ضالته وجداناً، ووجد عليه في الغضب موجدة بكسر الجيم، ووجداناً بكسر الواو، ووجد في الحزن وجداً بالفتح، ووجد في المال وجداً بضم الواو، وفتحها، وكسرها، وجدة بالكسر استغنى، وأوجده الله مطلوبه أظفره به، وأوجده أغناه. =

ومـــنع إبـــراهيم الحـــربي[١]، وأبو الشيخ الأصفهاني[٢]، والقاضيان حـــسين، والماوردي الرواية بالإجازة، وقالوا: لو جوزناها لبطلت الرحلة

= واصطلاحاً: ما وجده بخط الشيخ الذي يعرفه، ويثق أنه خطه.
وله أن يقول - في حالة الإخبار بها -: وجدت بخط فلان كذا، وإن لم يثق أنه خطه، فيقول: وجدت ما ذكر لي أنه خط فلان كذا، ولا يقول: حدثنا، ولا أخبرنا، وذهب قلة إلى جواز ذلك.
راجع: مختار الصحاح: ص/٧٠٩-٧١٠، والمصباح المنير: ٦٤٨/٢، والقاموس المحيط: ٣٤٣/١، والمعجم الوسيط: ١٠١٣/٢، والمحدث الفاصل: ص/٤٩٧، ٥٠٠، والكفاية: ص/٣٥٣، وأصول السرخسي: ٣٥٩/١، والإلماع: ص/١١٧، ومقدمة ابن الصلاح: ص/٨٦، وكشف الأسرار: ٥٣/٣، وشرح نخبة الفكر: ص/٢١٩، ومختصر الطوفي: ص/٦٦، وتدريب الراوي: ٦١/٢، وتوضيح الأفكار: ٣٤٧/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧٥/٢، وقواعد التحديث: ص/٣٠٤، وأصول الحديث: ص/٢٤٥، وشرح الكوكب المنير: ٥٢٥/٢.

(١) هو إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم الحربي الحنبلي كان إماماً في العلم رأساً في الزهد، عارفاً بالفقه بصيراً بالأحكام، حافظاً للحديث، يعتبر من أجلة الناقلين لمذهب الإمام أحمد، وله مؤلفات منها: دلائل النبوة، وغريب الحديث، وكتاب الحمام، وسجود القرآن، وذم الغيبة، والنهي عن الكذب، وتوفي سنة (٢٨٥هـــ).
راجع: طبقات الحنابلة: ٨٦/١، والمنهج الأحمد: ١٩٦/١، وتذكرة الحفاظ: ٥٨٤/٢، وطبقات الحفاظ: ص/٢٦٣، وشذرات الذهب: ١٩٠/٢.

(٢) هو عبد الله بن محمد بن جعفر الأنصاري الأصبهاني المعروف بأبي الشيخ أبو محمد، محدث، حافظ، مفسر، مؤرخ، من مؤلفاته: كتاب العظمة، والتفسير، وكتاب التأريخ على السنين، وكتاب الثواب، وطبقات المحدثين بأصبهان، وتوفي سنة (٣٦٩هـــ).
راجع: اللباب: ٢٣١/١، وتذكرة الحفاظ: ٩٤٥/٣، والنجوم الزاهرة: ١٣٦/٤، وشذرات الذهب: ٦٩/٣، وكشف الظنون: ١٤٠٦/٢، ١٤٠٧، ١٤٣٩، ومعجم المؤلفين: ١١٤/٦.

في طلب العلم، ورواه الربيع[١] عن الشافعي، وكذا روي عن مالك، وأبي حنيفة.

ومنع قوم العامة[٢].

والقاضي أبو الطيب[٣] في المعدوم ابتداء، كما تقدم أنه المختار، وأما للمعدوم من غير إضافة، فلا يجوز إجماعاً.

وألفاظ الرواة عند الأداء اصطلاح خاص لأهل الحديث لا تعلق له بالأصولي لأن / ق(٩٦/أ من ب) كلامه فيما للاحتجاج فيه[٤] مدخل.

---

(١) هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادي، أبو محمد مؤذن مسجد عمرو بن العاص بمصر، وصاحب الإمام الشافعي الذي روى أكثر كتبه، وأثنى عليه الشافعي خيراً، ويقدم أصحاب الشافعي روايته على رواية المزني عند التعارض، وعند الإطلاق في المذهب الشافعي يكون هو المراد، وغيره يقيد بما يميزه عنه، وقد شدت الرحال إليه من أقطار الأرض لسماع كتب الشافعي منه، وتوفي سنة (٢٧٠هـ).
راجع: طبقات الشيرازي: ص/٩٨، وطبقات العبادي: ص/١٢، وطبقات السبكي: ١٦٢/٢، والبداية والنهاية: ٤٨/١١، وتذكرة الحفاظ: ٥٨٦/٢، والخلاصة: ص/١١٥، وحسن المحاضرة: ٣٤٨/١، وطبقات الحفاظ: ص/٢٥٦، وشذرات الذهب: ١٥٩/٢.

(٢) كل ما ذكره هنا تقدم في أول المسألة، وقد ذكرت الخلاف عند كل مرتبة من مراتب الإجازة، مع بيان القول المختار.

(٣) هو طاهر بن عبد الله بن طاهر أبو الطيب الطبري الشافعي الإمام الجليل الفقيه، الأصولي، القاضي، من مؤلفاته: شرح المزني، وصنف في الخلاف، والمذهب، والأصول والجدل كتباً كثيرة ليس لأحد مثلها، كذا ذكر السبكي عنه، وتوفي سنة (٤٥٠هـ).
راجع: المنتظم: ١٩٨/٨، ووفيات الأعيان: ١٩٥/٢، وطبقات السبكي: ١٢/٥، وشذرات الذهب: ٢٨٤/٣، والفتح المبين: ٢٣٨/١.

(٤) هو كما قال الشارح لكني إتماماً للفائدة، وتكميلاً للبحث ذكرت ذلك في الهامش على وجه الإيجاز، مع المراجع التي توسعت في البحث عنها.

الكتاب الثالث

في الإجماع، ومباحثه



الكتاب الثالث

في الإجماع

قوله: «الكتاب الثالث في الإجماع، وهو اتفاق مجتهدي الأمة».

أقـــول: قدم الإجماع على القياس، لكونه قطعي الدلالة، أو لكونه يقع أصلاً في القياس.

وهو لغة: العزم، والاتفاق مطلقاً[1].

واصـــطلاحاً: اتفاق مجتهدي هذه الأمة في عصر من الأعصار على أي أمر كان[2].

---

(١) ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، وقوله: ﴿وَأَجْمَعُوٓا۟ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ﴾ [يوسف: ١٥]، وقوله: ﴿فَأَجْمِعُوا۟ كَيْدَكُمْ﴾ [طه: ٦٤]، ويصح إطلاقه على الواحد، فيقال: أجمع فلان على كذا، أي: عزم عليه، فكل أمر من الأمور اتفقت عليه طائفة، فهو إجماع في إطلاق أهل اللغة.

راجع: مختار الصحاح: ص/١١٠، والمصباح المنير: ١٠٨/١، والقاموس المحيط: ١٥/٣.

(٢) وهناك حدود أخرى للإجماع في الاصطلاح.

راجع: الحدود للباجي: ص/٦٣-٦٤، واللمع: ص/٤٨، والمُعتمد: ٣/٢، والمستصفى: ١٧٣/١، والمحصول: ٢/ق/١٩/١-٢٠، والروضة: ص/٦٧، والإحكام للآمدي: ١٤٧/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٢٢، والمختصر مع شرح العضد: ٢٩/٢، والإبهـــاج: ٣٤٩/٢، وكشف الأسرار: ٢٢٦/٣، وفواتح الرحموت: ٢١١/٢، وتيسير التحرير: ٢٢٣/٣، ونهاية السول: ٢٣٧/٣.

فبقيد الاتفاق، خرج قول مجتهد منفرد في عصره، إذ لا يعد ذلك إجماعاً.

وبقوله: «بعد وفاته»[١] الإجماع في زمنه، فإنه ليس بحجة من حيث إنه إجماع.

وبقوله: «في عصر» يدفع شرطية الاتفاق من أول وفاته إلى آخر الدهر، وفي أي أمر، يدخل الأحكام مطلقاً، فرعية، أو أصلية، عقلية، أو لغوية.

والاعتراض: بأن مجتهدي جمع، وأقله ثلاثة، فيلزم منه أن لا يكون إجماع الاثنين حجة.

والجواب: بأن لفظ مجتهد عام - لأنه مفرد مضاف، فيشمل الاثنين أيضاً، ويخرج الواحد بقيد الاتفاق - يستلزم بطلان تعاريف المتقدمين والمتأخرين، لوجود لفظ الجمع فيها.

والحق: أن هذا من عموم المجاز الذي يعم المعنى الحقيقي، والمجازي، وهو مطلق العدد، أو الاثنان ألحقا بالجمع قياساً، أو التقدير جميع من يوجد من جنس المجتهدين.

وبقيد الاجتهاد، خرج المقلد، فلا تعتبر موافقته.

«واعتبر قوم وفاق العوام مطلقاً» أي في المسائل المشهورة، والخفية، مثل دقائق الفقه.

---

(١) يعني بعد وفاة النبي محمد ﷺ.

وقيل: في المشهور دون الخفي[١]. وفائدته - عند القائل به - صحة [إطلاق[٢] قولهم: أجمعت الأمة على كذا، لا أنه إذا خالف العامي يقدح في كونه حجة، ونسبه المصنف إلى][٣] الآمدي[٤].

وقالت طائفة: الأصولي الذي ليس بفقيه يعتبر في الإجماع على المسائل الفقهية لتوقف الفروع على الأصول[٥]، والحق: خلافه لأنه عامي بالنظر إلى المجمع عليه[٦].

---

(١) المذهب الأول قال به الجمهور، والثاني نقل عن القاضي، واختاره الغزالي، والآمدي.
راجع: اللمع: ص/٥١، والبرهان: ١/٦٨٤-٦٨٥، وأصول السرخسي: ١/٣١١، والمعتمد: ٢/٢٥، والمستصفى: ١/١٨١-١٨٢، والمحصول: ٢/ق/١/٢٧٩-٢٨١، والمنخول: ص/٣١٠، ٣٧٨، وروضة الناظر: ص/٦٩، والإحكام للآمدي: ١/١٦٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٤١، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٣، والمسودة: ص/٣٣١، وكشف الأسرار: ٣/٢٣٧، وفواتح الرحموت: ٢/٢١٧، وغاية الوصول: ص/١٠٧، ومناهج العقول: ٢/٣٧٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٧٧، وإرشاد الفحول: ص/٨٧.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٤) الآمدي يرى أن قطعية حجية الإجماع مفتقرة إلى دخول العوام، وأما بدونهم يكون الإجماع ظنياً. راجع الإحكام له: ١/١٦٩.

(٥) وحكي هذا عن القاضي عبد الوهاب المالكي، وغيره، راجع: نشر البنود: ٢/٧٦، ونهاية السول: ٣/٣٠٥.

(٦) وهناك أقوال أخرى منها: أنه يعتبر في كل فن أهل الاجتهاد من أهل ذلك الفن، وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره، ففي الكلام يعتبر إجماع المتكلمين، وفي الفقه الفقهاء، وهلم جر.

=

وبقيد المسلمين، خرج المكفر ببدعته.

وأما هل يشترط عدالة المجتهد، أم لا؟ فمبني على اشتراط العدالة في الاجتهاد، والصحيح عدمه.

وثالث الأقوال: يعتبر وفاقه في حق نفسه، حتى إذا خالفهم، لم يكن إجماعهم حجة عليه.

ورابـــع الأقـــوال: إن بيَّن مأخذه اعتبر: لأنه قول بدليل، وإلا فلا اعتبار به[1].

= راجع: الإحكام لابن حزم: ٥٨٠/١، والمحلي على الورقات: ص/١٦٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٠، وتشنيف المسامع: ق(٩٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٤/أ) وهمع الهوامع: ص/٢٩٨، وكشف الأسرار: ٢٤٠/٣.

(١) محل الخلاف في هذه المسألة في الفاسق بلا تأويل، أما الفاسق بتأويل، فمعتبر في الإجماع كالعدل.

ومذهب الجمهور - في الأول - عدم اعتبار وفاقه، ولا مخالفته في الإجماع مطلقاً، أي: سواء كان فسقه من جهة الاعتقاد، أو الأفعال، ونقل ابن برهان أنه قول كافة الفقهاء، والمتكلمين، فلا يقبل قوله، ولا يقلد في فتوى كالكافر، والصغير.

وذهب الجويني، والشيرازي، والإسفراييني، والغزالي، والآمدي من الشافعية، وأبو الخطاب من الحنابلة إلى أن قول المجتهد الفاسق غير المتأول معتبر في الإجماع، وذهب آخرون إلى التفصيل الذي ذكره الشارح.

راجع: اللمع: ص/٥٠، والبرهان: ٦٨٨/١، وأصول السرخسي: ٣١١/١-٣١٢، والتمهيد لأبي الخطاب: ٢٥٣/٣، والإحكام لابن حزم: ٥٨٠/١، والوصول إلى الأصول لابن برهان: ٨٦/٢، والمستصفى: ١٨٣/١، والمنخول: ص/٣١٠، والروضة: =

ويعتبر جميع المجتهدين هو الصحيح[1]. وقيل: لا يقدح خروج واحد. وقيل: اثنين[2]، وقيل: ثلاثة، وأزيد إلى حد التواتر.

وقيل: إن كان المخالف شهيراً بالاجتهاد[3] / ق(٩٥/ب من أ) كمخالفة ابن عباس في مسألة العول[4].

= ص/٧٠، والإحكام للآمدي: ١٦٩/١، والمسودة: ص/٣٣١، والمختصر مع شرح العضد: ٣٣/٢، وكشف الأسرار: ٢٣٧/٣-٢٣٨، وفواتح الرحموت: ٢١٨/٢، وتيسير التحرير: ٢٣٨/٣.

(١) وهو قول أكثر الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة وغيرهم.
راجع اللمع: ص/٥٠، والبرهان: ٦٩٢/١، والإحكام لابن حزم: ٥٠٧/١، والمستصفى: ١٨٦/١، والروضة: ص/٧١، والإحكام للآمدي: ١٧٤/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٣٦، ومختصر ابن الحاجب: ٣٤/٢، والمسودة: ص/٣٢٩، وكشف الأسرار: ٢٤٥/٣، وفواتح الرحموت: ٢٢٢/٢، والوصول إلى الأصول: ٩٤/٢.

(٢) ونقل هذا عن ابن جرير الطبري، وبعض الحنفية، وبعض المالكية، وبعض الشافعية، وذكر الطوفي أنها رواية عن أحمد.
راجع: أصول السرخسي: ٣١٦/١-٣١٧، والمنخول: ص/٣١١-٣١٢، ومختصر الطوفي: ص/١٣١، والمعتمد: ٢٩/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٠، والمحلي على جمع الجوامع: ١٧٨/٢، وتشنيف المسامع: ق(٩٨/أ - ب)، وإرشاد الفحول: ص/٨٨.

(٣) آخر الورقة (٩٥/ب من أ).

(٤) العول - لغة - الميل إلى الجور، يقال: عال في الحكم، أي: مال، وجار. واصطلاحاً: زيادة السهام على الفريضة، فتعول المسألة إلى سهام الفريضة، فيدخل النقصان على الورثة بقدر حصصهم، فهو زيادة في السهام، ونقص في الأنصباء. وقد قال به جمهور العلماء، وأما ابن عباس، فهو لا يرى العول، ولا يقول به. واختار أبو بكر =

وقيل: يضر المخالف، وإن كان واحداً، لكن في أصول الدين لعلو قدره، دون سائر العلوم[١].

وقيل: مع المخالفة مطلقاً حجة، اعتباراً بالأكثر، ولا يسمى إجماعاً[٢].

ثم بإضـــافة المجتهد إلى الأمة، علم عدم اختصاصه بالصحابة، خلافاً للظاهرية، استبعاداً منهم أن أهل الشرق، والغرب، تتفق على حكم، وأما الصحابة، فكانوا مجتمعين، مضبوطين[٣].

= الرازي، والجرجاني، وصححه شمس الأئمة السرخسي من الحنفية: أنه إذا كان للاجتهاد فيه مجال، كقول ابن عباس السابق بعدم العول، فهذا تضر مخالفته، وأما إذا لم يكن للاجتهاد فيه مجال، كقول ابن عباس بجواز ربا الفضل، فلا تضر مخالفته، لأنهم أنكروا عليه، ولم يسوغوا له الاجتهاد في مثل هذا. راجع: مختار الصحاح: ص/٤٦٢، والمصباح المنير: ٤٣٨/٢، والتعريفات: ص/١٥٩، وأصول السرخسي: ٣١٦/١-٣١٧، وكشف الأسرار: ٢٤٥/٣، والمغني لابن قدامة: ١٨٥/٦-١٩٠، ومغني المحتاج: ٣٣/٣، والعذب الفائض: ١٦٠/١-١٦٥.

(١) ونقل القرافي أن الواحد، والاثنين لا يضر خلافهما في أصول الدين وما فيه تأثيم، وتضليل بخلاف مسائل الفروع، وهو قول بعض المعتزلة، راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٣٣٦.

(٢) واختاره ابن الحاجب، وابن بدران، وذكرت مذاهب أخرى في المسألة.
راجع: مختصر ابن الحاجب: ٣٤/٢، واللمع: ص/٥٠، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٠، وإرشاد الفحول: ص/٨٩.

(٣) راجع: الإحكام لابن حزم: ٥٠٩/١، والوصول لابن برهان: ٧٧/٢، والمسودة: ص/٣١٧.

وعلم من قيد الوفاة: أن في زمنه صلى الله عليه [وسلم][(١)] لا ينعقد، إذ لا اعتبار بقولهم، عند قوله، وما لا قول له فيه مردود غير مشروع[(٢)].

وعلم اعتبار التابعي، مع الصحابة: لأنه من مجتهدي الأمة في ذلك العصر[(٣)]، وإن بلغ رتبة الاجتهاد - بعد اتفاقهم - ينبني وفاقه على اشتراط انقراض العصر، إن شرط اعتبر، وإلا فلا، وهذا هو المذهب المنصور[(٤)].

وعلم أن إجماع أهل مدينة رسول الله ﷺ ليس بحجة[(٥)]. ولا أهل

---

(١) سقط من (ب) والمثبت من (أ).

(٢) راجع: شرح الورقات: ص/١٦٥، ١٧٠.

(٣) وهذا هو مذهب جمهور الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وغيرهم. وذهب نفاة القياس، وابن خويز منداد، وابن برهان، وبعض الشافعية وبعض الحنابلة إلى أن التابعي لا يعتد به في الإجماع، مع الصحابي.
راجع: اللمع: ص/٥٠، والمستصفى: ١/١٨٥، والروضة: ص/٧٠-٧١، والإحكام للآمدي: ١/١٧٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٣٥، والمسودة: ص/٣٢٠-٣٢٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٥، والمعتمد: ٢/٣٣، وفواتح الرحموت: ٢/٢٢١، وتيسير التحرير: ٣/٢٤١، ومختصر الطوفي: ص/١٣٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٧٩، ونشر البنود: ٢/٨٠، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٠، وإرشاد الفحول: ص/٨١.

(٤) سيأتي الكلام عليها بعد قليل.

(٥) وهذا هو مذهب جماهير العلماء من الحنفية، والشافعية، والحنابلة، وغيرهم. وذهب الإمام مالك رحمهم الله جميعاً: إلى أنه حجة، وحمل الإمام الباجي، والقرافي كلام الإمام على ما كان طريقه النقل المستفيض، كالأذان، والإقامة، والصاع، وذهب بعض المالكية إلى أن إجماعهم حجة فيما عملوه لا فيما نقلوه، أما ابن الحاجب، فقد ذكر الخلاف السابق بين المالكية، ثم صحح القول بالعموم، يعني أن عمل أهل المدينة من الصحابة، والتابعين حجة مطلقاً، سواء كان النقل مستفيضاً، أم لا، وسواء كان فعلاً، أو نقلاً. =

البيت[١]، ولا الخلفاء الأربعة[٢]، ولا الشيخين[٣]، ولا أهل الحرمين، ولا أهل المصرين: الكوفة، والبصرة، لأنهم ليسوا بجميع مجتهدي الأمة.

= راجع: أصول السرخسي: ٣١٤/١، وإحكام الفصول: ص/٤٨٠-٤٨١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٣٤، والمختصر: ٣٥/٢، ونشر البنود: ٨٣/٢، واللمع: ص/٥٠، والمعتمد: ٣٤/٢، والإحكام لابن حزم: ٥٠٧/١، ٥٥٢، والمستصفى: ١٨٧/١، والروضة: ص/٧٢، والمنخول: ص/٣١٤، والإحكام للآمدي: ١٨٠/١، والمسودة: ص/٣٣٢، وفواتح الرحموت: ٢٣٤/٢، وتيسير التحرير: ٢٤٤/٣، وإرشاد الفحول: ص/٨٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٢، وغاية الوصول: ص/١٠٧.

(١) المراد هم هنا، علي، وفاطمة، والحسن، والحسين رضي الله عنهم، والجمهور على أنه لا يعد قولهم إجماعاً، وخالف في ذلك الشيعة كالإمامية، وقالوا: إن قولهم حجة، بل ذكر الشيخ أبو إسحاق عن الشيعة، أن قول علي رضي الله عنه وحده حجة، ولا يعتبر بغيره عندهم إذا خالفه.

راجع: اللمع: ص/٥٠، وكشف الأسرار: ٢٤١/٣، ومختصر الطوفي: ص/١٣٦، وتشنيف المسامع: ق(٩٨/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٥/أ) وهمع الهوامع: ص/٣٣٢.

(٢) وهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم، والجمهور لم يعتبروا قولهم حجة، ولا إجماعاً، مع مخالفة مجتهد آخر لهم، وهي رواية عن الإمام أحمد، وفي رواية أخرى عنه: أن قولهم إجماع، وحجة، واختارها بعض أصحابه، وبعض الحنفية، وفي رواية ثالثة عنه: أنه يعتبره حجة لا إجماعاً.

راجع: المستصفى: ١٨٧/١، والروضة: ص/٧٣، والمسودة: ص/٣٤٠، ومختصر ابن الحاجب: ٣٦/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٣٥، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٩٤، وتيسير التحرير: ٢٤٣/٣، وإرشاد الفحول: ص/٨٣.

(٣) هما أبو بكر، وعمر رضي الله عنهما، ومذهب الجمهور أن قولهما لا يعد إجماعاً، ولا حجة عند مخالفة مجتهد آخر لهما، وفي رواية لأحمد: أن قولهما حجة، ورجحه ابن بدران.

راجع: شرح العضد: ٣٦/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٢، وأصول مذهب أحمد: ص/٣٣٩-٣٤٤.

وأن المنقول بالآحاد حجة؛ لأن الإجماع دليل شرعي كالسنة، فلا يحتاج في نقله إلى عدد التواتر، وهذا مختار الآمدي، والإمام[١].

والأكثر على اشتراط التواتر في نقله؛ لأن الإجماع قطعي، فلا يثبت بخبر الآحاد[٢].

قــوله: هو الصحيح في الكل في الستة المذكورة. ومعناه: أصحاب تلك المقالات لا يشترطون في النقل التواتر، بل الصحيح عندهم قبول النقل آحاداً.

احــتج مــن ذهب: إلى أن أهل المدينة يحتج بإجماعهم بقوله ﷺ: «المدينة كالكير تنفي خبثها»[٣]، والخطأ خبث، فيكون منفياً عنهم.

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/١/٢١٤، والإحكام للآمدي: ١/١٨٥.

(٢) راجع: البرهان: ١/٦٩٠، وأصول السرخسي: ١/٣١٢، والمستصفى: ١/١٨٨ والمنخول: ص/٣١٣، والروضة: ص/٦٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٤١، والمسودة: ص/٣٣٠، ومختصر الطوفي: ص/١٣٠، وفواتح الرحموت: ٢/٢٢١، وتيسير التحرير: ٣/٢٣٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٨١، والمحلي على الورقات: ص/١٦٧، وغاية الوصول: ص/١٠٧، وإرشاد الفحول: ص/٨٩.

(٣) وهو حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها، وينصع طيبها»، وللحديث سبب، وهو أن أعرابياً بايع الرسول ﷺ على الإسلام، ثم جاءه من الغد، وقد أصابه المرض، فطلب إقالته من البيعة.

وفي رواية أبي هريرة: «... وهي المدينة تنفي الناس كما ينفي الكير خبث الحديد»، وفي روايته الأخرى رضي الله عنه: «ألا إن المدينة كالكير تخرج الخبث...»، وفي رواية زيد رضي الله عنه: «إنها طيبة، وإنها تنفي الخبث، كما تنفي النار خبث الفضة».

راجع: صحيح البخاري: ٣/٢٧-٢٨، وصحيح مسلم: ٤/١٢٠-١٢١، والموطأ: ص/٥٥٣، ومسند أحمد: ٢/٤٣٩.

الجـــواب: لم يدل على عصمتهم للإجماع على وقوع الخطأ منهم، فيحمل على المدح بأنها بلدة مباركة، فاضلة[١].

ومـــن ذهب: إلى أن إجماع أهل البيت حجة بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣][٢] والخطأ رجس.

الجـــواب: خطـــأ المجتهد[٣] / ق(٩٦/ب من ب) ليس برجس، بل مثاب عليه.

ومـــن ذهب: إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة: «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ»[٤].

---

(١) وقد ورد في فضل المدينة أحاديث كثيرة في كتب الصحاح، وغيرها، لكن الاستدلال بها على حجية إجماع أهل المدينة ضعيف، كما ذكر ذلك ابن الحاجب والبيضاوي، وغيرهما.
راجع: أصول السرخسي: ٣١٤/١، وكشف الأسرار: ٢٤١/٣، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٣٦/٢، والابتهاج: ص/١٩٠.

(٢) غير أن جماهير المفسرين يرون أن المراد من الآيات أزواج النبي ﷺ بدليل، أولها، وآخرها.
راجع: تفسير الطبري: ٦/٢٢، وتفسير البغوي: ٢١٣/٥، وتفسير القرطبي: ١٨٢/١٤، وتفسير ابن كثير: ٤٥٤/٥، وتفسير الخازن: ٢١٣/٥، وتفسير القاسمي: ٤٥٤/١٣.

(٣) آخر الورقة (٩٦/ب من ب).

(٤) رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة، وابن حبان، والحاكم عن العرباض ابن سارية رضي الله عنه، وقد صححه الحاكم.
راجع: المسند: ١٤٦/٤، وسنن أبي داود: ٥٠٦/٢، وتحفة الأحوذي: ٤٣٨/٧-٤٤١، وسنن ابن ماجة: ٢٠/١، وصحيح ابن حبان: ١٦٦/١، والمستدرك: ٩٥/١-٩٦.

والخلفاء: هم الأربعة، لأن الملك - بعدهم - صار عضوضاً.

الجـــواب: لا يـــدل على انتفاء الخطأ عنهم، وإنما رغب في سلوك طريقهم.

ومـــن ذهب: إلى أن اتفاق الشيخين حجة، بقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر، وعمر»[1]، فإنه يدل على انتفاء الخطأ. والجواب: المنع بما تقدم.

ومـــن ذهـــب: إلى أن اتفاق الحرمين، أو المصرين حجة، فلانتشار الصحابة فيهما، وكذا في المصرين.

الجواب: لا كلام في إجماع الصحابة حيث كانوا، إنما الكلام فيما إذا لم يوجد جميع المجتهدين في العصر.

قوله: «وأنه لا يشترط عدد التواتر».

---

(١) رواه الترمذي من طريق سفيان بن عيينة، ورواه أحمد، وابن ماجة، وابن حبان، والحاكم من طريق عبد الملك بن عمير عن ربعي، عن حذيفة، ورواه العقيلي من طريق مالك عن نافع، عن ابن عمر، وقال: لا أصل له من حديث مالك، وقال البزار، وابن حزم: لا يصح لأنه عن عبد الملك عن مولى ربعي، وهو مجهول، عن ربعي، غير أن الحافظ قال: مولى ربعي اسمه هلال، وقد وثق.
راجع: المسند: ٣٨٥/٥، وتحفة الأحوذي: ١٤٧/١٠، وسنن ابن ماجة: ٥٠/١، وموارد الظمآن: ص/٥٣٨-٥٣٩، والمستدرك: ٧٥/٣، ومجمع الزوائد: ٥٣/٩، وتلخيص الحبير: ١٩٠/٤.

أقـــول: لا يشترط - في الإجماع - عدد التواتر: لأن الأدلة الدالة علـــى حجية الإجماع مثل: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»[1]، و«لا تزال

---

(١) تقدم الإشارة إليه بهامش: ٤٢٨/١، من هذا الكتاب، بدون تخريج، والحديث ورد بألفاظ مختلفة، وطرق متعددة، فقد رواه أحمد بلفظ: «سألت الله عز وجل أن لا يجمع أمتي على ضلالة، فأعطانيها...»، وفي لفظ: «إن الله عز وجل لن يجمع أمتي إلا على هدى»، وعند أبي داود بلفظ: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم، فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة»، وعند ابن ماجة بلفظ: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة» ورواه أيضاً بلفظ آخر، وعند الحاكم: «لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبداً» وذكر له أيضاً ألفاظ أخرى، أما رواية الترمذي، فقد تقدم في الصفحة المشار إليها سابقاً، وقد ذكره الحافظ الهيثمي بألفاظه المختلفة، وطرقه المتعددة وكذا فعل السخاوي، ثم قال في النهاية: «وبالجملة، فهو حديث مشهور، ذو أسانيد كثيرة، وشواهد متعددة في المرفوع، وغيره». وهو كما قال، إذ قد ورد ما يؤدي معناه من حديث عمر، وابنه وابن عباس، وأبي هريرة، وأنس، وأبي مالك الأشعري، وابن مسعود، وحذيفة، وأبي سعيد، ومعاوية، وأبي ذر، وغيرهم رضي الله عنهم.

راجع: المسند: ١٤٥/٥، ٣٩٦/٦، وسنن أبي داود: ٤١٤/٢، وتحفة الأحوذي: ٣٨٦/٦، وسنن ابن ماجه: ٤٦٤/٢، والمستدرك: ١١٥/١-١١٦، وسنن النسائي: ٩٢/٧، وكتاب السنة لابن أبي عاصم: ص/٨٢، ومشكاة المصابيح: ٦١/١، ومجمع الزوائد: ١٧٧/١، ٢١٨/٥-٢١٩، والفتح الكبير: ٣١٨/١، ٣٧٥، والمقاصد الحسنة: ص/٤٥٤-٤٥٥، والتنكيت والإفادة: ص/١٨٣، وكشف الخفاء: ٨٨/٢.

طائفة من أمتي قائمة على الحق»[1]، ونظائرهما لا إشعار فيها بقيد التواتر، خلافاً للإمام[2].

والعجـــب: أن الإمام - في البرهان - نقل المذهب الصحيح الذي علـــيه الجمهـــور عن الشيخ أبي إسحاق الإسفراييني مع أدلته، ولم يزيف أدلته، وقال بخلافه!

وأما إذا لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد، فليس قوله حجة، لعدم صدق التعريف عليه.

وقيل: حجة، وهو القياس، نظراً إلى الدليل السمعي[3].

---

(١) راجع: صحيح البخاري: ٢٨/١، وصحيح مسلم: ٥٢/٦-٥٣، ومسند أحمد: ٩٣/٤، وسنن أبي داود: ٤١٤/٢، وسنن الترمذي: ٣٢٨/٣، وسنن ابن ماجة: ٤٦٤/٢، ومشكاة المصابيح: ٣٥٤/٢، وكشف الخفاء: ٣٧٨/٢.

(٢) يعني أن إمام الحرمين لا يحصل الإجماع عنده إلا بعدد التواتر، وهو منقول عن الباقلاني، أما الجمهور، فلا يشترطون ذلك. راجع: أصول السرخسي: ٣١٢/١، والبرهان: ٦٩١/١، والمستصفى: ١٨٨/١، والمنخول: ص/٣١٣، والروضة: ص/٦٩، والإحكام للآمدي: ١٨٥/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٤١، والمسودة: ص/٣٣٠، ومختصر الطوفي: ص/١٣٠، وفواتح الرحموت: ٢٢١/٢، وتيسير التحرير: ٢٣٥/٣، وغاية الوصول: ص/١٠٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٠، وإرشاد الفحول: ص/٨٩.

(٣) الجمهور يرون أن قول مجتهد واحد في عصر ليس بحجة، وذهب أكثر الحنابلة إلى أنه حجة، لما ذكره الشارح. راجع: المستصفى: ١٨٨/١، والإحكام للآمدي: ١٨٦/١، وشرح العضد: ٣٦/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٣٠، وتيسير التحرير: ٢٢٤/٣، ٢٣٦، والمحلي على جمع الجوامع: ١٨١/٢، والمحلي على الورقات: ص/١٦٧، وتشنيف المسامع: ق(٩٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٠٥/أ - ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٠٣.

وهل يشترط انقراض العصر، لانعقاد الإجماع؟ الحق أنه لا يشترط.

وقال أحمد، وابن فورك، وسليم الرازي / ق(٩٦/أ من أ): يشترط[1].

لنا - على المختار -: أنه قول الأمة، فصار حجة قاطعة، فلا وجه لتوقفه فالقول بذلك لا دليل له.

قالوا: ربما اطلع واحد منهم على خبر يخالف.

قلنا: بعيد خفاؤه على جملة المجتهدين، ولو سلم، يترك، لأنه ظني لا يقاوم القاطع، كما لو انقرضوا، ووجد الخبر.

قالوا: فلا يجوز رجوع المجتهد عن اجتهاده، إذا لاح له دليل.

قلنا: يجب عليه الرجوع، ولا قدح في الإجماع.

---

(١) مذهب الأئمة الثلاثة أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأكثر الفقهاء والمتكلمين لا يشترط انقراض عصر المجمعين، بمعنى موت من اعتبر في الإجماع من غير رجوع واحد منهم عما أجمعوا عليه، وهي رواية عن أحمد.

وذهب الإمام أحمد في الرواية الأخرى، وأكثر أصحابه إلى اشتراط ذلك واختاره ابن فورك، وسليم الرازي، ونقله الأستاذ عن الأشعري، وهو مذهب أبي علي الجبائي، ومن تبعه من المعتزلة.

راجع: أصول السرخسي: ٣١٥/١، والإحكام لابن حزم: ٥٠٧/١، والمعتمد: ٤١/٢، ٧٠، والبرهان: ٦٩٢/١، والمستصفى: ١٩٢/١، والمنخول: ص/٣١٧، ومختصر ابن الحاجب: ٣٨/٢، والإحكام للآمدي: ١٧٨/١، ١٨٩، والمسودة: ص/٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، وفواتح الرحموت: ٢٢٤/٢، والروضة: ص/٧٣، وكشف الأسرار: ٢٤٣/٣، والمحصول: ٢/ق/٢٠٦/١، وهمع الهوامع: ص/٣٠٤، وإرشاد الفحول: ص/٨٤.

قوله: «انقراضَهم كُلّهم»، منصوب مفعول «شرطوا» وقوله: «أو غالبِهم، أو علمائهم» معطوفان على المجرور، أي من قال: إن العامي معتبر شرط انقراض الكل، والذي لم يعتبره شرط انقراض العلماء، والذي يقول: بانقراض الغالب، هو الذي لا يقدح مخالفة النادر عنده في الإجماع.

هذا حاصل كلامه، وعليه شراح كلامه[1]. وليس بسديد: لأنه يلزم منه أن المذكورين من أحمد، وابن فورك، وسليم، مختلفون في المسألة بعضهم شرط موافقة العامي، وبعضهم لا يبالي بمخالفة النادر، وليس الأمر كذلك، إذ لم ينقل عن أحد منهم ما لزم من هذا الكلام، مع أن الكلام في حجية الإجماع قبل الانقراض، وقد تقدم عن المصنف: أن من شرط وفاق العامي إنما شرطه في إطلاق الأمة لا في الحجية، فتأمل!

وقيل: [لا ينعقد][2] في السكوتي لضعفه، بخلاف القولي.

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(٩٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٠٥/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٨١-١٨٣، وتيسير التحرير: ٣/٢٣١، وغاية الوصول: ص/١٠٨.

(٢) في (أ، ب): «ينعقد» بدون لا، والصحيح المثبت، إذ المعروف أنه لا ينعقد الإجماع السكوتي إلا بانقراض العصر للعلة التي ذكرها الشارح، فالتعليل بالضعف يؤكد ما قلته آنفاً، وهذا هو مذهب الأستاذ الإسفراييني، وأبي منصور البغدادي، وآخرين، واختاره الآمدي، وذكره الرازي عن الأكثر.

راجع: اللمع: ص/٤٩، وأصول السرخسي: ١/٣٠٨، والبرهان: ١/٦٩٣، والمحصول: ٢/ق/١/٢١٣، والإحكام للآمدي: ١/١٨٩، وكشف الأسرار: ٣/٢٤٣، والمسودة: ص/٣٢٠.

وقيل: ينعقد فيما لا مهلة فيه، مثل قتل النفس، واستباحة الفروج.

وقيل: إن كان الباقي أقل من عدد التواتر، فلا اعتبار بهم، وأما إذا كان الباقي عدد التواتر، فإنهم إذا رجعوا لم يبق الإجماع حجة[١].

وقد عرفت الجواب عن الكل بأن أدلة حجية الإجماع لا فرق فيها بين صورة، وصورة.

وإذا قلنا: إن الانقراض ليس بشرط، فكما انعقد صار حجة، ولا يحتاج إلى مدة.

وفرق الإمام بين القاطع والظني، أي: إذا كان سند الإجماع قطعياً، ومات المجمعون بعده بلحظة، فهو حجة، وأما إذا كان ظنياً، فلا[٢].

والجواب: ما تقدم من الأدلة السمعية الدالة على عصمة أهل الإجماع مطلقاً.

وبقيد الأمة، علم عدم حجية إجماع الأمم السابقة: لأن العصمة من خواص هذه الأمة، وفي الأدلة تصريح بذلك[٣].

---

(١) وهناك أقوال في المسألة.

راجع: المنخول: ص/٣١٧، وشرح العضد: ٣٨/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٣٣، وفواتح الرحموت: ٢/٢٢٤-٢٢٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٣٢، وإرشاد الفحول: ص/٨٤.

(٢) راجع: البرهان لإمام الحرمين: ١/٦٩٤، والمحلي على الورقات: ص/١٦٨.

(٣) وهذا هو مذهب أكثر العلماء للأدلة التي سبق ذكرها.

وذهب البعض إلى أن إجماع كل أمة حجة، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني. =

وإن قلنا: بأن قولهم حجة بناء على أن [شرع][1] من قبلنا شرع لنا، ما لم يرد ناسخ، لكن ليس في قوة الإجماع.

والإجمـــاع لا يكون إلا عن سند من الدلائل الشرعية[2]، إذ القول بدون السند باطل: لأنه يوجب التشريع بعد صاحب الشرع.

قيل: إذا كان عن سند، فما فائدة الإجماع؟ أجيب: بأن فائدته رفع الخلاف.

قوله: «وأنه قد يكون عن قياس».

= راجع: اللمع: ص/٥٠، والمنخول: ص/٣٠٩، والإحكام للآمدي: ١/٢١٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٢٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٨٤، والورقات مع شرحها: ص/١٦٨، وغاية الوصول: ص/١٠٧.

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) مذهب جماهير العلماء بمن فيهم الأئمة الأربعة رحمهم الله أن الإجماع لا بد له من مستند، إما من الكتاب، كإجماعهم على حد الزنى، والسرقة، وإما من السنة كإجماعهم على توريث كل من الجدات السدس، ونحوه، وإما من القياس وسيأتي في الشرح أمثلة له.
وذهب قلة إلى جواز انعقاد الإجماع عن توفيق بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب، بدون توقيف، واختاره عبد الجبار المعتزلي.
راجع: اللمع: ص/٤٨، وأصول السرخسي: ١/٣٠١، والمعتمد: ٢/٥٦، والإحكام للآمدي: ١/١٩٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٣٩، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٩، والمسودة: ص/٣٣٠، وكشف الأسرار: ٣/١٦٣، ومختصر الطوفي: ص/١٣٦، وتيسير التحرير: ٣/٣٥٥، وفواتح الرحموت: ٢/٢٣٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٩٥، وغاية الوصول: ص/١٠٨، وإرشاد الفحول: ص/٧٩.

أقول: قد تقدم، - منا، وسيأتي من كلام المصنف -: أنه لا بد للإجماع من مستند، فذلك المستند قد يكون قياساً: لأنه أحد الأدلة الشرعية[١].

ومـــنع الظاهـــرية تارة الجواز، وأخرى الوقوع[٢]، قيل: منع ذلك الجواز، أو الوقوع مطلقاً، وقيل: هما في الخفي، دون الجلي[٣].

وقـــد علمـــت: أن الأدلة على حجية الإجماع لا تفرق بين سند، وســـند، مع أنه قد وقع الإجماع عن القياس مثل: إمامة أبي بكر، قالوا: «رضيك لديننا، أفلا نرضاك / ق(٩٧/أ من ب) لدنيانا»[٤].

---

(١) وهو مذهب الأئمة الأربعة، وغيرهم.
راجع: اللمع: ص/٤٨، وأصول السرخسي: ٣٠١/١، والمستصفى: ١٩٦/١، والروضة: ص/٧٧، والوسيط في أصول الفقه: ص/١٢١.

(٢) ونقل عن ابن جرير الطبري أيضاً، وبعض الحنفية كالحاكم صاحب المختصر، والقاشاني من المعتزلة.
راجع: الإحكام لابن حزم: ٤٩٥/١، والمعتمد: ٥٩/٢، والمنخول: ص/٣٠٩، وكشف الأسرار: ٢٦٣/٣، والإحكام للآمدي: ١٩٥/١، وفواتح الرحموت: ٢٣٩/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٦/٣.

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(٩٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٨٤/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٠٦، ومختصر الطوفي: ص/١٣٦، وإرشاد الفحول: ص/٨٠.

(٤) لما رواه البخاري، ومسلم، وغيرهما من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: لما دخل رسول الله ﷺ بيتي قال: «مروا أبا بكر، فليصل بالناس، قالت: فقلت: يا رسول الله إن أبا بكر رجل رقيق إذا قرأ القرآن لا يملك دمعه، فلو أمرت غير أبي بكر، قالت: والله ما بي إلا كراهية أن يتشاءم الناس، بأول من يقوم في مقام رسول الله ﷺ، قالت: فراجعته مرتين، أو ثلاثاً، فقـــال: ليصل بالناس أبو بكر، فإنكن صواحب يوسف». فلما قدمه رسول الله ﷺ =

وكذا تحريم شحم الخنـــزير ثابت إجماعاً، قياساً على لحمه[١]، وكذا وقوع الفأرة في الشيرج[٢] قياساً على السمن[٣].

= في أمر الدين، قاس الصحابة أحقيته بالخلافة، وهي أمر دنيوي على الصلاة التي هي أمر ديني بل يعتبر هذا من قياس الأولى: لأن أمر الدين أهم من أمر الدنيا، فكما قدمه في الأول، وهو أهم، فمن باب أولى تقدمه في الثاني الذي هو بعده في الأهمية.

وروى ابن سعد أن علياً رضي الله عنه قال: «لما قبض النبي ﷺ نظرنا في أمرنا، فوجدنا النبي ﷺ قدم أبا بكر في الصلاة، فرضينا من رضي رسول الله ﷺ لديننا، فقدمنا أبا بكر».

راجع: صحيح البخاري: ١/١٧٢-١٧٣، ٥/٨،٦/١٤-١٥، وصحيح مسلم: ٢/٢٢، والطبقات لابن سعد: ٣/١٨٣، والكامل في التأريخ: ٢/٣٣٠، وسيرة ابن هشام: ٢/٦٥٩، وتأريخ الخلفاء: ص/٦٧، وإتمام الوفاء: ص/١٥.

(١) لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وقوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [النحل: ١١٥]، فأجمع العلماء على تحريم شحمه قياساً على لحمه.

راجع: أحكام القرآن لابن العربي: ١/٥٤، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١/٢٢٢، والكشاف للزمخشري: ١/٣٢٩، وتفسير ابن كثير: ١/٢٠٦، وفتح القدير للشوكاني: ١/١٦٩.

(٢) الشيرج: معرب من شيره، وهو دهن السمسم، وربما قيل: للدهن الأبيض، وللعصير، قبل أن يتغير شيرج تشبيهاً به لصفائه، وهو بفتح الشين مثال زينب، وصيقل وعيطل، وهذا الباب، ملحق بباب فعلل نحو جعفر باتفاق.

راجع: المصباح المنير: ١/٣٠٨، وشذا العرف في فن الصرف: ص/٤٢.

(٣) لما رواه أبو داود، وابن حبان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ سئل =

ثم أهـل العـصر المجمعون إما أن يكون إجماعهم بعد سبق خلاف، أم بدونـه، ولا خلاف في الأول، وأما الثاني: فلا يخلو إما أن لا يكون الخلاف مـستقراً كالإجماع على قتل مانعي الزكاة، في خلافة الصديق[١] / ق(٩٦/ب مـن أ) رضي الله عنه، فذلك جائز خلافاً للصيرفي منا، وإذا جاز لأهل العصر ذلك جاز لمن حدث بعدهم، إذ لا فرق بين إجماعهم، وإجماع من بعدهم[٢].

وأمـا إذا استقر الخلاف برهة من الزمان، فهل يجوز الاتفاق على أحد القولين؟ منعه الإمام، وجوزه الآمدي مطلقاً سواء كان المستند قاطعاً، أم لا، أي: مستند اختلافهم[٣].

= عن الفأرة تقع في السمن؟، فقال: «إن كان جامداً فألقوه، وما حوله، وكلوه، وإن كان مائعاً، فلا تقربوه».

راجع: سنن أبي داود: ٣٢٨/٢، وموارد الظمأن: ص/٣٣١. وانظر في هذه المسألة: أصول السرخسي: ٣٠١/١ والمستصفى: ١٩٦/١، والمنخول: ص/٣٠٩، والروضة: ص/٧٨، والإحكام للآمدي: ١٩٦/١، والمختصر مع العضد: ٣٩/٢، وفواتح الرحموت: ٢٣٩/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٦/٣.

(١) آخر الورقة (٩٦/ب من أ) ويعني أن الخلاف انتهى بوقته، ولم يستمر، ثم أجمعوا على قتالهم.

(٢) راجع: اللمع: ص/٥١، والبرهان: ٧١٠/١-٧١٢، والروضة: ص/٧٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٢٨، والمختصر: ٤٣/٢، وتشنيف المسامع: ق(٩٩/ب) والغيث الهامع: ق(١٠٦/أ) والمحلي على جمع الجوامع: ١٨٤/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٠٦، والورقات مع شرحها: ص/١٦٥، وإرشاد الفحول: ص/٨٦.

(٣) القول بالمنع مذهب الإمام أحمد، واختاره أكثر أصحابه، وقال به أبو الحسن الأشعري، والباقلاني، والصيرفي، وإمام الحرميـن، وذكر أن الشافعي مال إليه، ورجحه =

وقيل: إن كان قاطعاً، فلا يجوز، وإلا يجوز.

والحق: أن من لم يشترط انقراض العصر جوزه بعضهم، ومنعه آخرون.

ومن اشترط الانقراض، فلا خلاف في جوازه عندهم، لأن الانقراض لما كان شرطاً في الإجماع، وهم لم ينقرضوا، فلا إجماع منهم على ذلك الخلاف، إذ لا يتم اتفاقهم على ذلك الخلاف إلا بموتهم.

وما نقله المصنف من الإمام، من عدم الجواز، ومن الآمدي من الجواز الصواب عكسه.

قال الإمام – في المحصول –: «اتفاق أهل العصر على أحد القولين منهم من جعله إجماعاً، وهو المختار: لأن الصحابة اختلفوا في الإمامة، ثم اتفقوا»[(١)].

= الغزالي، والآمدي في إحكامه. والقول بالجواز مذهب المالكية، وأكثر الحنفية، والمعتزلة، وجمع من الشافعية كالحارث المحاسبي، والإصطخري، وابن خيران، والقفال الكبير، وابن الصباغ، والرازي في المحصول، وأتباعه، وبعض الحنابلة، واختاره ابن حزم. راجع: أصول السرخسي: ٣١٩/١-٣٢٠، واللمع: ص/٥١، والبرهان: ٧١٠/١-٧١٢، والإحكام لابن حزم: ٥٠٧/١، والمستصفى: ٢٠٥/١، والمنخول: ص/٣٢١، والمحصول: ٢/ق/٢٠٥/١-٢٠٦، والروضة: ص/٧٤-٧٥، والإحكام للآمدي: ٢٠٦/١-٢٠٧، والمسودة: ص/٣٢٥، ٣٤١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٢٨، وشرح العضد: ٤٠/٢، وكشف الأسرار: ٢٤٧/٣، ٢٤٩، وفواتح الرحموت: ٢٢٦/٢، وتيسير التحرير: ٢٣٢/٣، ٢٣٤، ومختصر الطوفي: ص/١٣٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣١، وغاية الوصول: ص/١٠٨.

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢٠٥/١-٢٠٦، وأما الآمدي، فقد ذكر المسألة، والخلاف فيها، ثم قال: «ومنهم من منع ذلك مطلقاً، ولم يجوز انعقاد إجماعهم على أحد أقوالهم، وهو المختار» الإحكام: ٢٠٦/١.

هــذا في العــصر الأول، الذين فرض استقرار خلافهم، وأما الذين نشؤوا بعدهم، وهم أهل العصر الثاني، هل يجوز منهم الاتفاق على أحد قولي العصر الأول، مع تطاول الزمان؟ فيه خلاف.

ذهب الأشعري، وأحمد، والإمام الغزالي، إلى امتناعه[1]، وهو مختار المصنف، تمسكاً بالعادة، إذ هي قاضية بأنه لو كان دليل على بطلان أحدهما لاطلع عليه أهل العصر الأول. وهذا كما ترى مجرد استبعاد.

قيل: لو وقع ذلك لوقع التعارض بين الإجماعين، ولا تعارض بين القطعيين، وإنما يقع التعارض لأن أهل العصر الأول أجمعوا على جواز العمل بكل منهما، وأهل العصر الثاني على أحدهما فقط.

الجواب: أهل العصر الأول لم يسوغوا العمل بكل منهما، بل كل طائفة تسوغ القول الذي تقول به، ومثله ليس من الإجماع في شيء.

---

(١) واختاره أبو إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين، والآمدي، وغيرهم. وذهب جمهور الحنفية، والمالكية، وجمع من الشافعية إلى الجواز واختاره الإمام الرازي وأتباعه، وابن الحاجب، وهذه المسألة كالتي قبلها، فالمانعون هناك هم المانعون هنا، والمجوزون هناك هم المجوزون هنا.

راجع: اللمع: ص/٥١، والبرهان: ٧١١/١، والمستصفى: ١٠٣/١، والمنخول: ص/٣٢١، والإحكام للآمدي: ٢٠٢/١-٢٠٣، والمحصول: ٢/ق/١٩٤/١، ومختصر ابن الحاجب: ٤١/٢، والمسودة: ص/٣٢٥، ٣٤٢، ومختصر الطوفي: ص/١٣٥، وتشنيف المسامع: ق(٩٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٨٧/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٠٧، وإرشاد الفحول: ص/٨٦.

والحق الذي لا محيد عنه أنه جائز، بل واقع، لاختلاف الصحابة في بيع أمهات الأولاد، مع إجماع مَن بعدهم على عدم الجواز[1]، لكنه قليل جداً.

وقد علم من تعريف الإجماع أن أقل ما قيل، مجمع عليه كدية الكتابي عند الشافعي، فإنه قيل: كدية المسلم، وقيل: نصفه، وقيل: ثلثه[2]،

---

(١) ذهب إلى منع بيعها عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعمر بن عبد العزيز، وعطاء ومجاهد، وسالم، والحسن، وإبراهيم النخعي، والزهري، والأئمة الأربعة وأتباعهم، والحسن بن صالح، والأوزاعي، وإسحاق، وأبو عبيد، وسفيان الثوري، وأبو ثور، قال ابن المنذر: «وعلى هذا أدركنا عامة علماء الأمصار». وذهب علي، وابن عباس، وابن الزبير إلى جواز بيعهن، وروي عن الصديق، وجابر بن عبد الله، وأبي سعيد الخدري، وبه قالت الظاهرية.

راجع: الموطأ: ص/٤٨٥، والمبسوط: ١٤٩/٧، والأم: ٨٨/٦، والسنن الكبرى: ٣٤٢/١٠-٣٤٨، والمصنف لعبد الرزاق: ٢٨٧/٧، ٢٩٣، والمهذب: ١٩/٢، ومعالم السنن: ٧٣/٤، ومراتب الإجماع لابن حزم: ص/١٩٠، والإشراف لابن المنذر: ٣٧٥/١، وبداية المجتهد: ٣٩٣/٢، والمغني لابن قدامة: ٥٣٠/٩-٥٣٤، والمحلى لابن حزم: ١٩٧/١٠.

(٢) فالأول هو قول عمر، وعثمان، وابن مسعود، ومعاوية، وعلقمة، وعطاء، والشعبي، ومجاهد، وإبراهيم النخعي، والثوري، وأبي حنيفة، وأصحابه.

والثاني: مروي عن عمر بن عبد العزيز، وعروة بن الزبير، وعمرو بن شعيب وهو مذهب مالك، وأحمد.

والثالث: مروي أيضاً عن عمر، وعثمان، وعطاء، وسعيد بن المسيب، وعكرمة، وعمرو بن دينار، وأبي ثور، وإسحاق، والشافعي. =

فأخذ به الشافعي لاتفاق الكل عليه[1]، وكمسح الرأس، فإنه إما الكل، أو الـــربع، أو أقل ما ينطلق عليه اسم المسح، فأخذ به، هذا إذا لم يدل دليل علـــى الزيادة، فإذا دل مثل الغسلات السبع في الولوغ، فالمعول عليه هو دليل الزيادة.

= راجع: الموطأ: ص/٥٣٩، والأم: ٩٢/٦، والمصنف لعبد الرزاق: ٩٢/١٠-٩٣، والمبسوط: ٢٦-٨٤، والمدونة: ٣٩٥/٦، ومعالم السنن: ٣٧/٤-٣٨، وبداية المجتهد: ٤١٤/٢، والمدونة: ٣٩٥/٦، ومعالم السنن: ٣٧/٤-٣٨، وبداية المجتهد: ٤١٤/٢، والمغني لابن قدامة: ٧٩٣/٧، والإشراف لابن المنذر: ١٤٠/٢-١٤١.

(١) يرى محققو علماء الشافعية أن من ظن أن الإمام الشافعي تمسك بالإجماع، واستند إليه - في دية الكتابي، وأنها ثلث دية المسلم - غير مسلم، قال الغزالي: «وظن ظانون أنه تمسك بالإجماع، وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله، فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر، فلا مخالف فيه، وإنما المختلف فيه سقوط الزيادة، ولا إجماع فيه، بل لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة، لكان موجب الزيادة خارقاً للإجماع، ولكان مذهبه باطلاً على القطع، لكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه، وبحث عن مدارك الأدلة، فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة، فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل، فهو تمسك بالاستصحاب، ودليل العقل لا بدليل الإجماع» المستصفى: ٢١٦/١-٢١٧. وبنحوه قال الآمدي، وغيره.

راجع: الوجيز للغزالي: ١٤٠/٢، والإحكام للآمدي: ٢٠٨/١، وشرح العضد على المختصر: ٤٣/٢، وفواتح الرحموت: ٢٤١/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٨/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ١٨٧/٢، وغاية الوصول: ص/١٠٨، والوسيط في أصول الفقه: ص/١٤٦.

ولقائـــل أن يقول: إذا كان الأقل مجمعاً عليه كيف يجوز له العدول عنه بدليل ظني[1]؟

قوله: «أما السكوتي، فثالثها حجة لا إجماع».

أقول: الإجماع السكوتي: هو أن يفتي واحد بحضرة جمع، ولم ينكر عليه أحد منهم، ومحله قبل استقرار المذاهب، وأما بعده لا يدل السكوت على الموافقة اتفاقاً، لأن الإنكار غير معتاد.

إذا تقـــرر هـــذا، فنقول: قيل: إنه ليس بحجة، ولا إجماع، ونقله القاضي عن الشافعي، وهو المشهور عنه[2]، وإنما لم يكن حجة لاحتمال التوقف، أو الذهاب إلى تصويب كل مجتهد.

وقيل: حجة، وإجماع، حكاه الآمدي عن بعض الشافعية[3].

---

(١) جاء في هامش (أ): «وللمجيب أن يجيب بأن الإجماع المذكور، إنما هو بالنسبة لمنع النقصان عن الأقل لا الزيادة عنه، فإنها غير مجمع عليها، وإنما تمسك في نفيها بالأصل أي: أصل استصحاب براءة الذمة من الزائد، أو أن الأصل عدم وجوب الشيء ما لم يقم عليه دليل، فليعلم» محسن الغزي لطف الله به. وهو بمعنى ما تقدم عن الغزالي.

(٢) وهو القول الجديد، ورجحه أبو المعالي، والغزالي، والرازي، وبعض الحنابلة.
راجع: البرهان: ٦٩٩/١، والمستصفى: ١٩١/١، والمنخول: ص/٣١٨، والمحصول: ٢/ق/١/٢١٥، والمسودة: ص/٣٣٥-٣٣٦، ومختصر الطوفي: ص/١٣٤، وإرشاد الفحول: ص/٨٤-٨٥.

(٣) وهو مذهب أكثر الحنفية، وأكثر المالكية، والحنابلة، وغيرهم.
راجع: أصول السرخسي: ٣٠٣/١، واللمع: ص/٤٩، والإحكام لابن حزم: ٥٠٧/١-٥٠٨، والمعتمد: ٦٥/٢-٦٧، والإحكام للآمدي: ١٨٧/١-١٨٨، والروضة: ص/٧٦، =

وقيل: حجة، وليس بإجماع إليه ذهب الصيرفي، واختاره الآمدي[١].

وقـــيل: إجماع بشرط انقراض العصر، وإليه ذهب بعض الشافعية، وادعى أنه المذهب، وبه قال الجبائي من المعتزلة[٢].

وقيل: إن كان فتياً، فإجماع، وإن كان حكماً، فلا، وإليه ذهب ابن أبي هريرة[٣].

وإلى عكـــسه ذهب الشيخ أبو إسحاق المروزي[٤]: لأن الحاكم لا يصدر عنه، الحكم / ق(٩٧/أ من أ) إلا بعد تشاور[٥].

= وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٣٠، ومختصر ابن الحاجب: ٣٧/٢، والمسودة: ص/٣٣٤-٣٣٥، وكشف الأسرار: ٢٢٨/٣-٢٣٠، ونشر البنود: ٩٤/٢.

(١) راجع: الإحكام له: ١٨٨/١، وفواتح الرحموت: ٢٣٢/٢-٢٣٤.

(٢) راجع: المعتمد: ٧٠/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٠٠/أ) وكشف الأسرار: ٢٢٩/٣.

(٣) هو الحسن بن الحسين أبو علي الإمام الجليل القاضي أحد علماء الأصحاب في المذهب الشافعي، انتهت إليه إمامة العراقيين في عصره، وله مسائل محفوظة في الفروع، درس ببغداد، وتخرج عليه خلق كثير، وكان له مكانة لدى السلاطين، والعامة، وشرح مختصر المزني وتوفي سنة (٣٤٥هـ) وجعله ابن كثير من وفيات سنة (٣٧٥هـ).
راجع: طبقات العبادي: ص/٧٧، وطبقات الشيرازي: ص/١١٢، وطبقات السبكي: ٢٥٦/٣، وتذكرة الحفاظ: ٨٥٧/٣، والبداية والنهاية: ٣٠٤/١١.

(٤) هو إبراهيم بن أحمد بن إسحاق الشافعي، فقيه، تخرج عليه الكثيرون ومن مؤلفاته: شرح مختصر المزني، والفصول في معرفة الأصول، والشروط والوثائق، والوصايا وحساب الدور، وكتاب الخصوص والعموم، وتوفي بمصر سنة (٣٤٠هـ).
راجع: طبقات الشيرازي: ص/٩٢، ومرآة الجنان: ٣٣١/٢، والمختصر في أخبار البشر: ١٠٥/٢، وطبقات ابن هداية الله: ص/٦٦-٦٨، وشذرات الذهب: ٣٥٥/٢.

(٥) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ١٨٩/٢، والغيث الهامع: ق(١٠٧/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٠٨.

وقيل: إن كان في شيء يفوت استدراكه، كإراقة دم، فإجماع، لأن العادة تقضي بالإنكار، وعدم السكوت في مثله[١].

وقيل: إن كان الساكتون أقل، فإجماع، وإلا فلا، وإليه ذهب بعض الحنفية[٢].

واختار المصنف: أنه حجة إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقادهم عدم مشروعية ذلك القول، فإن علم اتفاقهم، فكان إجماعاً، وإلا فدليل ظني كأخبار الآحاد، والقول: بأنه ربما توقف مهابة من المفتي، أو توقف في[٣] / ق(٩٧/ب من ب) الاجتهاد لعدم الظهور، أو خاف الفتنة، لا يدفع الظهور، الذي هو كاف في الظن الكافي، في حجية الدليل.

وأما كونه إجماعاً حقيقة مبني على أن السكوت المجرد عن أمارة الرضا، والسخط - والحال أن كل المجتهدين، قد اطلعوا على مستنده، وتمكنوا من التأمل فيه بأن مضى مدة تسع ذلك، وتكون المسألة تكليفية، واحترز بذلك عن تفضيل شخص على آخر، إذ لا تكليف بذلك - هل يغلب على الظن موافقة الساكت للقائل، أم لا؟ فمن قال به، فهو إجماع عنده حقيقة، ومن قال: لا، فلا. هذا حاصل كلام المصنف، وفيه نظر، أما أولاً: فلأن قوله: وتسميته إجماعاً خلف لفظي، لا وجه له، لأن

(١) راجع: فواتح الرحموت: ٢/٢٣٢.

(٢) راجع: كشف الأسرار: ٣/٢٢٩، وأصول السرخسي: ١/٣٠٣، ٣٠٥.

(٣) آخر الورقة (٩٧/ب من ب).

المذهب الثاني القائل: بأنه إجماع، يريد به حقيقة الإجماع، والثالث القائل: بأنـــه ليس بإجماع، بل حجة، يريد نفي كونه إجماعاً حقيقة، يظهر ذلك من النظر في دلائل المذهب الثاني، ورد الثالث عليه على ما أشرنا إليه.

وأمـــا ثانياً: فلأن قوله: هل يغلب ظن الموافقة، صريح في أن ذلك كاف في صيرورته إجماعاً حقيقة. وليس كذلك، إذ غلبة الظن لا تفيد إلا الظهور، وهو غير كاف في الدليل القطعي.

وبعـــض الشارحين[1] - في هذا المقام - لا يدري ما يقول، ولولا خوف الإطالة أوردنا كلامه ليتعجب الناظر فيه.

وإذا علم حال الإجماع السكوتي، فكذا حال غير المنتشر، بأن أفتى واحد، ولم يعرف ذلك مجتهدو عصره، ولم يظهر له مخالف.

مخـــتار المصنف: أنه حجة، وليس بإجماع، والأكثرون على خلافه لأنه لو بلغهم لربما خالفوا، فهذا أحط رتبة مما تقدم[2].

وقال الإمام الرازي: حجة فيما تعم به البلوى، كنقض الوضوء بمس الذكـــر[3]؛ لأنه لا بد من خوض غير القائل فيه، ويكون موافقاً لأنه لو خالف لظهرت المخالفة.

---

(١) يعني به جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ٢/١٩١-١٩٣.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ١/١٨٨، وتشنيف المسامع: ق(١٠٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٧/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٩٣.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/١/٢٢٣-٢٢٤.

ثم المجمـع عليه، قد يكون أمراً دنيوياً، كتدبير الحروب، والجيوش، ودينـياً كالـصلاة، والـزكاة، وعقلياً، لا تتوقف صحة الإجماع عليه كحـدوث العـالم، ووحدة الصانع، وأما ما يتوقف ثبوت الإجماع عليه كوجـود الباري، والنبوة، فلا، وإلا يلزم الدور[١]. هذا كلام المصنف، وعليه شراحه[٢].

وفيه نظر: لأن الأمر الدنيوي لا معنى للإجماع عليه، لأنه ليس أقوى من قوله ﷺ، وهو ليس دليلاً لا يخالف فيه[٣]، يدل عليه قضية

---

(١) وذلك من حيث إن صحة الإجماع متوقفة على النصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ، وصحة النصوص متوقفة على وجود الرب المرسِل، وكون محمد رسولاً، فإذا توقفت معرفة وجود الرب، ورسالة محمد ﷺ على صحة الإجماع كان دوراً.

راجع: الإحكام للآمدي: ٢٠٩/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٤٣، ومختصر ابن الحاجب: ٤٤٥/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٣٧، وكشف الأسرار: ٢٥١/٣، وفواتح الرحموت: ٢٤٦/٢، وتيسير التحرير: ٦٣/٣، وغاية الوصول: ص/١٠٨، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٣.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٩٤/٢، وهمع الهوامع: ص/٣١٠.

(٣) اختلف العلماء في مخالفة الإجماع المنعقد على أمر دنيوي، فذهب الجمهور: إلى عدم جواز مخالفته، واعتبروه حجة لازمة، لأن العمومات الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ، ووجوب اتباعهم، فيما أجمعوا عليه عامة في كل ما أجمعوا عليه، واختاره الإمام الرازي، والآمدي.

وذهب فريق آخر: إلى جواز مخالفته، وبه قطع الغزالي، ونقل عن ابن السمعاني أنه اختاره. =

التلقيح حيث قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[(١)]، والمجمع عليه لا يجوز خلافه.

وما ذكروه من أمر الحروب، ونحوها إن أثم مخالف ذلك، فلكونه شرعياً، وإلا فلا معنى لوجوب اتباعه[(٢)]، وكذا العقلي لا معنى للإجماع فيه: لأنه إن كان قطعياً بالاستدلال، فما فائدة الإجماع فيه؟ إلا تعاضد الأدلة، لا إثبات الحكم ابتداء[(٣)].

= راجع: المعتمد: ٢/٣٥-٣٦، والمستصفى: ١/١٧٣، والمحصول: ٢/ق/١/٢٩٢، والإحكام للآمدي: ١/٢١٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٤٤، وشرح العضد: ٢/٤٤، والمسودة: ص/٣١٧، ومختصر الطوفي: ص/١٣٧، وكشف الأسرار: ٣/٢٥١، وفواتح الرحموت: ٢/٢٤٦، وتيسير التحرير: ٣/٢٦٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٩٤، وغاية الوصول: ص/١٠٨، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٣، والغيث الهامع: ق(١٠٧/ب).

(١) روى مسلم، وابن ماجة عن أنس، وعائشة رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون النخل، فقال: «لو لم تفعلوا لصلح، فخرج شيصاً: فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، فقال لهم: أنتم أعلم بأمور دنياكم» أي: أنتم أعلم مني بذلك، وأنا أعلم بأمور أخراكم منكم.

راجع: صحيح مسلم: ٧/٩٥، وسنن ابن ماجه: ٢/٩١، وفيض القدير: ٣/٥٠.

(٢) وقيل: هو حجة بعد استقرار الرأي لا قبله.

راجع: المدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٣.

(٣) الأكثر على أنه يتمسك بالإجماع في الأمور العقلية، وخالف إمام الحرمين مطلقاً وأيده الشارح هنا، وذهب أبو إسحاق الشيرازي إلى التمسك به في كليات أصول الدين، كحدوث العالم، وإثبات النبوة، دون جزئياته، كجواز الرؤية. =

قال الإمام - في البرهان -: «أما ما ينعقد الإجماع فيه، فالسمعيات، ولا أثر للوفاق في المعقولات، فإن المتبع في العقليات الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق، ولم يعضدها وفاق»[1]، هذا كلامه.

ثم نقول: أي فائدة في الإجماع في العقليات، مع أنه لا يجوز التقليد فيها، ولو كان الإجماع حجة كسائر الأحكام لم يجز إلا[2] / ق(٩٧/ب من أ) التقليد فيها، وعدم المخالفة.

والمصنف اغتر بكلام الإمام في المحصول[3]، وابن الحاجب.

وقد أوضحنا لك المقام، فدع عنك الأباطيل، والأوهام، والله ولي الإنعام.

وقد علم من إطلاق المجتهد أمران:

أحدهما: عدم اشتراط الإمام المعصوم على ما زعم بعض الشيعة[4].

= راجع: اللمع: ص/٤٩، والبرهان: ١/٧١٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٢٢، ٣٤٤، وفواتح الرحموت: ٢/٢٤٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٩٤، وغاية الوصول: ص/١٠٨، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٣.

(١) راجع: البرهان: ١/٧١٧.

(٢) آخر الورقة (٩٧/ب من أ).

(٣) حيث قال الإمام: «أما حدوث العالم، فيمكن إثباته به، لأنه يمكننا إثبات الصانع بحدوث الأعراض، ثم نعرف صحة النبوة، ثم نعرف به الإجماع، ثم نعرف به حدوث الأجسام» المحصول: ٢/ق/١/٢٩١ وبنحوه قال ابن الحاجب، راجع: المختصر مع شرح العضد: ٢/٤٤.

(٤) يرى الشيعة الإمامية أن الحجة في قول الإمام المعصوم، لا في الإجماع، ولذا قالوا: يجب أن يكون في كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات، ويزجرهم عن المعاصي، وذلك الإمام لا بد =

والثاني: وجود المستند، قطعياً، أو ظنياً، وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد معنى.

قوله: «مسألة: الصحيح إمكانه».

أقول: يجب على القائل بحجية الإجماع النظر في أمور أربعة:

الأول: في إمكانه.

الثاني: في إمكان العلم به بعد انعقاده.

الثالث: فيمن نقل الإجماع.

الرابع: في حجيته بعد نقله.

وقد تقدم من المصنف أن نقله بطريق الآحاد مقبول، وأدرج إمكان العلم به في إمكانه نفسه.

فنقول: وقوع الإجماع على حكم من الأحكام أمر ممكن، خلافاً للنظام، وبعض الشيعة[1].

= وأن يكون معصوماً، وإلا لافتقر إلى إمام آخر، ولزم التسلسل، وإذا كان معصوماً كان الإجماع حجة لاشتماله على قوله لأنه رأس الأمة، ورئيسها، لا بكونه إجماعاً.

راجع: المحصل: ص/٣٥١، والمعالم: ص/١٤٣، والمواقف: ص/٣٩٨-٤٠٠، وشرح المقاصد: ٥/٢٤٨-٢٥٢.

(١) مذهب جمهور العلماء: أن الإجماع واقع، وممكن، والنظام من المعتزلة أحال إمكانه، ووقوعه. راجع: اللمع: ص/٤٨، والبرهان: ١/٦٧٠، وأصول السرخسي: ١/٢٩٥، ٣١٣، والإحكام لابن حزم: ١/٥٠٧-٥٠٩، والمعتمد: ٢/٤، والمنخول: ص/٣٠٣، والمستصفى: ١/١٧٣، ١٨٩، والمحصول: ٢/ق/١/٤٦، والروضة: ص/٦٧، والإحكام للآمدي: ١/١٥٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٢٢، وكشف الأسرار: ٣/٢٥١، =

قالوا: يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفاء بعضهم، أو انقطاعه، أو أسره، أو خموله، أو رجوعه قبل قول الآخر، ولو سلم، فنقله بعيد إذ الآحاد لا تفيد، والتواتر بعيد.

الجواب: ما ذكرتموه استبعاد مجرد، ونقل الآحاد مقبول، مع التواتر في بعض الصور، مثل اتفاقهم على تقديم القاطع على المظنون. لم يخالف / ق(٩٨/أ من ب) في ذلك أحد.

وأما كونه حجة، فبالإجماع، ولا عبرة بقول النظام، والشيعة، لأنهم أهل الأهواء، ومع ذلك نشؤوا بعد الاتفاق على حجيته، فهم محجوجون[1] به، وكذا ما نقل عن الإمام أحمد[2].

= والمسودة: ص/٣١٥-٣١٦، ومجموع الفتاوى: ٢٧١/١٩، ١٠/٢٠، ٢٤٧، وتشنيف المسامع: ق(١٠٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣١٠.

(١) ذهب جمهور العلماء إلى أن الإجماع حجة، وذهبت الظاهرية إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة، وقالت الخوارج: إجماع الصحابة حجة إلى حدوث الفرقة، والانقسام، وذهبت الشيعة إلى أن الإجماع حجة، مع قول الإمام المعصوم، لا بانفراده، فلا يكون حجة عندهم كما تقدم.

راجع: الإحكام لابن حزم: ٥٠٧/١-٥٠٩، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٢٨، وفواتح الرحموت: ٢١١/٢-٢١٢، وتيسير التحرير: ٢٢٥/٣، ٢٢٦، ٢٤٠، والمحلي على جمع الجوامع: ١٩٥/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٠٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣١١-٣١٢، وإرشاد الفحول: ص/٧٢-٧٣، ٨١، ٨٢، وأصول مذهب أحمد: ص/٣١٣، ٣١٩.

(٢) حيث قال: «من ادعى الإجماع، فهو كاذب». =

وأما إجماع اليهود، والنصارى، والفلاسفة، فغير وارد، لأن العصمة من خواص هذه الأمة.

وبالكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وإن كان ظاهراً ليس قطعياً لاحتمال أن يريد سبيلهم في متابعة الرسول ﷺ، أو مناصرته، أو الاقتداء به، أو في الإيمان، لكنه يصير قطعياً بملاحظة الحديث المتواتر معنى، وهو قوله: «أمتي لا تجتمع على الضلالة» لأنه روي بألفاظ مختلفة، والقدر المشترك منه متواتر، وذلك يصلح بياناً لما في الآية.

قالوا: قوله - في وصف الكتاب -: ﴿تِبۡيَـٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩]. يقتضي رجوع الأحكام كلها إليه.

الجواب: كونه تبياناً لا يمنع كون غيره تبياناً أيضاً لأنه أعم من أن يكون بنفسه، أو بواسطة الإجماع، أو القياس، والنقض بالسنة، فإنه دليل عند المخالف.

= قلت: قد بين أصحابه مراده من هذا القول بوجوه منها: حمله على الورع، أو على غير عالم، بالخلاف، أو على تعذر معرفة الكل، أو على العام النطقي، أو على بعده، أو على غير الصحابة لحصرهم، وانتشار غيرهم، كما رويت عنه روايات أخرى بالقول بالإجماع.

راجع: المسودة: ص/٣١٥-٣١٦، وأصول مذهب أحمد: ص/٣١٩، وشرح الكوكب المنير: ٢/٢١٣.

قالـــوا: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فانحصر المرجع في الكتاب، والسنة.

الجواب: مخصوص بالصحابة، ولو سلم فالمجمع عليه لا نزاع فيه ليرد إلى أحدهما، ولو سلم، فظاهر لا يعارض قاطعاً[١].

وإذا ثبت كونه حجة، فهو دليل قطعي، فيما اتفق المعتبرون، بكسر الباء، أي: المجـــتهدون، كما إذا صرح كل منهم بالحكم، لا حيث اختلفوا، كما في الـــسكوتي[٢]، وكان الأولى أن يقول: لا حيث لم يتفقوا - لأن الساكت لا يوصف بالخلاف - وما ندر فيه المخالف عند من يجعله حجة.

---

(١) ذكر ابن بدران أن معنى كونه قاطعاً أنه يقدم على باقي الأدلة، وليس معنى القاطع هنا بمعنى الجازم الذي لا يحتمل النقيض، وإلا لما اختلف في تكفير منكر حكمه.
ومذهب الجمهور من الفقهاء، والمتكلمين، وغيرهم أن الإجماع حجة قاطعة. واختار المصنف التفصيل المذكور في الشرح، وسيأتي ذكر مذهب الإمام، والآمدي.
راجع: أصول السرخسي: ١/٢٩٥، ٣٠٠، واللمع: ص/٤٨، والإحكام لابن حزم: ١/٤٩٤، والمستصفى: ١/٢٠٤، والمنخول: ص/٣٠٣، والروضة: ص/٦٧، والمسودة: ص/٣١٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠، ومجموع الفتاوى: ١٩/١٧٦، ٢٠٢، ٢٠/١٠، وكشف الأسرار: ٣/٢٥١، وفواتح الرحموت: ٢/٢١٣، وتيسير التحرير: ٣/٢٢٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٩٥.

(٢) ذكر عبد العزيز البخاري، والكمال بن الهمام، وابن عبد الشكور أن الإجماع السكوتي قطعي عند أكثر الحنفية، واختار الكرخي منهم أنه إجماع ظني.
راجع: كشف الأسرار: ٣/٢٢٨، وفواتح الرحموت: ٢/٢٣٢، ٢٣٤، وتيسير التحرير: ٣/٢٤٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٤، وتشنيف المسامع: ق(١٠٠/ب-١٠١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٠٧/ب).

وذهب الإمام الرازي، والآمدي، على كونه ظنياً، مطلقاً لأن المجمعين عن ظن لا يستحيل خطؤهم[1].

وخرقه بالمخالفة حرام، الضمير راجع إلى الإجماع القطعي[2]، وحرمته، إذا لم يعتقد حله، وإذا اعتقد حله، فهو كفر إن نقل تواتراً.

ويتفرع على هذا إحداث قول ثالث بعد اتفاق العصر الأول على القولين[3]. مثال ذلك: اختلف في البكر إذا وطئها المشتري، ووجد بها عيب:

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/١/٢٩٨، والإحكام للآمدي: ١/١٦٢، ٢٠٩.

(٢) للتوعد على خرقه، ومخالفته في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ الۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٠٨/أ).

(٣) ذهب الجمهور إلى منع إحداث قول ثالث بعد اتفاق العصر الأول على القولين، كما لو أجمعوا على قول واحد، فإنه يحرم إحداث قول ثان.
وذهب أهل الظاهر إلى الجواز مطلقاً.
والثالث: التفصيل: وهو إن رفع القول الثالث حكماً مجمعاً عليه حرم إحداثه وإلا فلا يحرم، وهذا مروي عن الشافعي، ورجحه جماعة من الأصوليين كالرازي، والقرافي، والآمدي، وابن الحاجب، والمصنف والطوفي، وغيرهم.
راجع: أصول السرخسي: ١/٣١٠، ٣١٩، والرسالة: ص/٥٩٦، والإحكام لابن حزم: ١/٥٠٧، ٥١٦، والمستصفى: ١/١٩٨، والروضة: ص/٧٥، والمنخول: ص/٣٢٠، والمحصول: ٢/ق/١/٣٠٠-٣٠١، والإحكام للآمدي: ١/١٩٨-١٩٩، واللمع: ص/٥٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٢٦، ٣٢٨، والمسودة: ص/٣٢٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٩، وكشف الأسرار: ٣/٢٣٤، وفواتح الرحموت: ٢/٢٣٥، وتيسير التحرير: ٣/٢٥٠، ومختصر الطوفي: ص/١٣٤، وغاية الوصول: ص/١٠٩، وإرشاد الفحول: ص/٨٦.

قيل: ترد / ق(٩٨/أ من أ)مع الأرش، وقيل: لا ترد بوجه[١]، فالقول: بأنها ترد مجاناً خارق لذلك لإجماع.

وكـــالأخ مـــع الجد، قيل: المال كله للجد، وقيل: بالمقاسمة[٢]، فالقول: بحرمان الجد خارق، وغير الخارق لا يضر، مثاله: متروك التسمية سهواً يحل عند أبي حنيفة، ويحل في السهو، والعمد عند الشافعي، وقيل: يحرم مطلقاً.

فالفارق بين السهو، والعمد، موافق لمن أطلق في بعض ما قاله.

---

(١) قال بالأول: شريح، وسعيد بن المسيب، والنخعي، والشعبي، ومالك، وابن أبي ليلى وأبو ثور، والواجب عندهم رد ما نقص من قيمتها بالوطء، فإذا كان قيمتها بكراً عشرة، وثيباً ثمانية رد دينارين، وهي رواية عن الإمام أحمد. وذهب إلى الثاني، وهو أنها لا ترد بوجه، بل يأخذ أرش العيب، ابن سيرين، والزهري، والثوري، والشافعي، وأبو حنيفة، وإسحاق، ورواية عن أحمد، وغيرهم.
راجع: شرح فتح القدير: ٣٦٥/٦، وبداية المجتهد: ١٨٢/٢، ومغني المحتاج: ٦٢/٢-٦٣، والمغني لابن قدامة: ١٦٣/٤-١٦٤.

(٢) مذهب أبي بكر الصديق، وجمع من الصحابة، والتابعين، وأبي حنيفة، والمزني وداود، وابن المنذر ورواية لأحمد أن الجد يسقط جميع الإخوة، والأخوات من جميع الجهات، كما يسقطهم الأب. وذهب الخلفاء الثلاثة، وجمع من الصحابة، والتابعين، وأتباعهم منهم مالك، والشافعي، وأحمد في الرواية الأخرى، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن وغيرهم إلى أن الجد لا يحجب الإخوة لغير أم بل يرثون معه على اختلاف بينهم في ذلك، وتفصيل، كما أنه نقل عن عمر التوقف آخر أمره.
راجع: بداية المجتهد: ٣٤٦/٢، ومغني المحتاج: ٢١/٣، والمغني لابن قدامة: ٢١٥/٦-٢١٧، والعذب الفائض: ١٠٥/١-١٠٦، والمبسوط: ١٨٠/٢٩-١٨١.

ومثال التفصيل الخارق ما لو قيل: بتوريث العمة، دون الخالة، أو العكس لأنهما من ذوي الأرحام[1]، وهـــو علة التوريث[2]، فحرمان

---

(١) الأرحام: جمع رحم، وهو في الأصل موضع تكوين الولد، ثم أطلق على الاتصال في النسب، والقرابة، وهذا يعتبر معنى من المعاني، ولكنه سمي باسم ذلك المحل تقريباً للإفهام، واصطلاحاً: يطلق على كل قريب، وفي عرف الفرضيين هم كل قريب ليس ذا فرض مقدر، ولا تعصيب، وهم ثلاث جهات، جهة الأبوة، وجهة الأمومة، وجهة البنوة، وقد أوصلهم البعض إلى أحد عشر صنفاً.

راجع: مختار الصحاح: ص/٢٣٨، والمصباح المنير: ٢٢٣/١، والعذب الفائض: ١٥/٢، والمغني لابن قدامة: ٢٢٩/٦، وتكملة المجموع: ٥٤/١٦.

(٢) لإرث ذوي الأرحام شرطان: الأول: عدم وجود صاحب فرض، إلا الزوج والزوجة، الثاني: عدم وجود عاصب. ثم اختلف العلماء في توريثهم: فذهب علي، وابن مسعود، ومعاذ، وغيرهم من الصحابة، والتابعين إلى أنهم يقدمون على الموالي، وأهل الرد، وهو مذهب أحمد، وغيره. وذهب أبو حنيفة إلى أنهم يرثون، ولكن يقدم عليهم الموالي، وأهل الرد، إذا وجدوا، واختاره النووي.

وذهب الشافعي في الجديد إلى أنهم يرثون إذا لم ينتظم بيت المال لعدم وجود إمام عادل، فإذا وجد إمام عادل، وانتظم بيت المال يرجع المال إليه.

وذهب زيد بن ثابت، وابن عمر، وغيرهما من الصحابة، والتابعين إلى أنهم لا يرثون، ويكون الباقي من المال، أو المال كله إن لم يكن أهل فرض، أو تعصيب لبيت مال المسلمين، وهو مذهب مالك. ثم القائلون بتوريثهم اختلفوا في كيفية ذلك، مذهب التنـــزيل، وهو أن ينـــزل كل ذي رحم منـــزلة من أدلى به إلى الميت، ولا فرق بين ذكرهم، وأنثاهم في الإرث، وبه قال الإمام أحمد، والشافعي في قوله الجديد، غير أنه يجعل للذكر مثل حظ الأنثيين. ومذهب القرابة، فيقدم الأقرب، فالأقرب كالعصبات، وبه قال أبو حنيفة. ومذهب الرحم بأن تقسم التركة على من وجد من ذوي الأرحام، فيستوي فيه القريب والبعيد، والذكر، والأنثى من غير ترتيب، ولا تنـــزيل، وبه قال نوح بن دراج. =

إحداهما دون الأخرى تفصيل خارق[1].

ومثال غير الخارق: القول: بوجوب الزكاة في مال الصبي[2]، دون الحلـــي المـــباح، وعليه الشافعي، وقيل: بالوجوب فيهما، وقيل: بعدمه، فالمفصل موافق لغير المفصل في بعض ما قاله.

= راجع: العذب الفائض: ٢/١٧-١٨، والمبسوط: ٣٠/٢-٦، والمغني لابن قدامة: ٦/٢٢٩، وتكملة المجموع: ١٦/٥٥-٥٦، والرائد في علم الفرائض: ص/٩٧-١٠٤، والضياء للأخضري: ص/٦٨-٧٠.

(١) لأنه قد ورثهما قوم لكونهما من ذوي الأرحام، ومنعهما آخرون لكونهما كذلك، فاتفق المذهبان على أن العلة في حالة الإرث وعدمه كونهما من ذوي الأرحام. والمصنف فرق بين هذه المسألة، والتي قبلها، وهو الأولى، لأن الأولى مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متحداً، وهذه، فيما إذا كان محل الحكم متعدداً، أما الآمدي، وابن الحاجب، فقد جعلاهما مسألة واحدة لأن الخلاف المذكور في الأولى مذكور في الثانية، بلا فرق.
راجع: الإحكام للآمدي: ١/١٩٨، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٩، وتشنيف المسامع: ق(١٠١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٠٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/١٩٧-١٩٨.

(٢) ذهب علي، وابن عمر، وجابر، وغيرهم من الصحابة، والتابعين إلى وجوب الزكاة في مال الصبي، وبه قال مالك، والشافعي، وأحمد، وغيرهم من فقهاء الأمصار. وذهب النخعي، والحسن، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير إلى أنه ليس في ماله صدقة. وذهب أبو حنيفة، وأصحابه إلى أن ما أخرجته الأرض فيه زكاة، ومالا يخرج منها كالماشية، والعروض، والناض، فلا زكاة فيه. وفرق قوم بين الناض، وغيره، فأوجبوا عليه الزكاة في غير الناض.
راجع: المبسوط: ٢/١٦٢، وشرح فتح القدير: ٢/١٥٦-١٥٨، وبداية المجتهد: ١/٢٤٥، والمجموع للنووي: ٥/٢٢٩-٢٣١، والمغني لابن قدامة: ٢/٦٢٢.

وأما إحداث الدليل، أو التأويل لدليل إقامة أهل العصر الأول ليوافق غيره، أو إبداء علة لحكم لم يبدوه.

الأكثـــر على جوازه إن لم يكن خارقاً، وذلك بأن لم ينصوا على بطلانه، فإن نصوا، فلا يجوز خلافهم لأنه خرق له.

قيل: لا يجوز مطلقاً: لأنه ليس سبيل المؤمنين[1].

الجواب: الفرض فيما لم يتفقوا على منعه.

قـــيل: قوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران: ١١٠][2]، فلو كان معروفاً لأمروا به.

الجواب: المعارضة بقوله: ﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فلو كان غير جائز لنهوا عنه.

قوله: «وأنه يمتنع ارتداد الأمة في عصر».

---

(١) وهذا قول لبعض الشافعية. وهناك أقوال أخرى في المسألة.

راجع: أصول السرخسي: ٣١٦/١، والإحكام للآمدي: ٢٠٢/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٢٧، والمسودة: ص/٣٢٧، ٣٢٨، وكشف الأسرار: ٢٣٥/٣، وفواتح الرحموت: ٢٣٦/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٣/٣، مختصر الطوفي: ص/١٥٥، وغاية الوصول: ص/١٠٩، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٢، وإرشاد الفحول: ص/٨٧.

(٢) الآية: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

أقول: هل يجوز ارتداد أمته صلى الله عليه [وسلم][١] في عصر، أم لا؟

الصحيح امتناع ذلك سمعاً لقوله: «أمتي لا تجتمع على الضلالة» وانعقد الإجماع عليه[٢].

قيل: الارتداد يخرجهم عن الأمة، فلا منافاة.

الجواب: يصدق أن الأمة ارتدت، وذلك خلاف ما انعقد عليه الإجماع.

وأما الاتفاق على الجهل بشيء، فلا مانع منه، إذا لم يكن مكلفاً به لأن ذلك لا يقدح في أصل من الأصول[٣].

---

(١) سقط من (أ) والمثبت من (ب).

(٢) لا خلاف في تصور ارتداد الأمة الإسلامية في بعض الأعصار عقلاً، وإنما الخلاف في امتناعه سمعاً، فذهب الجمهور إلى امتناعه سمعاً، واختاره الآمدي، وابن الحاجب، وصححه المصنف، وتبعه شراح كلامه.

وذهب البعض إلى جوازه سمعاً، لما ذكره الشارح، ثم ضعفه، ورده.

راجع: الإحكام للآمدي: ٢٠٧/١، ومختصر ابن الحاجب: ٤٣/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٣٧، وتشنيف المسامع: ق(١٠١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٠٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ١٩٩/٢، وفواتح الرحموت: ٢٤١/٢، وشرح الكوكب المنير: ٢٨٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٣١٥.

(٣) وقيل: لا يجوز اتفاقهم على الجهل، وإلا كان سبيلاً لها يجب اتباعه وهو باطل.

راجع: الإحكام للآمدي: ٢٠٧/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٠٠/٢، وإرشاد الفحول: ص/٨٧.

وأمـــا خطأ طائفة في مسألة تشابه مسألة أخرى أخطأ فيها طائفة، فـــلا منع منه[١]، إذ لم يتفقوا في الخطأ لاختلاف المحل[٢]، حتى لو أصاب الطائفتان لم يكن هناك إجماع، ولا يليق بعاقل أن يخالف هذا.

ويتفرع على الأصل المذكور، - وهو عدم جواز خرق الإجماع - عدم جواز إجماع لاحق[٣] / ق(٩٨/ب من ب) يضاد إجماعاً سابقاً[٤].

---

(١) اختلف العلماء في انقسام الأمة إلى قسمين كل قسم مخطئ في مسألة أخرى غير مسألة الفريق الآخر، كاتفاق شطر الأمة على أن الترتيب في الوضوء واجب يعني في الصلوات المؤداة، وفي الصلوات الفائتة غير واجب، واتفاق الشطر الآخر على أن الترتيب في الوضوء واجب في الصلوات الفائتة، وغير واجب في المؤداة. فذهب الأكثر إلى المنع، لأن خطأهم في المسألتين لا يخرجهم من أن يكونوا قد اتفقوا جميعاً على الخطأ، وهو منفي عنهم للحديث المتقدم، وذهبت طائفة أخرى إلى جوازه لأن المخطئ في كل واحدة بعض الأمة، واختاره ابن قدامة، والآمدي، والمحلي، والشارح، وزكريا الأنصاري، وغيرهم.
راجع: الروضة: ص/٧٦، والإحكام للآمدي: ١/٢٠٠، وتشنيف المسامع: ق(١٠١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٠٠، وهمع الهوامع: ص/٣١٥، وغاية الوصول: ص/١٠٩، وتيسير التحرير: ٣/٢٥٢، وإرشاد الفحول: ص/٨٧.

(٢) أما إن اتحد المحل، كاتفاقهم على الخطأ في مسألة واحدة، كما لو أجمعوا على أن العبد يرث، فهذا لا يجوز عليهم للحديث المتقدم.
راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٣٤٥.

(٣) آخر الورقة (٩٨/ب من ب).

(٤) ذهب الجمهور: إلى أنه لا يجوز انعقاد إجماع بعد إجماع سابق، على خلافه، لأنه يستلزم تعارض دليلين قطعيين، وهذا ممتنع. =

ولا يمكن أن يعارض الإجماع دليل: لأنه إما قاطع، فلا تعارض بين القطعيات، وإما مظنون، فلا يصح معارضاً للقاطع.

وإذا وافق الإجماع خبراً لا يدل على أنه سنده، بل ذلك هو الظاهر، إذا لم يوجد غيره[1]، وهذا كلام قليل الجدوى ولذلك تركه كثير من المتأخرين.

قوله: ((خاتمة)).

أقول: المجمع عليه إما أن يكون من الدين، أو لا، وإنكار الثاني لا يقتضي كفراً، بل كذب صريح، وما هو من الدين، أما أن يعلم ضرورة كونه من الدين، كوجوب الصلاة، والزكاة يكفر جاحده[2]، وكذا

= وذهب أبو عبد الله البصري: إلى أنه غير ممتنع، بل يجوز ذلك، واختاره البزدوي من الحنفية، والرازي من الشافعية.

راجع: المعتمد: ٢/٤٨-٥٠، والمحصول: ٢/ق/١/٣٠٠-٣٠١، وكشف الأسرار: ٣/٢٦٢، وغاية الوصول: ص/١١٠، وتقريرات الشربيني على جمع الجوامع: ٢/٢٠٠، وإرشاد الفحول: ص/٨٥-٨٦، والوسيط في أصول الفقه: ص/١٣٨.

(١) وذهب أبو عبد الله البصري إلى أنه يتعين، أن يكون هو سنده، ونقل عن ابن برهان أنه حكاه في وجيزه عن الشافعي، ومحل الخلاف فيها - كما قاله البعض - في خبر الواحد، أما المتواتر، فلا خلاف في وجوب استناده إليه.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٠٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٠١، وهمع الهوامع: ص/٣١٦.

(٢) واختاره الآمدي، والطوفي، فيكفر في نحو العبادات الخمس لافي غيرها، وذهب أبو الخطاب، والقاضي أبو يعلى من الحنابلة، وغيرهما إلى أن جاحد الإجماع، يضلل، =

المشهور بين الناس، المنصوص عليه كحل البيع، لأن إنكاره تكذيب للشارع، وأما إذا لم يكن منصوصاً، ولكن مشهوراً، ففيه تردد، واختار النووي أنه كفر، وهو الذي يعتقد لكونه موافقاً للنصوص، والقول: بأنه لا يكفر يخالف نص الشارع على عصمة الأمة، وأما إذا لم يشتهر، ولو كان منصوصاً لا يكفر، كتوريث بنت الابن السدس مع بنت الصلب، وكفساد الحج بالوطء قبل الوقوف.

* * *

= ويفسق، وقيده في المسودة، في انعقاد الإجماع عن قياس، وذكر أنه مقتضى قول كل من قال: إن الإجماع حجة قاطعة، وهم جماهير الخلائق، وذهب بعض المتكلمين إلى أنه حجة ظنية، وعلى هذا لا يكفر جاحده، ولا يفسق، واختاره الرازي، واختار القرافي والنووي، والمصنف، وغيرهم أن منكر المجمع عليه، الضروري، والمشهور المنصوص عليه، كافر قطعاً، وكذا المشهور غير المنصوص عليه عند النووي، واختاره الشارح.

راجع: أصول السرخسي: ٣١٨/١، والتمهيد لأبي الخطاب: ٢٩٢/٣ والمنخول: ص/٣٠٩، والمحصول: ٢/ق/٢٩٧/١، والإحكام للآمدي: ٢٠٩/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٣٧، والمسودة: ص/٣٤٤، والروضة للنووي: ٦٥/١٠، والمنهاج مع شرحه: ١٣٥/٤، وكشف الأسرار: ٢٦١/١-٢٦٢، ومختصر الطوفي: ص/١٣٧، وفواتح الرحموت: ٢٤٣/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٨/٣، وغاية الوصول: ص/١١٠، وإرشاد الفحول: ص/٧٨.

الكتاب الرابع
في القياس، ومباحثه



الكتاب الرابع
في القياس

قوله: «الكتاب الرابع في القياس».

أقول: رابع الأدلة، المتفق عليها بين الأئمة الأربعة القياس[١].

وهو الرتبة العظمى بعد النبوة التي خص الله بها من شاء من عباده[٢] / ق(٩٨/ب من أ) الذين مهدوا الشريعة الغراء، وشيدوا أركان الحنيفية السمحاء، ناطوا الفروع بالأصول، وألحقوا المعقول بالمنقول، جلوا عرائس الأحكام مناط الفكر، ونثروا عليها فرائد الكتاب والخبر، حفظوا الأصول من الزيادة والنقصان، مع تزايد الفروع إلى انصرام الزمان، فيا فوز من كان معدوداً من حزبهم، أو ناله شربة من شربهم، عليهم من الله رحمة توازي عناءهم في إظهار دينه، ونصرهم لشرعة نبيه، وأمينه، وحشرنا في زمرهم، وإن لم نكن من جملتهم.

---

(١) القياس – لغة –: التقدير، والمساواة، ومنه قست الثوب بالذراع إذا قدرته به، وقست الجراحة، إذا جعلت الميل فيها لتعرف غورها.

راجع: الصحاح: ٣/٩٦٧–٩٦٨. ومعجم مقاييس اللغة: ٥/٤٠، ولسان العرب: ٨/٧٠، والمصباح المنير: ٢/٥٢١، والقاموس المحيط: ٢/٢٤٤.

(٢) آخر الورقة (٩٨/ب من أ).

ولما كان الحكم على الشيء فرع تصور ماهيته، عرفه المصنف، بأنه «حمل معلوم على معلوم في علة حكمه عند الحامل». وهو أحسن التعاريف، نقله الإمام عن القاضي أبي بكر[1]. وبالقيد الأخير دخل الفاسد، وإن شئت تعريف الصحيح حذفته، فينحصر فيه.

وهو حجة في الأمور الدنيوية[2]، نقله عن الإمام الرازي، وأما في العقلية، والسمعية، قال: بمنع القياس فيهما عقلاً بعض

---

(١) ووافقه عليه معظم الشافعية، كإمام الحرمين والغزالي، وذكر الرازي أن هذا التعريف اختاره جمهور المحققين من الشافعية. وعرفه أبو الحسين البصري: بأنه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد، واختاره أبو الخطاب من الحنابلة، وذكر الرازي أنه قريب، وأظهر منه أن يقال: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت، واختاره القاضي البيضاوي، وعرفه العلامة عبد العلي الأنصاري: أنه مساواة المسكوت للمنصوص في علة الحكم. وقد عرف بغير ذلك.

راجع: أصول السرخسي: ٢/١٤٣، والبرهان: ٢/٧٤٥، واللمع: ص/٥٣، والتمهيد لأبي الخطاب: ٣/٣٥٨، وأصول الشاشي: ص/٣٢٥، والمستصفى: ٢/٢٢٨، والمنخول: ص/٣٢٣، وشفاء الغليل: ص/١٨، والمحصول: ٢/ق/٢/٩، ١٧، وروضة الناظر: ص/٢٤٧، والإحكام للآمدي: ٣/٣، وكشف الأسرار: ٣/٣٦٨، وفواتح الرحموت: ٢/٢٤٦، وأعلام الموقعين: ١/١٣٠، والإبهاج: ٣/٢-٣، ونهاية السول: ٤/٢، والمعتمد: ٢/١٩٥، والتلويح ٢/٥٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٠٤، وتيسير التحرير: ٣/٢٦٣، ومختصر ابن اللحام: ص/١٤٢، وإرشاد الفحول: ١٩٨.

(٢) كمداواة الأمراض، والأغذية ونحو ذلك.

راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٢٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٨٧، ونهاية السول: ٤/٧، ونشر البنود: ٢/٢٠٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٠٣، وإرشاد الفحول: ص١٩٩.

الشيعة[١]، والنظام[٢]. وسمعاً ابن حزم[٣]، وكذا داود الأصفهاني، هو المشهور عنه، وقيده المصنف فيما عدا الجلي[٤].

---

(١) هم الشيعة الإمامية حيث منعوا التعبد بالقياس عقلاً في كل الشرائع، وخص النظام المنع بشرعنا فقط لأنه مبني على الجمع بين المختلفات، والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من القياس، وتابعة فريق من المعتزلة، وبعض الخوارج.
وذكر السرخسي أن أول من أحدث القول بإنكار القياس هو النظام، ويرى الجويني والغزالي أن النظام، ومن تبعه ينكرون القياس الشرعي دون العقلي.
راجع: أصول السرخسي: ١١٨/٢، والبرهان: ٧٥٠/٢، والتبصرة: ص/٤٢٤، والإحكام لابن حزم: ١٠٤٧/٧، والمعتمد: ٢٠٠/٢، ٢١٥، ٢٣٠، والمنخول: ص/٣٣١، والمحصول: ٢/ق/٣٣/٢، والإحكام للآمدي: ٩٧/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢٤٨/٢.

(٢) راجع: الإبهاج: ٣٥٣/٢، ٧/٣، حيث ذكر السبب الذي دفع إبراهيم النظام إلى إنكار الإجماع، والخبر المتواتر، والقياس، وكذا الغزالي في المنخول: ص/٣٢٥، ٣٣١.

(٣) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد الأموي الظاهري، له دراية في علوم الحديث وكان حافظاً، متفنناً في علوم مختلفة، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا بعد الرئاسة التي كانت له ولأبيه، وفقهه استنبطه من الكتاب، والسنة، بعد أن كان شافعي المذهب، أخذ عليه - عفا الله عنا، وعنه - شدته في الرد على الأئمة. والمخالفين له في الرأي، ظناً منه أن الحق معه دون سواه، أما في مجال البحث، والمناقشة، وإيراد الحجج، فهو فارس لا يشق له غبار، وتحرير مبتكر ومبدع في ذلك، والمحلي يشهد له بما فيه من المناظرات، والحوار، ومن مؤلفاته أيضاً: الإحكام في أصول الأحكام، ومراتب الإجماع، والفصل في الملل والأهواء والنحل، وغيرها، وتوفي سنة (٤٥٦هـ).
راجع: وفيات الأعيان: ١٣/٣، والصلة ٤١٥/٢، وتذكرة الحفاظ ١١٤٦/٣، وبغية الملتمس ص/٤٠٣، وطبقات الحفاظ ص/٤٣٥، وشذرات الذهب: ٢٩٩/٣.
وراجع رأيه المذكور الإحكام له: ٩٣١/٧.

(٤) وهو ما نقله الآمدي حيث ذكر أن داود، وابنه، والقاشاني، والنهرواني، لم يقضوا بوقوع القياس، إلا فيما كانت علته منصوصة، أو مومى إليها، وذكر المصنف في الإبهاج: - نقلاً عن ابن حزم - أن داود يقول بذلك. =

وأبو حنيفة: في الحدود، والكفارات[1]، والرخص.

= قلت: لكني وجدت ابن حزم ذكر أن داود لا يقول بالقياس مطلقاً حتى وإن كانت العلة منصوصاً عليها، وهو أعلم بمذهبه من غيره، حيث قال - بعد ذكره العلة المنصوص عليها، والقائلين بذلك -: ((وهذا ليس يقول به أبو سليمان رحمه الله، ولا أحد من أصحابنا، وإنما قول لقوم لا يعتد بهم في جملتنا كالقاشاني، وضربائه)).
الإحكام له: ٨/١١١٠، وهذا ما أكده إمام الحرمين، والغزالي، وغيرهما.
راجع: البرهان: ٧٥١/٢، والمستصفى:٢/٢٣٤، والمنخول: ص/٣٢٥. وانظر: الإحكام للآمدي: ٣/١١٠، والإبهاج: ٣/٧، وحاشية العطار على المحلي: ٢/٢٤٢.

(١) وكذا في التقديرات: لأن المعنى فيها لا يدرك، فلا قياس فيها عندهم. وأجيب: بأنه يدرك في بعضها، فيجري فيها القياس، وقد مثل لكل منها: وقد مثل الشارح للحدود كما سيأتي بقياس النباش على السارق في وجوب القطع، بجامع أخذ مال الغير من حرز خفية. ومثاله في الكفارات: قياس القاتل عمداً على القاتل خطأً في وجوب الكفارة، بجامع القتل بغير حق.
ومثاله في الرخص: قياس غير الحجر عليه في جواز الاستنجاء به الذي هو رخصة، بجامع الجامد الطاهر القالع. وأبو حنيفة أخرج هذا عن القياس، بكونه في معنى الحجر، وسماه دلالة النص، فهو من قبيل المنطوق عنده، أما الشافعي فهو يعتبر دلالة النص، أي: مفهوم الموافقة بقسميه، قياسية، كما تقدم ذلك.
ومثاله في التقديرات: قياس نفقة الزوجة على الكفارة في تقديرها على الموسر بمدين، كما في فدية الحج، والمعسر بمد، كما في كفارة الوقاع، بجامع أن كلاً منهما مال يجب بالشرع، ويستقر بالذمة، وأصل التفاوت مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾ [الطلاق: ٧]، وقوله: ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. =

وقوم: ذهبوا إلى عدم جوازه ما دام يوجد النص[١].

وقوم: في الأسباب، والشروط، والموانع[٢].

= راجع: التبصرة: ص/٤٤٠، والوصول لابن برهان: ٢٤٩/٢، والمختصر مع شرح العضد: ٢٤٥/٢، وفواتح الرحموت: ٣١٧/٢-٣١٩، وتيسير التحرير: ١٠٣/٤-١٠٤، والتقرير والتحبير: ٢٤١/٣. والمحلي على جمع الجوامع: ٢٠٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٣١٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٣، والمحصول: ٢/ق/٢/٤٧١، والروضة للنووي: ٤٠/٩، وشرح فتح القدير: ٣٨١/٤، والمغني لابن قدامة: ٥٦٥/٧، ونيل الأوطار: ٢١٦/٤، ١١/٥.

(١) ونقل عن أبي الفضل بن عبدان من الشافعية.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٣/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٠/أ).

(٢) ذكر الرازي أن المنع فيها هو المشهور، وصححه الآمدي، وابن الحاجب، وجزم به البيضاوي، واختاره أبو زيد الدبوسي، وحكى الآمدي جريانه فيها عن أكثر الشافعية، ورجحه المصنف، وغيره، وقد ذكروا أمثله لذلك: فمثاله في الأسباب: قياس اللواط على الزنى في إيجاب الحد، بجامع إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً، مشتهى طبعاً. وسيأتي الإشارة إليه في الشرح.

ومثاله في الشروط: قياس الطواف على الصلاة في وجوب الطهارة، بجامع الاختصاص بالبيت.

ومثاله في الموانع: قياس المنع من ملك الصيد دواماً في الإحرام كالابتداء على منع لبس المخيط، بجامع الترفه.

راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٦٥، والوصول لابن برهان: ٢٥٦/٢، والإحكام للآمدي: ١٣٨/٣، والابتهاج: ص/٢٢٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢٥٥/٢، والمسودة: ص/٣٩٩، والغيث الهامع: ق(١١٠/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣١٩.

وقـــوم: في أصول العبادات، مثل قياس الصلاة بالإيماء على الصلاة قاعداً[١].

وقـــوم: القـــياس الجزئـــي الذي تدعو إليه حاجة، إذا لم يكن من الـــشارع نص، كضمان الدرك، وهو ضمان الثمن للمشتري، إن خرج الثمن [للمبيع][٢] مستحقاً.

القـــياس: عـــدم جوازه، لكونه ضمان ما لم يجب[٣]. وذهب إليه الجمهور لعموم الحاجة.

وآخرون: في العقليات[٤].

---

(١) وذكر الرازي أن هذا مذهب الجبائي، والكرخي، وحكاه الزركشي عن الحنفية.
وهذا المذهب يمنع جواز الصلاة إيماء بالعينين، والحاجبين، والرأس قياساً على الصلاة قاعداً، بجامع العجز، بل تؤخر الصلاة عنده، حتى يتمكن من أدائها قائماً، أو قاعداً.
وذهب الجمهور إلى جواز أداء الصلاة إيماء قياساً على الصلاة قاعداً، بجامع العجز، وعلى هذا، فلا تؤخر الصلاة، بل تؤدى على أي حال يقدر عليه.
راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٦٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٠٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤١٥، وهمع الهوامع: ص/٣١٩-٣٢٠.

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من هامش (أ).

(٣) ونقل هذا عن ابن سريج، وذهب الجمهور إلى الجواز، لعموم الحاجة إليه في معاملة الغرباء.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٣/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٠٧، وهمع الهوامع: ص/٣٢٠.

(٤) ونقل هذا عن أبي بكر بن داود الأصفهاني. وذهب أكثر المتكلمين إلى جوازه وذكر الرازي نوعاً منه يسمونه: إلحاق الغائب بالشاهد، والجامع بينهما عقلي وهو أربعة أمور العلة، والحد، والشرط، والدليل، ثم مثل لكل منها. =

وطائفة أخرى: في النفي الأصلي[١]، والقياس في اللغة، قد تقدم بحثه[٢].

ونحن نذكر أدلة المذهب الصحيح، ونورد المذاهب المردودة، مع أجوبتها. فنقول: القائلون: بعدم امتناع القياس عقلاً، وشرعاً، منهم من قال: بوجوب وقوعه في الشرعيات، لئلا تخلو الوقائع عن الأحكام، إذ النصوص لا تفي بالحوادث[٣].

= راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٤٩-٤٥٠، والتمهيد لأبي الخطاب: ٣/٣٦٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٠٧، وتشنيف المسامع: ق(١٠٣/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٠/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٢٠، وإرشاد الفحول: ص/١٩٩.

(١) النفي الأصلي: هو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، كانتفاء صلاة سادسة، لانتفاء مدركه بأن لم يجده المجتهد بعد البحث عنه، فإذا وقع شيء ليشبه ذلك المبحوث عنه لا حكم فيه.
قيل: لا يقاس على ذلك المبحوث عنه للاستغناء عن القياس بالنفي الأصلي.
وقيل: يقاس، إذ لا مانع من ضم دليل إلى آخر.
وقيل: يجوز بقياس الدلالة، وهو الاستدلال بانتفاء آثاره، وخواصه على عدمه، دون قياس العلة، لأن العدم الأصلي سابق، والعلة حادثة بعده فلا يعلل بها، واختار هذا الغزالي، والرازي، وحكي عن الصفي الهندي أنه عزاه للمحققين.
النوع الثاني: نفي طارئ كبراءة الذمة من الدين، ونحوه، فهذا يجرى فيه قياس الدلالة، وقياس العلة، لأنه حكم شرعي وجودي، فهو كسائر الأحكام الوجودية.
راجع: المستصفى: ٢/٣٣٢، والمحصول: ٢/ق/٢/٤٦٧، ومختصر الطوفي: ص/١٦٥، وهمع الهوامع: ص/٢٢١، وتشنيف المسامع: ق(١٠٣/أ - ب).

(٢) سبق ذلك في مبحث اللغات: ٢/١٩.

(٣) وقال به أبو الحسين البصري من المعتزلة، والقفال من الشافعية، وبعض الحنابلة، كأبي الخطاب، وغيره. راجع: التمهيد لأبي الخطاب: ٣/٣٦٨، والمعتمد: ٢/٢١٥، والمحصول: ٢/ق/٢/٣١، وإرشاد الفحول: ص/١٩٩.

الجـــواب: تفـــي بأصـــول الأحكام، وأجناسها، فينص على جميع الأحكام بالعمومات.

والقائلـــون: بجوازه عقلاً، منهم من قال: بعدم وقوعه، إليه ذهب النهرواني[1]، والقاشاني[2].

والقائلـــون: بالوقوع اختلفوا في طريق ثبوته، منهم من قال: طريق ثبوته العقل.

والجمهور: على أنه السمع، وهؤلاء فرقتان: منهم من يقول: ثبوته ظني، ومنهم من يقول: قطعي، وهذا هو المختار[3].

---

(١) هو المعافي بن زكريا بن يحيى، أبو الفرج، وقيل: أبو سعيد النهرياني، ويلقب بالجريري لأنه كان على مذهب ابن جرير الطبري، وكان ذكياً، متفنناً في علوم كثيرة، وله مؤلفات كثيرة ذكر له ابن النديم أكثر من عشرين مؤلفاً، وتوفى سنة (٣٩٠هـــ).
راجع: الفهرست لابن النديم: ص/٢٩٢-٢٩٣، وطبقات الشيرازي: ص/١٧٦، والفتح المبين: ٢١١/١.

(٢) القاشاني: نسبة إلى قاشان ناحية مجاورة لـــ (قم)، ويقال: القاساني وهو قول الأكثر، وهي ناحية من نواحي أصبهان، وهو محمد بن إسحاق، أبو بكر، وكان في بداية أمره داودياً في المذهب، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي حتى صار رأساً فيه، ومتقدماً عند أصحابه، نظاراً ومن مؤلفاته، كتاب إثبات القياس، وكتاب الرد على داود في إبطاله القياس، وغيرها.
راجع: الفهرست لابن النديم: ص/٢٦٧، وطبقات الشيرازي: ص/١٧٦، واللباب لابن الأثير: ٧/٣.

(٣) وبه قال جمهور العلماء. راجع: أصول الشاشي: ص/٣٠٨، وأصول السرخسي: ١١٨/٢، والتبصرة: ص/٤٢٤، واللمع: ص/٥٤، والفقيه والمتفقه: ١٧٨/١، والمحصول: ٢/ق/٣٦/٢. وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٨٥، وكشف الأسرار: ٢٧٠/٣، وفتح الغفار: ١٠/٢، والإبهاج: ٩/٣، وفواتح الرحموت: ٢٤٩/٢، وتيسير التحرير: ١٠٦/٤.

لنا - على المختار -: إجماع الصحابة على العمل به من غير نكير، وشاع ذلك وذاع حتى كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري: «اعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك»[1]. وحديث عمر حيث سأل عن قبلة الصائم، فقال: «أرأيت لو تمضمضت، ثم مججته، أكنت شاربه!؟»[2]. وحديث معاذ حيث ذكر بعد الكتاب، والسنة رأيه، وقرره عليه.

---

(١) هذا جزء من كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري في أصول القضاء، وقد شرح هذا الأثر العلامة ابن القيم شرحاً مفيداً، وذكر أنه كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم، والشهادة، والحاكم، والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله، والتفقه فيه. أما ابن حزم، فيرى أنه لم يثبت الأمر بالقياس في الدين عن أحد من الصحابة من طريق صحيحة أبداً، وقد بذل جاهداً - عفا الله عنه - الطعن في صحة الأثر المذكور، وإبطاله سنداً ومتناً.

راجع: سنن الدارقطني: ٢٠٦/٤، والسنن الكبرى للبيهقي: ١٣٥/١٠، والفقيه والمتفقه: ٢٠٠/١، والإحكام لابن حزم: ١٠٠٣/٧، والمحلى له: ٥١٤/١٠، وجامع بيان العلم: ٦٦/٢، وأعلام الموقعين: ٨٥/١-٨٦ وما بعدها، وإرواء الغليل: ٢٤١/٨.

(٢) رواه أحمد، وأبو داود، والنسائي، والدارمي، وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم عن عمر رضي الله عنه قال: «هششت يوماً، فقبلت وأنا صائم، فأتيت رسول الله ﷺ، فقلت: صنعت اليوم أمراً عظيماً، فقبلت وأنا صائم»، فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته وأنت صائم؟» قلت: لا بأس بذلك، فقال: «ففيم؟»»، قال الحاكم: على شرط الشيخين، وأقره الذهبي، وصححه ابن خزيمة، وابن حبان، واستنكره النسائي، وغيره.

راجع: المسند: ٢١/١، ٥٢، وسنن أبي داود: ٥٥٦/١، وسنن الدارمي: ١٣/٢، وصحيح ابن خزيمة: ٢٤٥/٣، وموارد الظمآن: ص/٢٢٧، والمستدرك: ٤٣١/١، والفتح الرباني: ٥٢/١٠-٥٣.

وحديث الخثعمية، المشهور[(١)]، فإنه قاس ﷺ دين الله على دين العباد، بالطريق الأولى/ ق(٩٩/أ من ب) فكان قياساً جلياً.

وبالجملة الأحاديث الدالة على مشروعيته متواترة المعنى، والآيات الدالة عليه. وإن كان دلالتها ظاهرة، والأصول لا تثبت بالظواهر، إلا أنها من حيث الجملة قطعية الدلالة.

---

(١) روى البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «جاءت امرأة من خثعم عام حجة الوداع، قالت: يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستوي على الراحلة، فهل يقضي عنه أن أحج عنه؟» قال: «نعم». وهذه الرواية ليس فيها محل الشاهد للمسألة التي نحن بصددها، لكنه ورد عند ابن ماجه عن ابن عباس عن أخيه الفضل: أنه كان ردف النبي ﷺ غداة النحر، فأتته امرأة من خثعم، فقالت: يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يركب، أفأحج عنه؟ قال: «نعم، فإنه لو كان على أبيك دين قضيته»، وعند النسائي عنه أيضاً قال: أمرت امرأة سنان بن سلمة الجهني أن يسأل رسول الله ﷺ أن أمها ماتت، ولم تحج، أفيجزئ عن أمها أن تحج عنها؟ قال: «نعم لو كان على أمها دين فقضته عنها ألم يكن يجزئ عنها، فلتحج عن أمها»، وعنه، أيضاً قال: قال رجل: يا رسول إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه؟ قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟» قال: نعم، قال: «فدين الله أحق».

وكذا رواه البيهقي عن ابن الزبير، وفي رواية عن ابن عباس أيضاً قال: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أختي ماتت وعليها صوم شهرين متتابعين قال: «أرأيت لو كان على أختك دين أكنت تقضيه؟ قالت: بلى، قال: فحق الله أحق».

راجع: صحيح البخاري: ٢٢/٣، وصحيح مسلم: ١٠١/٤، وسنن أبي داود: ٤٢٠/١، وعارضة الأحوذي: ١٥٧/٤، وسنن النسائي: ١١٦/٥-١١٩، وسنن ابن ماجه: ٥٣٥/١، ٢١٣/٢. والسنن الكبرى للبيهقي: ٣٢٩/٤.

منها: قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، والاعتبار، رد الشيء إلى نظيره، ومنها: رداً على منكري البعث: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ﴾/ ق(٩٩/ أ من أ) ﴿قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]، ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨-٧٩]، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَـٰمِ﴾ [الفرقان: ٤٤].

وبالجملة: جميع ما في القرآن من التشبيهات، والاستعارات لا يخلو عن إلحاق فرع بأصل في حكم بعلة جامعة، فالمتأمل لا يتوقف في حجية القياس.

المانع - عقلاً -: لايؤمن الغلط، فيجب تركه.

قلنا: لا خطر لأنه إما مصيب، فله أجران، أو مخطئ، فواحد.

المانع - شرعاً -: النصوص كافية. الجواب: المنع.

المجوز في الجلي - وهو ما قطع فيه بعدم الفارق بين الأصل، والفرع، أو ما يكون الحكم في الفرع أولى -: يؤمن فيه الغلط، بخلاف الخفي. الجواب: هو جواب المانع عقلاً.

الحنفية: لا يعقل المعنى في الحدود، والكفارات، وتعقله شرط القياس.

الجواب: منع ذلك في الجميع، فيلحق الفرع بالأصل، حيث عقل، كقياس النباش على السارق في وجوب القطع، بجامع أخذ مال الغير من الحرز بخفية.

وكفى دليلاً إجماع الصحابة على إلحاق حد شارب الخمر حين تشاوروا، فقال علي: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد المفتري»[١]. وعليه انعقد الإجماع[٢].

---

(١) أخرجه مالك، والشافعي، والدارقطني بلفظ: «أن عمر استشار الناس في الخمر يشربها الرجل، فقال علي: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر... » إلخ. وقد رواه ابن حزم بألفاظ متقاربة، وطرق مختلفة عن علي رضي الله عنه، وناقش الروايات بتوسع، ثم ردها قائلاً: «كل ما ورد في ذلك قد تقصيناه، وكله ساقط لا حجة فيه مضطرب ينقض بعضه بعضاً».

وأخرج البخاري من حديث أنس، وعقبة بن الحارث، وأبي هريرة رضي الله عنهم أن النبي ﷺ: «ضرب في الخمر، بالجريد، والنعال، وجلد أبو بكر أربعين»، وأخرج عن السائب بن يزيد قال: «كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر، وصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا، ونعالنا، وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين حتى إذا عتوا، وفسقوا جلد ثمانين» وأخرج عن علي رضي الله عنه قال: «ما كنت لأقيم حداً على أحد، فيموت، فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر، فإنه لو مات وديته، وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه». أي: لم يذكر فيه عدداً معيناً يتوقف عنده. وأخرج مسلم عن أنس بن مالك: «أن النبي ﷺ أُتي برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحو أربعين قال: وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن بن عوف أخف الحدود ثمانين، فأمر به عمر».

راجع: صحيح البخاري: ١٩٦/٨، وصحيح مسلم: ١٢٥/٥، والموطأ: ص/٥٢٦، ومسند الشافعي بهامش الأم: ٢٣٠/٦-٢٣١، وسنن الدارقطني: ١٥٧/٣، والإحكام لابن حزم: ١٠١١/٧-١٠١٤، وتلخيص الحبير: ٧٥/٤.

(٢) ذكر البعض الإجماع على الثمانين بعد الاختلاف، ولكن لم يسلم، إذ قد اختلف العلماء في حد شارب الخمر، فذهب أبو حنيفة، ومالك، والأوزاعي، والثوري، وإسحاق وأحمد في رواية إلى أن حد شارب الخمر ثمانون جلدة. =

قالــوا: قوله: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» دليل واضح لأن القياس ظني بلازمة الشبهة.

قلــنا: معــارض بخــبر الواحد، والشهادة. فإن الحدود تثبت بهما إجماعاً، مع وجود الشبهة فيهما.

القائل: بحجيته اضطراراً في واقعة لا يوجد فيها، احتمال الغلط قائم في القــياس، فحيث لا واقعة على الوصف المذكور، لا فائدة مع احتمال الضرر.

الجــواب: دلائل الحجية لا تفرق بين قياس وقياس، والفائدة تحرير المسألة لوقت الحاجة.

القائــل: بعــدم جريانه في الأسباب، والشروط، والموانع، الوصف الــذي هــو سبب، أو شرط، أو مانع لو شاركه غيره في معناه، لكان الــسبب هــو القدر المشترك وإذا لم يشاركه لا إلحاق هناك، وهذا مختار الآمدي، وابن الحاجب، والشارح المحقق[1].

= وذهب الشافعي، وأبو ثور، وأهل الظاهر، وأحمد في رواية أخرى، وغيرهم إلى أن حده أربعون جلدة فقط، وما زاد على ذلك يعتبر تعزيراً من الإمام، لا حداً مقدراً شرعاً.

راجع: شرح فتح القدير: ٣١٠/٥، والسنن الكبرى للبيهقي: ٣١٨/٨-٣٢٢، وشرح النووي على مسلم: ٢١٧/١١، والمغني لابن قدامة: ٣٠٧/٨، وشرح معاني الآثار: ١٥٢/٣-١٥٨، والمحلى لابن حزم: ٦٦/١٣، ونيل الأوطار: ١٣٨/٧ وما بعدها.

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ١٣٨/٣، والمختصر مع شرح العضد: ٢٢٥/٢.

واختار المصنف: جريان القياس فيها: لأن أدلة القياس عامة، ولأن الأشياء المذكورة من قبيل الأحكام الوضعية، فلا بد من الجريان فيها، ولا إلحاق إلا حيث يوجد به الاشتراك.

قولكم: إذا وجد يكون هو العلة، ممنوع، إذ ربما كانت في الأصل منصوصة دون الفرع، كالزنى مع اللواط، فإن الأول له أصل يشهد له.

والحق: إن إثبات هذا على وجه التحقيق بعيد.

القائل: بعدم جوازه في أصول العبادات كالصلاة إيماء قياساً على القعود بعلة العجز، هذه الأصول مما تتوفر الدواعي على نقلها، لو كان مشروعاً لنقل.

الجواب: ما تقدم من عدم تفرقة الأدلة.

القائل: بالعدم في الجزئي الذي لم يشهد له أصل، كضمان الدرك، فإنه لا يعقل ضمان ما لم يجب.

الجواب: خولف في ذلك للضرورة حفظاً على الحقوق، وعبارة المصنف تساعد هذا المعنى، فإنه ذكره في سياق المذاهب المزيفة، وإذا كان المنع من القياس الجزئي الحاجي مزيفاً يكون خلافه صحيحاً، ومثال ذلك بضمان الدرك غير صحيح لأنه ليس من القياس الحاجي في شيء، بل هو مستثنى من القياس للضرورة.

القائل: في العقليات لا يصح: لأن العقل كاف، ولأن العقل أحكامه قطعية، والقياس ظني.

الجـــواب: مـــا تقدم من عموم أدلة القياس من غير فرق، والدليل العقلي ربما يكون إمارة[١]/ ق(٩٩/ب من أ).

القائـــل: بعدم جوازه في النفي الأصلي بأن يبحث المجتهد، فلم يجد دلـــيلاً علـــيه، ثم وجد شيئاً آخر يشبه الأول، فهل يجب البحث عنه، أو يقاس على الأول، فلا يبحث عنه؟ لهم فيه خلاف، مختار المصنف جوازه، وهو الظاهر إذ لا فارق بينه، وبين سائر الأقيسة.

لا يقال: العدم الأصلي أزلي كيف يعلل؟ لأنا نقول: العلل الشرعية. معـــرفات. فـــتكون إمارات، بل الدليل العقلي يجوز تأخره عن المدلول كالعالم للصانع.

قوله: «إلا في العادِيَّة».

أقول: هذه أمور تمنع القياس - ذكرها المصنف بعد كونه دليلاً يظن جريانه مطلقاً - منها: العاديات، كأقل الحيض، وأكثره[٢]، فلا يجري فيها القياس، لأن شرط القياس أن يكون الأصل معقول المعنى، والخِلْقِيَّة عطف تفسير للعادية.

---

(١) آخر الورقة (٩٩/ب من أ).

(٢) وكأقل الحمل، وأكثره، فلا يجوز القياس في إثبات ذلك، واختاره أبو اسحاق الشيرازي، وغيره. وقيل: يجوز لأن المعنى قد يدرك فيها، أما الآمدي، وابن الحاجب، فلم يذكرا هذه المسألة.

راجع: اللمع: ص/٥٥، وشرحها ٧٩٧/٢، والمحصول: ٢/ق/٢/٤٧٧، وتشنيف المسامع: ق(١٠٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١١٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٠٩/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٢٥.

ومـــنها: جميع الأحكام، فإن منها ما لا يعقل فيها المعنى، فلا وجه للقياس، كما تقدم[١].

ومنها: الأصل المنسوخ لا يقاس عليه لخروجه عن صلاحية القياس[٢]، وكان الأولى تأخير هذا ليذكره مع شروط الأصل لأنه منها.

---

(١) مذهب الجمهور: أنه لا يجوز ثبوت كل الأحكام بالقياس؛ لأن القياس لا بد له من أصل، ولأن في الأحكام ما لا يعقل معناه، كضرب الدية على العاقلة، فإجراء القياس في مثله متعذر، وذهب البعض إلى أنه كما يجوز إثبات الأحكام كلها بالنص يجوز إثباتها كلها بالقياس، وقد ذكر شيخ الإسلام، وتلميذه العلامة ابن القيم أنه ليس في الشريعة ما يخالف القياس، وما لايعقل معناه، وبينا ذلك بما لا مزيد عليه.
راجع: الوصول لابن برهان: ٢٢٣/٢، والمحصول: ٢/ق/٤٧٩/٢، والإحكام للآمدي: ١٣٩/٣، والمسودة: ص/٣٧٤، والقياس لشيخ الإسلام: ص/١ وما بعدها، ومجموع الفتاوى: ٥٠٤/٢٠-٥٨٤، وأعلام الموقعين: ١/٢-٧٥، وشرح العضد: ٢٥٦/٢.

(٢) تقدمت هذه المسألة في باب النسخ: ٤٩٣/٢، وإعادتها هنا قد يظن تكرارها بدون فائدة، والأمر بخلافه، فهي، وإن كررت إلا أن العبارة هناك دلت على ذلك التزاماً، وهنا دلت على امتناع القياس على المنسوخ مطابقة.
ومذهب الجمهور: أنه لا يجوز القياس على أصل منسوخ لانتفاء اعتبار الجامع بالنسخ.
وقيل: يجوز لأن القياس مظهر لحكم الفرع الكامن، ونسخ الأصل ليس نسخاً للفرع.
راجع: اللمع: ص/٥٨، والمستصفى: ٣٤٧/٢، وفتح الغفار: ١٦/٣، ومختصر البعلي: ص/١٤٢، والآيات البينات: ١٠/٤ وتشنيف المسامع: ق(١٠٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢١٠/٢، والغيث الهامع: ق(١١٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٢٥، وتيسير التحرير: ٢٨٧/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٥.

ومـــنها: نص الشارع[1] / ق(٩٩/ب من ب) على العلة في صورة لـــيس ذلـــك أمراً بالقياس، بل فائدته ثبوت الحكم معللاً، فإنه أوقع في النفس.. وقيل: أمر به مطلقاً. وقيل: في الترك دون الفعل، كما إذا قال: حرمت الخمر لإسكارها، احتياطاً، وفراراً من المفسدة[2].

---

(١) آخر الورقة (٩٩/ب من ب).

(٢) مذهب أكثر الشافعية: أن النص على العلة في صورة ليس أمراً بالقياس سواء أكان في جانب الفعل نحو تصدق على هذا لفقره، أم في جانب الترك، نحو حرمت الخمر لإسكارها، واختاره أبو الخطاب، وابن قدامة من الحنابلة، وبعض الظاهرية.
وذهب الحنفية، وأحمد، وأكثر أصحابه: إلى أن النص من الشارع على العلة أمر بالقياس مطلقاً، واختاره النظام، والقاساني، وأبو الحسين البصري، وجعفر بن مبشر، وابن حرب من المعتزلة، وبعض الظاهرية، وأبو إسحاق الشيرازي، والإسفراييني من الشافعية. وفرق أبو عبد الله البصري بين الترك والفعل، فأجازه في الترك دون الفعل: لأن العلة في الترك المفسدة، ولا يحصل الغرض من انعدامها إلا بالامتناع عن كل فرد مما تصدق عليه العلة، والعلة في الفعل المصلحة، ويحصل الغرض من حصولها بفرد، وذكر المجد ابن تيمية أن هذا هو قياس مذهب الحنابلة في الأيمان، وغيرها لأن المفاسد يجب تركها كلها، بخلاف المصالح، فإنما يجب تحصيل ما يحتاج منها، فإذا أوجب تحصيل مصلحة، لم يجب تحصيل كل ما كان مثلها، للاستغناء عنه بالأول، لذا فإذا حلف على ترك أمر عم، وإن حلف على فعل أمر لم يعم.
راجع: التبصرة: ص/٤٣٦، والتمهيد لأبي الخطاب: ٤٢٨/٣، والمعتمد: ٢٣٥/٢، والمستصفى: ٢٧٢/٢، والمحصول: ٢/ق/١٦٤/٢. والروضة: ص/٢٦١، والإحكام للآمدي: ١٣١/٣، والمسودة: ص/٣٩٠-٣٩١، وشرح العضد: ٢٥٣/٢، والوصول لابن برهان: ٢٣٠/٢، وشرح اللمع: ٧٨٨/٢، وفواتح الرحموت: ٣١٦/٢، وتيسير التحرير: ١١١/٤.

قوله: «وأركانه أربعة».

أقول: القياس مركب من أمور أربعة[1]: الأول الأصل، وهو المقيس عليه، أي: محل الحكم المشبه به كالخمر الذي شبه به النبيذ في الحرمة.

وقيل: حكم المشبه به.

وقيل: دليل الحكم كالنص الدال على حرمة الخمر[2].

---

(١) وهي أركانه: جمع ركن، وركن الشيء - لغة -: جانبه الأقوى، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ ءَاوِيَ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠] أي: إلى عز، ومنعة وجبل ركين له أركان عالية، وأركان الشيء، أجزاء ماهيته.

واصطلاحاً: ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم، إذ قوام الشيء بركنه، وقيل: ركن الشيء ما يتم به، وهو داخل فيه بخلاف شرطه، وهو خارج عنه.

والأربعة: هي الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع، ولم يعد حكم الفرع فيها لأنه عين حكم الأصل باعتبار الحقيقة، وإن كان غيره باعتبار المحل، ولأن حكم الفرع ثمرة القياس، متأخر عليه، فلا يعد من أركانه باعتبار محله.

راجع: مختار الصحاح: ص/٢٥٥، والمصباح المنير: ٢٣٧/١، والتعريفات: ص/١١٢، والغيث الهامع: ق(١١٠/ب - ١١١/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٢٦.

(٢) وبالأول قال الفقهاء، وبعض المتكلمين، وذكر الآمدي أنه الأشبه، والثاني اختاره الإمام الرازي، وهو هنا تحريم الخمر، والثالث قال به المتكلمون، وذكر البعض أن الخلاف لفظي لصحة إطلاق الأصل على كل منها. واختار البعض أنه يطلق على الحكم، والعلة معاً.

راجع: اللمع: ص/٥٧، والجدل لابن عقيل: ص/١٠، والكافية للجويني: ص/٦٠، والحدود للباجي: ص/٧٠، والمنهاج له: ص/٧٠، والمعتمد: ١٩٧/٢، والمحصول: =

وأمـــا الفـــرع، فعلى الأول محل الحكم المشبه[1] إلى المقيس، وعلى الـــثاني حكمـــه، ولا يمكن القول: بأن الفرع دليل الحكم في المشبه، لأن دليله هو القياس.

ولما كان الأصل ما يبتنى عليه الشيء، فالمعاني المذكورة كلها محتملة إلا أن الأقـــرب ما قدمه المصنف: [لأنه][2] عرف الفقهاء في [نصب][3] الخلاف، وتحرير المباحث على ذلك.

وإذا علم معنى الأصل - وقد ثبت حجية القياس مطلقاً - فلا يحتاج إلى دليل دال على جواز القياس على ذلك الأصل بشخصه، أو نوعه، بل حيث كان المعنى معقولاً، للقياس فيه مجال، وكذا لا حاجة في إثبات العلة

= ٢/ق/٢/٢٤، والإحكام للآمدي: ٣/٩-١٠، وشرح العضد على المختصر: ٢/٢٠٨، وكشف الأسرار: ٣/٣٠١، وفتح الغفار: ٣/١٤، ومختصر البعلي: ص/١٤٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢١٢، والآيات البينات: ٤/١١، وفواتح الرحموت: ٢/٢٤٨، وتيسير التحرير: ٣/٢٧٥، ونشر البنود: ٢/١١٥، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٤.

(١) كالنبيذ المشبه بالخمر في الحرمة، وبه قال الفقهاء، والثاني يعني التحريم، وهو حكم المشبه به، وبه قال المتكلمون.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٢/ب)، ومختصر البعلي: ص/١٤٢، والآيات البينات: ٤/٢٠، ونشر البنود: ٢/١٢٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٤.

(٢) في (أ): «لأن»، والمثبت من (ب).

(٣) في (أ): «نص»، والمثبت من (ب)، ويحتمل أن يكون في نصر.

على اتفاق الأمة على وجود العلة في الأصل، بل حيث استنبطها المجتهد له القياس[١].

قوله: «الثاني حكم الأصل».

أقول: الركن الثاني من الأربعة حكم الأصل، وله شروط: منها أن لا يكـــون ثبوته بالقياس، إذ لو كان كذلك. فإما أن تكون العلة متحدة في القياسين، كما إذا قاس السفرجل على التفاح في كونه ربوياً [بعلة][٢] الطعم، وحكم التفاح ثابت بالقياس على البر، فلا فائدة في الواسطة، بل يقاس على البر ابتداء، وإن لم تتحد العلة فيهما، فلا تعقل التعدية[٣].

(١) واشترط – في الحالة الأولى – عثمان البتي فنقل عنه أنه لا يقاس في مسائل البيع، إلا إذا قام دليل على جواز القياس فيه، واشترط في الأخيرة بشر المريسي، فذكر عنه أنه لا يقاس فيما اختلف في وجود العلة فيه، بل لا بد من الاتفاق على أن حكم الأصل معلل، أو نص على أن علته كذا، وقد أبطل الشيرازي ذلك، ورده لعدم الدليل عليه ولأنه مخالف لما عليه الأكثر.

راجع: اللمع: ص /٥٨، وشرحها: /٨٢٦، وتشنيف المسامع: ق(١٠٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١١١/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٢٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢١٣.

(٢) في (أ، ب): «فعلة» والمثبت أوضح.

(٣) وهذا هو مذهب الجمهور، وذهب أبو عبد الله البصري، وبعض الحنابلة إلى جواز ذلك.

راجع: اللمع: ص/٥٨، والتبصرة: ص/٤٥٠، والمستصفى: ٢/٣٢٥، وشفاء الغليل: ص/٦٣٦، والمحصول: ٢/ق/٢/٤٨٤، وكشف الأسرار: ٣/٣٠٣، وفتح الغفار: ٣/١٦، وفواتح الرحموت: ٢/٢٥٣، وتيسير التحرير: ٢/٢٠٩، ومختصر البعلي: ص/١٤٣، والآيات البينات: ٤/١٣، وإرشاد الفحول: ص /٢٠٥.

مثاله: ما إذا قاس الجذام[1] في كونه عيباً يفسخ به البيع، فيفسخ به النكاح كالرتق[2]. فإذا منع كون الرتق مما يمنع به البيع.

أجاب المستدل: بأنه مفوت للاستمتاع، كالجب[3]، فهذه العلة ليست موجودة في الجذام.

قيل: ولا يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالإجماع إلا أن يعلم النص الذي استند عليه الإجماع. وليس بشيء: لأن الإجماع أقوى الأدلة دلالة. فلا وجه لذلك القول، إلا أن يتوهم أن الإجماع ربما استند إلى القياس، وقد علم أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتاً بالقياس.

---

(١) جذم الرجل، صار أجذم، وهو المقطوع اليد، وبابه طرب، والجمع جذمى مثل حمقى، والجذام - بضم الجيم، داء يقطع اللحم، ويسقطه، وقد جذم الرجل بضم الجيم، فهو مجذوم، أي: أصابه الجذام.

راجع: مختار الصحاح: ص /٦٧، والمصباح المنير: ٩٤/١.

(٢) الرتق: ضد الفتق، ومنه قوله تعالى: ﴿كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾[الأنبياء: ٣٠]، وهو مصدر، رتقت المرأة رتقاً من باب تعب، فهي رتقاء إذا استد مدخل الذكر من فرجها، فلا يستطاع جماعها.

راجع: مختار الصحاح: ص /٢٣٢، والمصباح المنير: ٢١٨/١، والمطلع: ص/٣٢٣، النظم المستعذب: ٤٩/٢.

(٣) الجب: جببت الشيء جباً من باب قتل، أي: قطعته، وهو استئصال المذاكير، ومنه المجبوب، وهو مقطوع الذكر، والأنثيين.

راجع: المصباح المنير: ٨٩/١، والنظم المستعذب: ٢١٠/٢.

والجواب: أن ثبوت الحكم في المجمع عليه إنما هو بالإجماع / ق(١٠٠/أ من أ) لا بسنده ولو فرض كون سنده الكتاب[١]، والسنة.

وبعض الشارحين[٢] حار في الأمر، فأتى بكلام لم يفهمه، هو ولا غيره قال: «نعم يحتمل أن يكون الإجماع عن قياس، ويدفع بأن كون حكم الأصل حينئذ عن قياس مانع في القياس، والأصل عدم المانع».

[ومنها: كون حكم الأصل معتبراً فيه القطع، واليقين، فلا يمكن الإلحاق به لأن القياس لا يفيد القطع[٣] على ما تقدم في أول الكتاب من أن الفقه من الظنون][٤].

ومنها: كون حكم الأصل شرعياً. إذا استلحق المجتهد حكماً شرعياً، فإنه لا يتصور إلحاق الشرعي بغيره عقلياً كان أو لغوياً، وأما إذا كان القياس لغوياً، أو عقلياً عند القائل بهما، فلا مانع. فلو قال - في

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١١١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢١٤، وهمع الهوامع: ص/٣٢٨.

(٢) مراده جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ص/٢١٤.

(٣) وقد اشترطه إمام الحرمين، ونقل عن الباقلاني، واختاره الغزالي، وذهب آخرون إلى ترجيح الجواز في ذلك لأن القياس قد يفيد العلم إذا علم حكم الأصل، والعلة فيه، وكونها موجودة في الفرع.

راجع: التلخيص للجويني: ق(١٨٠/ب)، والبرهان: ٢/٧٨٧، والمستصفى: ٢/٣٣١، وتشنيف المسامع: ق(١٠٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١١١/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢١٥، وهمع الهوامع: ص/٣٢٨.

(٤) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

النبيذ -: شراب مشتد، فيوجب الحد، كما يوجب الإسكار، أو كما يسمى خمراً. كان خلفاً من القول.

ولو قال: شراب مشتد، قذف بالزبد، فيلحق بماء العنب، الموصوف بما ذكر، فيسمى خمراً، أو يلحق به في الإسكار، كان جائزاً عند القائل بهما[1].

ومنها: كونه غير فرع[2]، إذا لم يظهر للوسط - على تقدير كونه فرعاً - فائدة، وهذا تكرار في كلامه بلا فائدة، لأنه قد تقدم أن شرط حكم الأصل أن لايكون ثابتاً بالقياس.

---

(١) راجع: أصول السرخسي: ٢/ ١٥٠، وشفاء الغليل: ص/٦٣٥، وكشف الأسرار: ٣/ ٣١٣، وفتح الغفار: ٣/١٦، والإبهاج: ٣/١٥٦، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢/٢٠٩، ومختصر الطوفي: ص/١٥٢، ومختصر البعلي: ص/١٤٢، والآيات البينات: ٤/١٣، ونشر البنود: ٢/١١٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٥.

(٢) وبهذا ذكره الآمدي، وابن الحاجب، وذكره الرازي، والبيضاوي بأن لا يكون حكم الأصل ثابتاً بالقياس، ولم يجمعوا بينهما، والمصنف جمع بينهما، فاعترض عليه، ثم رد المصنف على الاعتراض في منع الموانع أنه لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع اشتراط ثبوته بغير القياس، لأنه قد ثبت بالقياس، ولا يكون فرعاً للقياس المراد ثبوت الحكم فيه، وإن كان فرعاً لأصل آخر، ولذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتاً بالقياس، لجواز أن يكون ثابتاً بالقياس، ولكنه ليس فرعاً في هذا القياس الذي يراد إثبات الحكم فيه، والمحلي، والشارح جعلا الاعتراض وارداً على كلامه، ولا يغني رده المذكور عليه.
راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٨٤، والإحكام للآمدي: ٣/١٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٠٩، والإبهاج: ٣/١٥٦، ومنع الموانع: ق(٨٦/ب - ٨٧/أ)، وتشنيف المسامع: ق(١٠٤/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢١٥، وهمع الهوامع: ص/٣٢٩، والغيث الهامع: (١١١/ب).

وقد نقل[١] عن المصنف الجواب: بأنه: يجوز إذا كان فائدة ذلك بأن نقيس التفاح على الزبيب في الطعم، والزبيب على التمر في الطعم والكيل، والتمر على الأرز في الطعم والكيل والتقوت، والأرز على البر في الطعم والكيل والقوت الغالب، ولو قيس ابتداء التفاح على البر ربما منع كون الطعم علة وهذا تخيل منه: لأن الذي يمنع كون مجرد الطعم علة متى سلم قياس التفاح على الزبيب؟ وكون قياس الزبيب على التمر صحيحاً لا يستلزم صحته.

ومنها: أن لا يكون معدولاً عن سنن القياس، بأن لا يكون معقول المعنى، إما بأن يخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة، وبيع العرايا[٢]، فإن المستثنى من القاعدة لا يصلح أن يكون أصلاً يقاس عليه، فلا تكون

(١) الناقل لهذا الجواب المذكور عن المصنف هو الزركشي، والمحلي، والعراقي، وهم الذين يعنيهم الشارح، راجع مصادرهم السابقة.

(٢) العرية: هي النخلة يعريها صاحبها غيره ليأكل ثمرها، وهي بيع الرطب على رؤوس النخل بقدر كيله من التمر خرصاً، فيما دون خمسة أوسق.

راجع: المصباح المنير: ٤٠٦/٢، وسبل السلام: ٤٥/٣، ونيل الأوطار: ١٩٩/٥، وأخرج البخاري من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: «أرخص لصاحب العرية أن يبيعها بخرصها».

راجع: صحيح البخاري: ٩٤/٣، وانظر المسألة المذكورة: أصول السرخسي: ١٤٩/٢، واللمع: ص/٤٧، والمستصفى: ٣٢٦/٢، والمحصول: ٢/ق/٤٨٩/٢، وكشف الأسرار: ٣٠٢/٣-٣٠٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢١١/٢، وفواتح الرحموت: ٢٥٠/٢، وتيسير التحرير: ٢٠/٤، ومختصر البعلي: ص/١٤٣.

شهادة الصديق - رضي الله عنه - مثل شهادة خزيمة. وإن كان أعلى منه اتفاقاً. أو شرع ابتداء، كالقسامة[1]، إذ تحليف المدعي خمسين يميناً خارج

(١) القسامة - بفتح القاف، وتخفيف المهملة -: مصدر أقسم قسماً، وقسامة، ومعناه حلف حلفاً، والمراد بها هنا: الإيمان المكررة في دعوى القتل تقسم على أولياء القتيل إذا ادعوا الدم، أو على المدعى عليهم الدم.

وصورتها: أن يوجد قتيل بموضع لا يعرف قاتله، ولا بينة، ويدعي وليه قتله على شخص، أو جماعة، وتوجد قرينة تشعر بتصديق الولي في دعواه، وهو الذي يعبر عنه باللوث، فيحلف الولي خمسين يميناً، ويثبت القتل، فإن نكل حلف المدعى عليه خمسين يميناً، وتسقط الدعوى عليه بالقتل.

والأصل فيها: حديث سهل بن أبي حثمة، ورافع بن خديج في قصة محيصة بن مسعود، وعبد الله بن سهل حيث ذهبا إلى خيبر، فتفرقا في النخيل، فقتل عبد الله بن سهل، فاتهموا اليهود، فجاء أخوه عبد الرحمن، وابنا عمه حويصة، ومحيصة إلى النبي ﷺ، فتكلم عبد الرحمن في أمر أخيه، وهو أصغرهم، فقال النبي ﷺ: «كبر، أو ليبدأ الأكبر»، فتكلما في أمر صاحبهما، فقال النبي ﷺ: «يقسم خمسون منكم على رجل منهم، فيدفع إليكم برمته»، فقالوا: أمر لم نشهده كيف نحلف؟ قال: «فتبرئكم يهود بأيمان خمسين منهم»، قالوا: يا رسول الله قوم كفار، ضلال، قال: «فوداه رسول الله ﷺ من قبله».

وقد اختلف العلماء في هل يجب الحكم بها، أو لا؟ فذهب الأئمة، وجمهور علماء الأمصار إلى، وجوب الحكم بها، وذهب سالم بن عبد الله، وأبو قلابة، وعمر بن عبد العزيز، وابن علية إلى أنه لا يجوز العمل بها، ثم اختلف القائلون بالقسامة ماذا يجب بها، فقال مالك، وأحمد: يستحق بها الدم في العمد، والدية في الخطأ، وقال الشافعي، والثوري وجماعة: تستحق بها الدية فقط، وقال بعض الكوفيين: لا يستحق بها إلا دفع الدعوى على الأصل في أن اليمين إنما تجب على المدعى عليه، وقال بعضهم: يحلف المدعى عليه، ويغرم الدية، ثم اختلفوا فيمن يبدأ بالإيمان الخمسين، فقال الشافعي، =

عـــن سنن اليمين، وإنما فعل ذلك تغليظاً في حقن الدماء، وإلا لم يتعذر للأعداء القتل بغير مشهد الشاهدين، ولا للأشرار الذين لا يزعهم وازع / ق(١٠٠/أ من ب) التقوى الحلف عليه، حلفة واحدة، فروعي الجهتان.

ومنها: أن لا يكون دليله شاملاً لحكم الفرع، وإلا لا مزية لأحدهما على الآخر، فلا يتصور أصالته.

مـــثاله: قـــياس الذرة على البر في عدم جواز التفاضل، فإذا منع في الأصل فنقول: قال رسول الله - ﷺ -: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يداً بيد سواء بسواء»[1].

= وأحمد، وداود بن علي، وغيرهم: يبدأ المدعون، وقال فقهاء الكوفة، والبصرة، وكثير من أهل المدينة: يبدأ المدعى عليهم بالأيمان، ثم أجمعوا على أنها لا تجب إلا بشبهة، لكنهم اختلفوا في الشبهة ما هي، فذهب أبو حنيفة، وأصحابه، والهادوية إلى أنها إذا وجد قتيل في محلة قوم، وبه أثر وجبت القسامة على أهل المحلة، وذهب مالك والشافعي، وأحمد، وغيرهم إلى أنه لا بد من وجود عداوة، ولوث، ومنهم من أوجب القسامة بنفس وجود القتيل في المحلة دون سائر الشرائط الأخرى، وهو مروي عن عمر، وعلي، وابن مسعود، وبه قال الزهري، وجماعة من التابعين، وغيرهم.

راجع: المصباح المنير: ٥٠٣/٢، وصحيح البخاري: ١١/٩، وصحيح مسلم: ٩٨/٥-٩٩، وشرح فتح القدير: ٣٧٢/١٠، والمدونة: ٤٢٣/٦-٤٢٥، وبداية المجتهد: ٤٢٧/٢-٤٣٠، والروضة للنووي: ٩/١٠-١٥، والمغني لابن قدامة: ٦٤/٨-٩٢، وسبل السلام: ٢٤٥/٣-٢٥٣، ونيل الأوطار: ٣٥/٧-٣٩.

(١) رواه مسلم، وأحمد، والبيهقي عن معمر بن عبد الله مرفوعاً بلفظ: ... فإني كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل...». =

ومنها: كون الحكم في الأصل متفقاً عليه، إما مطلقاً، أو بين الخصمين، وإنما شرط إجماع الخصمين: لأنه إذا منعه يحتاج المستدل إلى إثباته، فيوجب التطويل، ونشر الجدال[1].

وقيل: لا يشترط، وإلا لامتنع الاستدلال بمقدمة قابلة للمنع، وإليه ذهب الشيخ ابن الحاجب[2]، وربما يفرق بين المقدمة، والحكم الشرعي. وعلى الأصل المذكور، وهو كونه متفقاً عليه بين الخصمين، هل يشترط اختلاف الأمة فيه؟ قيل: يشترط، وإلا يكون مجمعاً عليه، فلا يتأتى للباحث منعه، وليس بشيء، اذ حجة منعه ليس أمراً ضرورياً.

قوله: «فإن كان متفقاً بينهما».

= راجع: صحيح مسلم: ٤٧/٥، ومسند أحمد: ٤٠٠/٦، وسنن البيهقي: ٢٨٥/٥.
وانظر الكلام على هذا الشرط: المحصول: ٢/ق٢/٤٨٦، وشرح العضد: ٢١٣/٢، وفتح الغفار: ١٦/٣، وفواتح الرحموت: ٢٥٣/٢، ومختصر البعلي: ص/١٤٣، ونشر البنود: ١١٩/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٠٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١١١/ب)، والآيات البينات: ١٥/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢١٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٥.

(١) فيكون انتقالاً من مسألة إلى أخرى.
راجع: الروضة: ص/٢٨٣-٢٨٤، والإحكام للآمدي: ١٤/٣، والمسودة: ص/٣٩٦، والإبهاج: ١٥٦/٣، وحاشية البناني على المحلي: ٢٢٠/٢، والآيات البينات: ١٦/٤.

(٢) راجع: المختصر مع شرح العضد: ٢١٣/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٠٤/ب).

أقول: من شروط حكم الأصل أن لا يكون القياس مركب الأصل، أو الوصــف. مثل الأول: قول الشافعي - في العبد المقتول عدواناً -: لا يقــتل به الحر كالمكاتب لأنه متفق عليه. فيقول الحنفي: العلة في المكاتب لــيس كونه[1] / ق(١٠٠/ب من أ) عبداً، بل جهالة المستحق من السيد والورثة لاحتمال العجز، وأداء النجوم، فإذا كان المستدل شافعياً، فالخصم بين أمرين، إما أن يمنع وجود العلة في الفرع، وهو الجهالة، أو يمنع حكم الأصــل، وهــو عــدم قتله بالمكاتب إن أثبت العلة كونه عبداً، وعلى التقديرين لا يتم القياس.

وإنما سمي هذا مركب الأصل: لأن كل واحد من الخصمين ركب علته على حكم الأصل المتفق عليه[2].

ومثال الثاني: أن يقال - في تعليق الطلاق قبل الدخول -: تعليق، فــلا يصح، كما إذا قال: زينب التي أتزوجها طالق، فالخصم بين أمرين، منع علة الأصل، أي: يقول: لا تعليق في الأصل. بل هو تنجيزي، أو منع حكم الأصل إن ثبت أنه تعليق، وعلى التقديرين لا يتم القياس، وإنما سمي مــركب الوصف تميزاً بينه وبين الأول، فالحكم والوصف هنا متفق عليه،

---

(١) آخر الورقة (١٠٠/ب من أ).

(٢) راجع: المنخول: ص/٣٩٦، والبرهان: ١١٠٣/٢، وفواتح الرحموت: ٢٥٥/٢، وتيسير التحرير: ٢٨٩/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٢١/٢، والآيات البينات: ١٨/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٦.

وهذا عند الأصوليين، وإما عند أهل الخلاف يقبلان: لأن المنع لا يوجب البطلان[١]، غايته أنه يحتاج إلى إثبات العلة بوجه من الوجوه المعتبرة.

ولـــو سلم الخصم العلة، واعترف بأنها علة حيث وجدت، وأثبت المستدل وجودها في الأصل، أو سلم وجودها في الفرع بعد الاتفاق على وجودها في الأصل ارتفع النـــزاع، واتضح الاستدلال. هذا إذا اتفقا على حكم الأصل، فإن لم يتفقا على ذلك، ولكن قصد المستدل إثبات حكم الأصل، ثم إثبات العلة، فالأصح صحة ذلك، وقبوله.

والحق: أن في هذا الكلام تناقضاً، وتكراراً، فلأنه قدم أن من شرط الحكم في الأصل أن يكون متفقاً عليه، هو المختار عنده، وقد سلم هنا أنه لا يشترط ذلك، بل يجوز اختلافهما فيه، لأن الأصل الذي هو محل الحكم ليس متفقاً عليه. فالحكم [بالأولى][٢]. وأما التكرار فظاهر مما ذكرنا.

ولا يـــشترط الـــنص على أن الحكم في الأصل معلل، ولا أن العلة فيه كذا، إذ لا ضرورة في ذلك، بل المجتهد يستنبطها بمسالكها، كما سيأتي[٣].

---

(١) ذكر الزركشي، والمحلي، والعراقي، والأشموني أن الصفي الهندي هو الذي نقل القبول عن الخلافيين.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٤/ب - ١٠٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٢/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٢٠-٢٢١، وهمع الهوامع: ص/٣٣١.

(٢) في (أ، ب): «بالأول».

(٣) وخالف في هذا بشر المريسي حيث اشترط الإجماع على كون حكم أصله معللاً أو كون علته منصوصة.

=

قوله: «الثالث: الفرع، وهو المحل».

أقـــول: الثالث من أركان القياس الفرع المشبه كالنبيذ، أو حكمه كالحرمة، وقد تقدم أنه لا يجوز حمل الفرع على دليل الحكم.

ومـــن شروط الفرع: وجود العلة المعتبرة في الأصل بتمامها فيه من غير نقصان، وإنما عدل عن عبارة ابن الحاجب، وهي: «تساوي الفرع في العلـــة لعلة الأصل»[1]، لإيهامه عدم جواز الزيادة، مع أنها لا تضير، كما في قياس ضرب الوالدين على التأفيف[2].

وهذا كلام قليل الجدوى: لأن مختار ابن الحاجب، - وتبعه المصنف - أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء، بل فهم المعنى إنما هو بحسب اللغة، فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب، ولا نفع، فيما فعله المصنف[3].

= راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٢/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٣٢.

(١) راجع: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢٣٣/٢.

(٢) انظر: أصول السرخسي: ١٤٩/٢، والمسودة: ص/٣٧٧، ٣٨٩، وفواتح الرحموت: ٢٥٧/٢، وتيسير التحرير: ٢٩٥/٣، ونشر البنود: ١٢٣/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٩.

(٣) يرى الزركشي، والمحلي، والعراقي، والأشموني أن ما قاله المصنف أولى مما قاله ابن الحاجب للإيهام الذي ذكره الشارح، ورده، وهم قالوا: بعكسه.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٢٢/٢-٢٢٣، وهمع الهوامع: ص/٣٣٢.

قال إمام الحرمين - في البرهان -: «صار معظم الأصوليين إلى أن هذا ليس معدوداً من القياس»[١]:

قال الغزالي - في المستصفى بعد تسمية هذا قياساً لعدم توقفه على فكر واستنباط -:

«وأما إذا كان المسكوت مساوياً للمنطوق، فربما اختلفوا في تسميته قياساً»[٢].

وقال الإمام - في المحصول -: «شرط الفرع أن يوجد فيه علة الأصل من غير تفاوت البتة، لا في الماهية، ولا في الزيادة والنقصان»[٣]. ويتفرع - على وجود العلة بتمامها في الفرع - تقسيم القياس إلى القطعي، والظني؛ لأن العلة إن كانت قطعية / ق(١٠١/ أ من أ) في الأصل كالإسكار فالقياس قطعي[٤]، وإلا فظني.

وقد يقال: قد اتفق القوم على أن المسائل الاجتهادية ظنية، فما وجه التوفيق؟

---

(١) راجع: البرهان: ٧٨٦/٢.

(٢) راجع: المستصفى: ٢٨٣/٢.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٩٧. نقل ذلك عنهم بتصرف.

(٤) وفي المثال المذكور الفرع مساو للأصل، وهي الإسكار فيهما، وقد يكون الفرع أولى كما في قياس ضرب الوالد على التأفيف، بجامع الإيذاء فالقياس فيهما قطعي.

فنقول: لا تنافي بين [كون](١) حكم الأصل ظنياً مستفاداً من خبر الآحاد، مع الإجماع على أن علة(٢) / ق(١٠٠/ب من ب) حكمه كذا، فإلحاق حكم الفرع بحكم الأصل لتلك العلة معلوم الصحة قطعاً، وإن كان الحكمان ظنيين.

والظني: قياس الأدون، كقياس التفاح على البر في الطعم، فالعلة المعتبرة بتمامها موجودة في الفرع، والأدونية إنما هي بالنظر إلى باقي الأوصاف الصالحة للعلية الموجودة في الأصل كالكيل، والقوت الغالب.

واعلم أن المساواة المعتبرة بين علة الفرع، وعلة الأصل، أعم من أن تكون في عين العلة، كما في الإسكار الجامع بين النبيذ، والخمر، أو في جنس العلة، كما في قياس القصاص في الأطراف على قصاص النفس، بجامع الجناية فيهما، إذ أحد الأمرين كاف في تعدية الحكم(٣).

قوله: «وتقبل المعارضة فيه».

أقول: المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم، مثل أن يقول المعارض: ما ذكرته من الوصف، وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع، فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه.

---

(١) سقط من (أ، ب)، وأثبت بهامش (أ).

(٢) آخر الورقة (١٠٠/ب من ب).

(٣) وذهب بعض الأحناف إلى أنه يكفي مجرد الشبه.

راجع: تيسير التحرير: ٥٣/٤، ومختصر ابن الحاجب: ٢٣٢/٢، وشرح الكوكب المنير: ١٠٧/٤.

وقد اختلفوا في قبولها، والمختار القبول: لأن مجرد الدليل لا يفيد ما لم ينتف المعارض.

وقيل: لا يقبل: لأنه قلب، وخروج مما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل في دليله إلى أمر آخر هو معرفة صحة نظر المعترض في دليله.

الجواب: ليس مقصود المعترض إثبات نقيض الحكم حتى ينقلب المنصب، بل هدم دليل المستدل، وقصوره على صلاحية الاستدلال به، فكأنه قال: عليك أيها المستدل بإبطال ما أبديته ليسلم دليلك، وكيف يمكنه الاستدلال على نقيض الحكم، ودليله معارض بدليل المستدل؟

مثاله: المسح ركن، فيسن تثليثه، كما في الوجه، فيقول المعارض: مسح، فلا يسن تثليثه، كما في الخف، والتيمم، لا إذا استدل على خلاف الحكم. فإنه لا تنافي، فلا تقبل المعارضة.

مثاله: اليمين الغموس قول يأثم قائله، فلا يوجب الكفارة، كما في شهادة الزور، فيقال: قول مؤكد للباطل، فيوجب التعزير، كما في شهادة الزور.

وزاد المصنف على ابن الحاجب الضد[1]، ومثلوه بما إذا قيل: الوتر واجب: لأنه واظب عليه رسول الله ﷺ كالتشهد، فيقول المعارض: مؤقت بوقت صلاة من الخمس، فلا يجب، بل يستحب، كسنة الفجر.

---

(١) هذه المسألة ذكرها الآمدي، ومن تبعه كابن الحاجب، وغيره في الاعتراضات، ويرى بعض شراح كلام المصنف أن ذكرها هنا أنسب لأنها تؤول إلى شرط في الفرع. =

والحق: أنه لا حاجة إليه: لأن إقامة الدليل على نقيض الحكم يستلزم أحد الأضداد، وإن لم يكن متعيناً: لأنه إذا نفى سنية التكرار في المسح يلزم أحد الأحكام الباقية من الإباحة، أو الوجوب، أو الحرمة، أو الكراهة.

وإذا أثبت المعارض علية الوصف الذي أبداه بمسلك من مسالك العلة، طريقُ دفعِه ما سيأتي في الاعتراضات.

وهل يقبل الترجيح بوجوهه على ما يأتي في باب الترجيح؟ المختار قبوله: لأنه إذا ترجح وجب العمل به لوجوب العمل بالراجح إجماعاً. وإذا كان الترجيح مقبولاً، فهل يجب الإيماء إليه في الدليل ابتداء؟

قيل: يجب: لأن الدليل لا يتم بدونه، فكأنه جزء العلة، والصحيح خلافه، إذ لا حاجة إليه ابتداء.

ومن شروط الفرع: أن لا يقوم قاطع على خلافه في الحكم، لأن القياس لا يقاوم[1] / ق(١٠١/ب من أ) القاطع، وكذا خبر الواحد عند الأكثرين لأنه مقدم على القياس، كما تقدم في بحث السنة.

قوله: «وليساوي الأصل».

= راجع: الإحكام للآمدي: ٣/١٦٣-١٦٤، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٧٥، وتشنيف المسامع: ق(١٠٥/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١١٢/ب - ١١٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٢٥، وهمع الهوامع: ص/٣٣٤.

(١) آخر الورقة (١٠١/ب من أ).

أقول: قد تقدم أن من شروط الفرع المساواة، فيما يقصد من عين العلـــة، أو جنسها، فأشار إلى أن مساواة حكم الفرع حكم الأصل يجب فيما يقصد من العين، أو الجنس[١].

أما العين، فكالقصاص بالمثقل على القصاص بالمحدد[٢]، فإن الحكم في الفرع هو القتل، وهو حكم الأصل.

واعلـــم أنهـــم إذا قالوا: عين العلة، أو عين الحكم أرادوا الوحدة النوعية لاستحالة وجود الواحد الشخصي في محلين.

وأما المساواة في جنس الحكم مثل قياس إثبات الولاية على الصغيرة في النكاح على إثبات الولاية المتفق عليها في المال، وولاية النكاح، والمال مـــتحدان جنـــساً، وهو نفاذ[٣] التصرف، وليست [عينها][٤] لاختلاف حقيقة المتصرف فيه، فإذا خالف حكم الفرع حكم الأصل فسد القياس.

---

(١) راجع: المستصفى: ٣٣٠/٢، والإحكام للآمدي: ٥٣/٣، وروضة الناظر: ص/٢٨٣، وشرح العضد: ٣٣٣/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٥٢، ومختصر البعلي: ص/١٤٥، وكشف الأسرار: ٣١٨/٣، ونشر البنود: ١٢٥/٢.

(٢) في وجوب القصاص، وهو مذهب الجمهور، واختاره أبو يوسف، ومحمد بن الحسن صاحبا أبي حنيفة، وذهب أبو حنيفة، وأصحابه إلى عدم وجوب القصاص في المثقل. راجع: بدائع الصنائع: ٤٦١/١٠، ورد المختار: ٣٤٩/٥، وتبيين الحقائق: ١٠٠/٦، والبناية على الهداية: ٥/١٠، والمغني لابن قدامة: ٦٣٨/٧.

(٣) فالمال هو الأصل المقيس عليه، وبضع الصغيرة هو الفرع المقيس، وحكم الأصل ثبوت الولاية، عدي إلى البضع بجامع الصغر، فإن الولاية جنس لولايتي النكاح، والمال، وهي للأب، والجد على الصغيرة.

(٤) في (أ، ب): «عليها»، والصواب ما أثبته.

مــثاله: استدلال الشافعي على أن ظهار الذمي يوجب الحرمة[١]، كالمــسلم، فــيقول الحنفي: الحرمة متناهية بالكفارة، والحرمة في الذمي مؤبدة لأنه ليس من أهل الكفارة[٢].

والجواب: بالمنع، أي: لا نسلم أن الذمي ليس من أهل الكفارة.

قوله: «منصوصاً بموافق».

أقــول: من شروط الفرع أن لايكون حكمه منصوصاً عليه بنص موافــق لأن وجود النص يغني عن القياس لتقدمه عليه[٣]، خلافاً لمن يجوز قــيام دلــيلين على مدلول واحد، فإنه يجتمع عنده النص، والقياس على حكم واحد[٤].

---

(١) يعني حرمة الوطء، فيحرم عليه إذا ظاهر كالمسلم حتى يكفر.

(٢) المعنى أن حرمة الوطء بالنسبة للمسلم تنتهي إذا كفر عن ذلك إما بالعتق أو الصوم، أو الإطعام، ثم يحل له الوطء، أما الذمي لا يمكنه الصوم لفساد نيته، فلا تنتهي الحرمة في حقه، فاختلفا في الحكم، ورد بأنه عليه الصوم بأن يسلم، ويأتي به، ويصح إعتاقه، وإطعامه، مع الكفر اتفاقاً، وعلى هذا فهو من أهل الكفارة، فالحكم متحد، والقياس صحيح.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٥/ب)، والغيث الهامع: ق(١١٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٢٨/٢، وفواتح الرحموت: ٢٥٧/٢، وتيسير التحرير: ٢٩٥/٣، وهمع الهوامع: ص/٣٣٥، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٩.

(٣) ذكر صاحب عمدة الحواشي على أصول الشاشي: ص/٣١٥ أن هذا مختار المشائخ من الحنفية.

(٤) وحكاه الإمام الرازي عن الأكثر لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز ولا مانع من ذلك عقلاً، ولا شرعاً، وذكر صاحب عمدة الحواشي أن علماء سمرقند =

والتحقيق: أنه إن أراد أن طائفة جوزت قيام الدليلين بمعنى أن كلاً منهما يفيد العلم بالمدلول، فهذا/ ق(١٠١/أ من ب) غير معقول لأنه تحصيل الحاصل.

وإن أراد إيضاحاً، واستظهاراً، فلم يخالف فيه أحد، ألا تراهم يقولون: الدليل على المسألة الإجماع، والنص، والقياس[1]، وأما إذا كان النص مخالفاً، فقد علمت أنه مقدم على القياس[2].

ومن شروطه - أيضاً - أن لا يتقدم على حكم الأصل، كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية، فإن التعبد بالتيمم، متأخر عن الوضوء، فلو ثبت به ثبت حكم شرعي بلا دليل، إذ الفرض أنه لا دليل

= قالوا: بذلك، وأنه الأشبه، لما فيه من التأكيد على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل، كما أنه قد ورد في الشرع آيات كثيرة، وأحاديث متعددة في حكم واحد، وملأ السلف كتبهم بالنص والمعقول في حكم واحد، ولم ينقل عن أحد نكير، فكان إجماعاً على جوازه، وهذا ما حققه الشارح، كما سيأتي.

راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٩٩، ونشر البنود: ٢/١٢٢، وعمدة الحواشي: ص/٣١٦، والإحكام للآمدي: ٣/٥٥، وشرح العضد: ٢/٢٣٣، وكشف الأسرار: ٣/٣٢٩، وفتح الغفار: ٣/١٦، والآيات البينات: ٤/٢٩، ٣٢.

(١) راجع: شفاء الغليل: ص/٦٧٥، والمستصفى: ٢/٣٣١، مختصر البعلي: ص/١٤٥، وفواتح الرحموت: ٢/٢٦٠، وتيسير التحرير: ٣/٣٠٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٢٨، ٢٣٠، والآيات البينات: ٤/٢٩، ٣٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٩.

(٢) لأن التعدية إذا كانت على خلاف النص، فذلك باطل لمناقضة حكم النص.

علـــيه سوى القياس نعم لو قيل: ذلك إلزاماً صح[١]، كما قال الشافعي للحنفية: طهارتان أنى يفترقان[٢]، هكذا قيل، وفيه نظر: لأن الحنفية ليس عـــندهم في المـــسألة قياس حتى يلزموا، ولا الشافعي قائل بالقياس، بل وجـــوب النية فيهما إنما ثبت بقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، وقوله: «وجـــوزه الرازي عند دليل آخر»[٣] مما لا وجه له، إلا أن يكون القياس اســـتظهاراً وإيضاحاً؛ لأنه محال أن يعلم شيء بدليلين إلا على ما بيناه،

---

(١) أي: بطريق الإلزام للخصم لا بطريق مأخذ القياس، وقد زاد هذا القيد الآمدي، وابن الحاجب.

راجع: الإحكام: ٥٥/٣، والمختصر: ٢٣٣/٢، وذهب ابن قدامة، والمجد ابن تيمية، والطوفي من الحنابلة إلى أن هذا الشرط يشترط لقياس العلة، أما قياس الدلالة، فلا يحتاج إليه، وعلى هذا، فيجوز قياس الوضوء على التيمم، مع تأخيره عنه، لأن الدليل يجوز تأخيره عن المدلول. فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم، والدخان دليل على النار، والأثر دليل على المؤثر.

راجع: الروضة: ص/٢٨٧، والمسودة: ص/٣٨٧، ومختصر الطوفي: ص/١٥٢.

(٢) ومعنى ذلك أنهما طهارتان من حدث، وهما من جنس واحد، ومعناهما واحد من حيث أن كل واحد منهما طهارة حكمية، وتجبان بسبب واحد، وهو الحدث، دل على إن طريقهما واحد.

راجع: شرح اللمع: ٨١٢/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٢٩/٢.

(٣) وهو مذهب أبي الحسين البصري، وغيره.

راجع: المحصول: ٢/ق/٤٨٧/٢، والمعتمد: ٢٧٢/٢، والمستصفى: ٣٣٠/٢، وشفاء الغليل: ص/٦٧٣، ومختصر البعلي: ص/١٤٥، وفواتح الرحموت: ٢٥٩/٢، والآيات البينات: ٣٠/٤، ونشر البنود: ١٢٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٦.

وذلــك لا يخالف أحد فيه، واستنادهم في ذلك على تأخر معجزاته عن ثبوت نبوته ليس بشيء إذ المعجزات المتأخرة ليست مثبتة للنبوة، بل هي إمـا لمعانـد لم يقـنع بنوع منها، أو لطالب مسترشد لم يسبق له رؤية معجـزة، أو إظهاراً لكرامته بتكاثر معجزاته، ولهذا ترى من كان منهم أعظـم شأناً كان أكثرهم معجزة، وأنور برهاناً، ولو كان الدليل الأخير مثبتاً كان المفضول منهم أحرى بتلك المعجزات.

ولا يـشترط في حكم الفرع أن يكون أصله في الجملة ثابتاً بنص، وثـبت تفاريعـه، وتفاصيله بالقياس[١]، خلافاً / ق(١٠٢/أ من أ) لقوم زعموا ذلك منهم أبو هاشم.

قائلين: لولا ثبوت ميراث الجد في الجملة لما جاز توريثه مع الأخوة قياسـاً[٢]، وهذا باطل: لأن الأقيسة من الصحابة إلى آخر المجتهدين ثابتة من غير تفصيل واعتبار زيادة.

---

(١) وهذا هو مذهب الجمهور: لأن السلف رضي الله عنهم قاسوا قول القائل: أنتِ عليَّ حرام، على الطلاق تارة، وعلى الظهار أخرى، وعلى اليمين مرة بحسب اختلافهم فيه، وليس فيه نص لا جملة، ولا تفصيلاً.

راجع: اللمع: ص/٥٤، والتبصرة: ص/٤٤٣، والجدل لابن عقيل: ص/١٦، وشفاء الغليل: ص/٦٧٥، والمستصفى: ٢/٣٣٠، والمحصول: ٢/ق/٢/٤٩٨، والإحكام للآمدي: ٣/١٦، ٥٥، والمسودة: ص/٤١١، وشرح العضد: ٢/٢٣٣، وفواتح الرحموت: ٢/٢٦٠، وتيسير التحرير: ٣/٣٠١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٣٠، والآيات البينات: ٤/٣١.

(٢) راجع: المعتمد: ٢/٢٧٤.

ولا يشترط - أيضاً - انتفاء نص، أو إجماع يوافق القياس[١]، خلافاً للغزالي، والآمدي[٢].

وقد عرفت أنه الصواب: إذ لو كان القياس مسبوقاً بنص، أو إجماع لم يكن له وجه إلا الاستظهار لا تحصيل الحكم، وإن شئت زيادة التحقيق، قلت: دلائل الفقه أمارات، ومعرفات، ولا شك أن الأمارات تفيد الظن، والظن قابل للشدة والضعف، فلا مانع من توارد الأمارات والعلامات.

وكذلك الدلائل العقلية، المفيدة للقطع، واليقين، إن قلنا: إن اليقين قابل للشدة والضعف، كما هو المذهب المنصور في زيادة الإيمان، أي: نفس التصديق، نعم لو كانت الدلائل عللاً، مؤثرات في الإيجاد لاستحال الإيجاد مرتين، ولكن لا مؤثر بهذا المعنى سوى الله تعالى، وقولهم في باب القياس: علل مؤثرة يريدون بذلك اعتبار الشارع إياها لا التأثير بالمعنى بالمذكور.

---

(١) ذكر الزركشي هنا سؤالاً، وهو أنه قد يقال: ما الجمع بين هذا، وبين قوله - فيما سبق -: وأن لا يكون منصوصاً؟ ثم أجاب: بأن ذاك كان في الفرع نفسه، وهذا في النص على شبهه، ولم يرتض هذا الجواب ولي الدين العراقي.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٦/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٣/ب - ١١٤/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٣٧-٣٣٨.

(٢) راجع: المستصفى: ٢/٣٣١، والإحكام للآمدي: ٣/٥٥.

باب العلة

قال: ((الرابع: العلة)).

أقـــول: لما فرغ من الأصل، والفرع شرع في بيان الوصف الجامع بيـــنهما[١]، فنقل له تعاريف مزيفة، واختار تعريفه بأنه المعرف للحكم، أي: علامة له حيث وجدت، وجد الحكم، كالإسكار للحرمة[٢]، فعلى هـــذا الحكم مضاف إلى العلة، خلافاً لأبي حنيفة، فإنه مضاف إلى النص عنده، لأن النص يدل على الحكم صريحاً، والعلة مظنونة[٣].

---

(١) وهو العلة، وهي - لغة - الحدث يشغل صاحبه من مرض، وغيره، والجمع علل مثل سدرة، وسدر، وفلان أعله الله، فعل، فهو معلول.

راجع: مختار الصحاح: ص/٤٥١، والمصباح المنير: ٤٢٦/٢، وميزان الأصول للسمرقندي: ص/٥٧٦.

(٢) وهذا هو مختار أهل السنة، والجماعة في تعريف العلة اصطلاحاً.

راجع: أصول السرخسي: ١٧٤/٢، واللمع: ص/٥٨، والحدود للباجي: ص/٧٢، والمنهاج له: ص/١٤، والكافية في الجدل: ص/٦٠، والجدل لابن عقيل: ص/٩، ١١، والمستصفى: ٢٣٠/٢، ٣٣٥، والمحصول: ٢/ق/١٧٩/٢، وروضة الناظر: ص/٢٨٧، والمسودة: ص/٣٨٥، والمختصر مع شرح العضد: ٢١٣/٢، وكشف الأسرار: ٢٩٣/٣، ومختصر البعلي: ص/١٤٣، وفواتح الرحموت: ٢٦٠/٢، وتيسير التحرير: ٣٠٢/٣.

(٣) وبه قال أكثر الحنابلة، لأنه قد يثبت تعبداً، فلو ثبت بالعلة لم يثبت مع عدمها.

راجع: الإحكام للآمدي: ١٨/٣، وكشف الأسرار: ٣١٦/٣، وتيسير التحرير: ٢٩٤/٣، وشرح العضد على المختصر: ٢٣٢/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٣١/٢، ونشر البنود: ١٢٤/٢، وشرح الكوكب المنير: ١٠٢/٤.

قال الغزالي - في المستصفى -: «هذا نزاع لا تحقيق تحته، فإنا لا نعني بالعلة إلا باعث الشارع على الحكم[(١)]، فالتحريم في الخمر بالنص، لكن إضافة الحكم إليه تعلل بالشدة».

وقيل: العلة: المؤثر بذاته، وهذا على أصل الاعتزال من أن الحسن والقبح لذات الشيء[(٢)].

وقال الغزالي: «العلة - عند الفقهاء - ما نصبه الشارع علامة على الحكم»[(٣)].

الآمدي: هي الباعث على الحكم لا الأمارة المجردة[(٤)]، وقال: قول الشافعية: حكم الأصل ثابت بالعلة يريدون أنها باعثة عليه، ولم يرتض المصنف ذلك ونقل عنه أشد الإنكار، وقال: لا باعث لله على فعل، إذ أفعاله لا تعلل، وما وقع في عبارة الفقهاء من أنها علة باعثة، معناها باعثة للمكلف على الامتثال[(٥)].

---

(١) فعلى هذا يكون الخلاف المذكور لفظياً لا يترتب عليه شيء.
راجع: المستصفى: ٢/٣٤٦-٣٤٧.

(٢) راجع: المعتمد: ٢/٢٦١، وفتح الغفار: ٣/١٩، ومختصر الطوفي: ص/١٥٢، والآيات البينات: ٤/٣٣.

(٣) راجع: المستصفى: ٢/٣٣٦.

(٤) واختاره ابن الحاجب. راجع: الإحكام للآمدي: ٣/١٧، والمختصر وعليه العضد: ٢/٢١٣.

(٥) راجع: الإبهاج: ٣/٤٠-٤١، وتشنيف المسامع: ق(١٠٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١١٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٣١، وهمع الهوامع: ص/٣٣٩.

وهذا كلام لا وجه له من وجوه:

الأول: أن الأشاعرة، وإن لم يقولوا: بأن فعله معلل بالغرض[1]، لكنهم مطبقون على أن أفعاله مشتملة على حكم، ومصالح لعباده لا تحصى.

الثاني: أن قوله: «المراد بالباعث، باعث المكلف على الامتثال»، كلام مخترع لم يسبقه أحد إليه، وكيف نطبق قول الغزالي: لا نعني بالعلة إلا باعث الشارع، على ما ذكره.

الثالث: أن الحق - في المسألة تعليل فعله تعالى بالغرض عند الأشعري -: هو عدم وجوب تعليل كل فعل منه لا سلبه عن جميع أفعاله، ولذلك شرع الحدود، والكفارات، وبهذا يندفع الإشكال عن نصوص كثيرة، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢]، ﴿أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨].

وما يقال: لو كان فعله لغرض لزم الاستكمال، باطل: لأن الغرض عائد إلى العباد، لا إليه، فلا استكمال، وسيأتي في[2] / ق(١٠٢/ب من أ) كلام المصنف ما يدل على اعترافه به معنى، وإن لم يقل به صريحاً.

---

(١) الغرض: يعني المنفعة التي تعود إلى العباد.
راجع: تيسير التحرير: ٣/٣٠٥.

(٢) آخر الورقة (١٠٢/ب من أ).

والعلة قد تكون دافعة، لا رافعة، كالعدة، فإنها تدفع حل النكاح من غير[1] / ق(١٠١/ ب من ب) الزوج، ولا ترفع الحل، كما في وطء الشبهة، فإن عدة الشبهة لا ترفع الزوجية، أو بالعكس، كالطلاق، فإنه يرفع الحل الحاصل، ولا يدفع الوارد بعد العدة، أو تجمع الأمرين، كالرضاع، فإنه مانع من النكاح، وإن طرأ قطع النكاح، إذا وجد بشروطه[2]. وهذا كلام لا مساس له بالمقام، إنما أورده زيادة في الإفادة، وإلا فالقياس ليس مشروطاً بشيء منها.

قوله: «وصفاً حقيقياً».

أقول: إلحاق الفرع بالأصل يتوقف على وجود الجامع بينهما ولكن الأمر المهم معرفة الوصف الجامع، إذ ما من شيئين إلا وبينهما اشتراك من وجه، وإن كان في الوجود، فتميز ما يصلح عما لا يصلح، معترك الانظار، حتى قال بعض الأفاضل[3]: ماهية القياس في العلة، وما عداها

---

(١) آخر الورقة (١٠١/ب من ب)، وجاء في بداية هامش (١٠٢/أ): «الثاني عشر» يعني بتجزئة الناسخ.

(٢) وإنما كان هذا، وأمثاله من موانع النكاح يمنع من الابتداء، والدوام لتأبده، واعتضاده، لأن الأصل في الارتضاع الحرمة.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١١٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٣٣/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٣٩، والآيات البينات: ٣٧/٤، ومناهج العقول: ١١٥/٣، ونشر البنود: ١٢٥/٢.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «هو فخر الإسلام الحنفي ذكره في الميزان».

وراجع: ميزان الوصول للسمرقندي: ص/٥٨٣-٥٨٤، وكشف الأسرار: ٣٤٤/٣-٣٤٥.

شــرائط ليست أركاناً، والمصنف ذكر أن من شرطه أن يكون وصفاً حقيقياً، وهــو ما لا يتوقف تعقله على تعقل غيره، كالطعم مثلاً، ولا بد وأن يكون ظاهراً، حتى لو كان خفياً لا يناط الحكم به، كالرضا في البيع، وسائر العقود، ولــذلك نــيط بصيغ العقود، وأن يكون منضبطاً، احترازاً من الظاهر الغير المنــضبط، ولذلك نيط الحكم بالسفر دون المشقة، وإن كانت ظاهرة في السفر، لأن مراتبها بحسب الأشخاص والأحوال غير مضبوطة[١].

أو لا يكون حقيقياً، بل عرفياً مطرداً، كالشرف، والخسة، فإنها من الأمــور النسبية إذ الشريف خسيس بالنسبة إلى من هو أشرف منه، لكن مطرد، لا يختلف باختلاف الأوقات، فاعتبر في الكفاءة[٢].

وكــذلك: يجــوز تعليل الحكم الشرعي بالأمر اللغوي، إذا جوز القــياس في اللغة، مثل تعليل حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر قياساً على المشتد من ماء العنب، هذا مقصود المصنف[٣].

---

(١) راجع: المستصفى: ٢/٣٣٦، والمحصول: ٢/ق/٢/٣٨٩، والمسودة: ص/٤٢٣، والآيات البينات: ٤/٣٨، ومناهج العقول ٣/١٠٢، وحاشية البناني على المحلي: ٢/ ٢٣٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٧.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤١٢، والإحكام للآمدي: ٣/١٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٣٤، والآيات البينات: ٤/٣٨، ونشر البنود: ٢/١٢٦.

(٣) اختلف في التعليل بالوصف اللغوي، فجوزه البعض، ومنعه آخرون.

راجع: مناهج العقول: ٣/١٠٢، ونشر البنود: ٢/١٢٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٣٤.

وقد قال الإمام في المحصول: «اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر، بأن العرب سمته خمراً، لأنا نعلم بالضرورة أن لا أثر لهذا، وإن أريد كونه مخامراً للعقل، فذاك راجع إلى المعنى»[١].

ويجوز أن يكون حكماً شرعياً، مثل تعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه.

وقيل: لا يجوز: لأن الحكم معلل، فكيف يكون علة[٢]؟

الجواب: لا مانع من ذلك: لأن العلة معناها المعرف، ويجوز أن يكون أحد الحكمين معرفاً للآخر، بل يجوز أن يكون كل منهما معرفاً لصاحبه.

وقيل: يجوز في الشرعي دون الحقيقي، كإثبات الحياة في الشعر قياساً على اليد في أن كلاً منهما يحرم بالطلاق، ويحل بالنكاح.

والجواب: ما تقدم، وكون الحقيقي متقدماً، لا يمنع كون المتأخر علة لأنها المعرف والعلامة، فلا مانع من التأخر.

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٢٢.

(٢) والقول الأول هو قول الجمهور، والأخير هو قول لبعض الحنابلة، وبعض المتكلمين.
راجع: اللمع: ص/٥٩، والمستصفى: ٢/٣٣٥، وروضة الناظر: ص/٢٨٧، والإحكام للآمدي: ٣/٢٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠٨، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٣٠، والمسودة: ص/٤١١، ٤٤٦، ومختصر البعلي: ص/١٤٥، وكشف الأسرار: ٣/٣٤٧، وفتح الغفار: ٣/٢٠، وفواتح الرحموت: ٢/٢٩٠، وتيسير التحرير: ٤/٣٤، ومناهج العقول: ٣/١٠٨، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٩.

وكذلك: يجوز التعليل بالمركب من عدة أمور، كتعليل القصاص بالقتل العمد العدوان، بلا شبهة، إذ المعرف للشيء، كما يكون بسيطاً، يكون مركباً.

وقيل: لا يجوز ذلك: لأن كل واحد من تلك الأجزاء إذا لم [يكن][1] صالحاً، فالمجموع كذلك[2]، وقد يورد مثله على الخبر المتواتر.

والجواب: أن للهيئة الاجتماعية تأثيراً لا يوجد في الآحاد، كما في طاقات الحبل، وأجزاء العشرة، والإمام الغزالي لم ينقل في ق(١٠٣/ أ من أ) جوازه خلافاً[3]، لكن الإمام - في المحصول - أطنب في البحث، ولظهور فساد قول المخالف أعرضنا عن ذلك الإطناب[4].

وقيل: يجوز أن يكون مركباً بشرط أن لا يزيد على خمسة أوصاف، حكى الإمام عن الشيخ الشيرازي سبعة، وقال: «لا أعرف لهذا الحصر حجة»[5].

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع الخلاف في جواز التعليل بالمركب: اللمع: ص/٦٠، والمستصفى: ٣٣٦/٢، والمحصول: ٢/ق/٤١٣/٢، وروضة الناظر: ص/٢٨٧، والإحكام للآمدي: ٢٦/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠٩، وشرح العضد: ٢٣٠/٢، وكشف الأسرار: ٣٤٨/٣، وفواتح الرحموت: ٢٩١/٢، وتيسير التحرير: ٣٤/٤، ومختصر البعلي: ص/١٤٥، ومناهج العقول: ١١٢/٣، وحاشية البناني: ٢٣٤/٢.

(٣) راجع: المستصفى: ٣٣٦/٢.

(٤) راجع: المحصول: ٢/ق/٤١٣/٢-٤١٨.

(٥) راجع: اللمع: ص/٦٠، ولفظه: «وحكي عن بعض الفقهاء أنه قال: لا يزاد على خمسة أوصاف، وهذا لاوجه له...».

قوله: «ومن شروط الإلحاق بها».

أقول: من شروط الوصف الجامع أن يكون مشتملاً على حكمة باعثة للمكلف على الامتثال، وتكون شاهدة لربط الحكم بالعلة، مثل حفظ النفوس، فإنه الحكمة في نوط وجوب القصاص بعلته التي هي القتل العمد، العدوان، وهذه العلة هي الباعثة للمكلف على الامتثال، فيقاس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة[1].

وإذا تقرر وجوب الاشتمال على الحكمة، فالمانع لعلية الوصف ما يكون مخلاً بحكمتها، كالدين، فإنه وصف وجودي يخل لحكمة ملكية النصاب التي هي علة وجوب الزكاة، لأن الحكمة هي الاستغناء، والمدين ليس مستغنياً لأن ماله مرصد لوفاء الدين، وهذا المثال صحيح عند من يجعل الدين مانعاً.

هذا، وقد علمت أن الباعثة عند المحققين ما تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة، وأن ما ذهب إليه المصنف تكلف بلا فائدة[2].

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ١٧/٣، وشرح العضد: ٢١٣/٢، وفواتح الرحموت: ٢٧٣/٢، وتيسير التحرير: ٣٠٣/٣، وتشنيف المسامع: ق(١٠٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٣٦/٢، والآيات البينات: ٤١/٤، وهمع الهوامع: ص/٣٤١.

(٢) يعني رد المصنف على الآمدي في تعريفه للعلة بأنها الباعثة على الحكم كما تقدم، وانظر: مختصر البعلي: ص/١٤٣-١٤٤.

وقوله: «وأن يكون ضابطاً لحكمة»، تكرار لأنه تقدم كون الوصف منضبطاً مشتملاً على حكمة. بقي الكلام في نفس الحكمة، هل تجوز أن تكون العلة نفس الحكمة؟

فيه مذاهب ثلاثة: أحدها: الجواز مطلقاً، والثاني: عدمه مطلقاً، والثالث: إن كانت منضبطة/ ق(١٠٢/ أ من ب) جاز، وإلا فلا[1].

وظاهر كلام المصنف عدم الجواز مطلقاً، وعلل ذلك بعض شارحي[2] كلامه: بأن الحكمة بمعنى المصلحة المقصودة لشرع الحكم، متأخرة عن الحكم في الوجود، فكيف يعرف الشيء بما لا يوجد إلا بعد وجوده؟

وهذا كلام باطل: لأن العلة بمعنى المعرف والعلامة لا تقتضي التقدم في الوجود، بل الدليل العقلي، كذلك، كالعالم للصانع.

---

(١) اختار الجواز مطلقاً الإمام الرازي، والبيضاوي، وأما المنع مطلقاً، فقد حكاه الآمدي عن الأكثر، وهو ظاهر كلام المصنف، والقول الأخير، وهو المفصل اختاره الآمدي، ونقل عن الصفي الهندي، ورجحه ابن الحاجب.

راجع: المحصول: ٢/ق٢/٣٩٩، والإحكام للآمدي: ٣/١٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠٦، وشرح العضد على المختصر: ٢/٢١٣، ومختصر البعلي: ص/١٤٤، ومناهج العقول: ٣/١٠٥، وفواتح الرحموت: ٢/٢٧٤، وتيسير التحرير: ٤/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٣٨، والغيث الهامع: ق(١١٥/أ)، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٧.

(٢) جاء في هامش (أ): «الزركشي». وانظر: تشنيف المسامع: ق(١٠٧/ب).

والحق: هو التفصيل، لأنها إذا كانت منضبطة، ونحن نعلم قطعاً أن قصد الشارع من شرعه الحكم هي تلك الحكمة، فإذا لم تنضبط يعدل إلى مظنتها، كالمشقة مع السفر، وأما إذا كانت منضبطة، فلا وجه للمنع.

ومن شروط العلة: أن لا تكون عدماً في الثبوتي، كما هو المختار عند الآمدي خلافاً للإمام، وعكسه على ما في المتن سهو[1].

واعلم أن الصور الممكنة أربع: تعليل الثبوتي بالثبوتي، مثل حرمة الخمر بالإسكار، والعدمي بالعدمي، كعدم نفاذ التصرف لعدم العقل، والعدمي بالثبوتي، كعدم نفاذ التصرف للإسراف، وهذه الثلاثة مما لا نزاع فيها.

وعكس الأخيرة، وهو تعليل الثبوتي بالعدمي، هو محل النزاع: الأكثرون على جوازه، ومختار المصنف -، وفاقاً للآمدي - عدم الجواز[2].

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٠٠، والإحكام للآمدي: ٣/٢١.

(٢) واختاره ابن الحاجب.

راجع: التبصرة: ص/٤٥٦، واللمع: ص/٦٠، وروضة الناظر: ص/٢٨٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤١١، وفتح الغفار: ٣/٢٣، وفواتح الرحموت: ٢/٢٧٤، وتيسير التحرير: ٤/٢، وشرح العضد على المختصر: ٢/٢١٤، ومختصر البعلي: ص/١٤٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٣٩، والآيات البينات: ٤/٤٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٧.

لـــنا - علـــى مخـــتار المصنف -: أن العدم المعلل به إما محض، أو مضاف، وكون الأول غير صالح واضح لأن نسبتها إلى الكل على السواء لا اختـــصاص له بمحل، وحكم، وما هذا شأنه لا يعقل كونه علة، وأما العدم المضاف إلى شيء، فلأن وجود ذلك الشيء، إما منشأ لمصلحة، أو مفـــسدة، أو لا يكون شيئاً منهما، وعلى الأول: لا يجوز أن يكون عدمه علة لاستلزامه تقوية[1] / ق(١٠٣/ب من أ) تلك المصلحة.

وعلى الثاني: يكون عدم ذلك الأمر عدم مانع، وعدم المانع ليس من العلة في شيء، بل لا بد معه من وجود المقتضي.

ولقائـــل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون عدمه عدماً للمانع، ومنشأ لمصلحة؟ تكون هي المقتضي لا بد لنفيه من دليل، وأما إذا لم يكن وجود الأمر منشأ مصلحة، ولا مفسدة، فإما أن يكون منافياً لمناسب، أو لا، فإن كان الأول، فوجود ذلك الأمر يستلزم عدم المناسب لعدم جواز اجتماع المتنافيين، ولا بد أن يستلزم عدمه وجود المناسب، وإلا لارتفع النقيضان، فـــيكون عـــدم ذلك الأمر الوجودي مظنة لوجود المناسب فيصلح علة. لكنا نقـــول: لا يـــصلح: لأن المناسب الذي عدم الأمر الوجودي مظنته إن كان ظاهراً، فهو العلة، ولا عبرة بالمظنة عند وجود العلة نفسها، وإن كان المناسب غير صالح لخفائه، فنقيضه أعني الوجودي الذي عدمه مظنه خفي، أيضاً، لأن النقيضين سيان في الجلاء، والخفاء، وفيه بحث من وجهين:

(١) آخر الورقة: (١٠٣/ب من أ).

الأول: قولكم: لا بد، وأن يستلزم عدم الأمر الوجودي، وجود المناسب، إنما يتم لو كانت العلل الشرعية مطردة وليس كذلك، كما سيأتي في كلامه ذلك.

الثاني: قولكم: النقيضان سيان جلاء وخفاء، ممنوع، لم لا يجوز أن يكون أحدهما أجلى بواسطة تكرره، وإلف النفس به؟ كيف، وقد تقرر أن الوجودات أجلى من العدمات!؟

ولا شك أن أحد النقيضين عدم والآخر وجود، هذا، مع أنه لا فرق بين قولنا: علة الإجبار البكارة، وقولنا: علته عدم الإصابة، وكذلك علة الولاية على مال المجنون الجنون، أو عدم العقل، وكذلك كون المعجز معجز معلل بالتحدي، وانتفاء المعارض.

قولهم: انتفاء المعارض شرط لا جزء، قلنا: لو كان شرطاً لتعقل الإعجاز بدونه، وليس كذلك، ولا نعني بالجزء إلا هذا.

قوله: «والإضافي عدمي»، الوصف الإضافي: هو الذي يتوقف تعقله على تعقل وصف آخر، كالأبوة، والبنوة[1]، والإضافي بهذا المعنى عدمي عند المتكلمين.

قوله: «ويجوز التعليل بما لا يُطَّلَع على حكمته».

---

(١) وكذا التقدم، والتأخر، والمعية، والقبلية، والبعدية، ورجح أنه عدمي: لأن وجوده إنما هو في الأذهان لا في الخارج.

راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٠٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٤٠، والآيات البينات: ٤/٤٢، ونشر البنود: ٢/١٣٠.

أقــول: التعليل بما لا يطلع على حكمته[١] جائز؛ لأن التعبدي ليس الــذي لا حكمـــة فيه، بل ما لم يطلع على حكمته، ومن هذا يلزم أن الحكمة هي الباعثة للشارع على شرع الحكم، لا للمكلف على الامتثال، وهذا ما قلنا سابقاً: إن المصنف يعترف به معنى، وإن أنكره لفظاً[٢]، هذا إذا لم يقطع بنفي الحكمة، فإن قطع بها مثل استبراء الصغيرة، فإن الاستبراء شرع لتيقن براءة الرحم، وهو مفقود في الصغيرة.

فقال الغزالي: الحكم للمظنة، والمظان لا يجب اطرادها، ألا ترى أن السفر لما كان مظنة المشقة نيط به الحكم، وهو جواز الفطر، والقصر، مع أن الملك المرفه في المحفة لا مشقة عليه.

وقال الجدليون: لا عبرة بالمظنة مع تحقق المئنة[٣]، والحق: الأول هو اللائق بالأصولي: لأن غرض ضبطه القواعد لا ملاحظة الأفراد.

والثاني بالجدلي: لأن بحثه إنما يكون في المسائل/ ق(١٠٢/ ب من ب) الجزئية بنصب الخلاف فيها.

---

(١) كما في تعليل الربويات، بالطعم، أو الكيل، أو غير ذلك.

(٢) ذكر المحلي أنه يفهم من كلام المصنف عدم خلو علة من حكمة، لكن في الجملة.
راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/ ٢٤٠، وتشنيف المسامع: ق(١٠٨/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٥/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٤٣، ونشر البنود: ٢/ ١٣١.

(٣) يعني الجزم بالعدم، راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٨/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٥ /ب)، والمحلي مع حاشية العطار عليه: ٢/ ٢٨٢، والبناني كذلك: ٢/ ٢٤٠، وهمع الهوامع: ص/٣٤٣.

قوله: ((والقاصرة)).

أقـــول: اختلف في جواز التعليل بالقاصرة[١]، منعه طائفة منهم أبو حنيفة رحمه الله والحق: الجواز.

ومحـــل النـــزاع إنما هو غير المنصوصة والمجمع/ ق(١٠٤/ أ من أ) عليها إذ بهما صحيح اتفاقاً، ونقل المصنف عن طائفة الخلاف[٢] مطلقاً.

---

(١) العلة القاصرة: هي التي لا تتعدى محل النص، كتعليل الربا في النقدين بجوهريهما، ومنع التعليل بها أبو حنيفة، وأحمد في رواية، وهو مذهب أكثر الحنابلة، ومذهب مالك، والشافعي، ورواية عن أحمد، ومذهب أكثر المعتزلة جواز التعليل بها، واختاره الإمام، والآمدي، وأتباعهما.
راجع: أصول السرخسي: ١٥٨/٢، واللمع: ص/٦٠، والتبصرة: ص/٤٥٢، والبرهان: ١٠٨٠/٢، والإشارات للباجي: ص/١١٠، والمعتمد: ٢٦٩/٢، والمستصفى: ٣٤٥/٢، وشفاء الغليل: ص/٥٣٧، والمحصول: ٢/ق/٣٢٣/٢، والروضة: ص/٢٨٧، والإحكام للآمدي: ٢٩/٣، والمسودة: ص/٤١١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠٩، وشرح العضد: ٢١٧/٢، وكشف الأسرار: ٣٨٩/٣، وفتح الغفار: ١٥/٣، ٢٨، وفواتح الرحموت: ٢٧٦/٢، وتيسير التحرير: ٥/٤، ومختصر الطوفي: ص/١٥٣، ومختصر البعلي: ص/١٤٤.

(٢) نقل الخلاف عن القاضي عبد الوهاب المالكي وعزاه إلى أكثر فقهاء العراق، ثم ذكر المصنف في الإبهاج أنه لم ير القول بالمنع في شيء مما ووقف عليه من كتب الأصول سوى ما نقل عن القاضي عبد الوهاب.
راجع: الإحكام للآمدي: ٢٩/٣، والإبهاج: ١٤٣/٣-١٤٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٤١/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٠٨/أ - ب)، والغيث الهامع: (١١٥/ب)، ونشر البنود: ١٣٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٤٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٨-٢٠٩.

لنا - على المختار -: أن ظن المجتهد حاصل بأن الحكم لأجلها، ولا نريد بالصحة إلا ذلك، كما في المنصوص عليها.

قالوا: لم يرد نص من الشارع باعتبارها، ولا فائدة فقهية تتوقف عليها، فالقول بها لغو.

الجواب: إن قلتم: إن فائدة العلة إثبات الحكم في الفرع، فالحصر ممنوع، وإن قلتم: إن لا فائدة في ذلك رأساً، فذلك خروج عن الإنصاف، بل هناك فائدتان:

إحداهما سرعة الإذعان، لأن النفوس إلى قبول الأحكام الجارية على العلل أميل منها إلى قبول التعبد البحت.

قال الغزالي: ولذلك شرع الوعظ، واستحب ذكر محاسن الشريعة[1].

الفائدة الثانية: أن العلة المتعدية إذا وجدت مع القاصرة لا يجوز إعمالها إلا بعد الترجيح، وزاد المصنف فائدة أخرى ذكرها الإمام في البرهان، وهي تقوية النص الدال على الحكم إذا كان ظاهر الدلالة على الحكم، فإنها تصونه عن التأويل[2]، وأخرى نقلها عن والده، وهي حصول الأجر بإيقاع الفعل لأجلها، مع حصول الأجر بقصد الامتثال[3].

---

(١) راجع: المستصفى: ٢/٣٤٥.

(٢) راجع: البرهان: ٢/١٠٨٦.

(٣) قال الزركشي: «وظهر بهذه الفوائد بطلان قول أبي زيد الحنفي أنها لا تفيد علماً، ولا عملاً». تشنيف المسامع: ق(١٠٨/ب)، وحاشية العطار على المحلي: ٢/٢٨٢.

وعندي في هذا نظر: لأن امتثال الأمر في التعبدي أحمز، وأشق على النفس من المعلل، فزيادة الأجر أوفق بأصول الشرع لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها»[١]، وإذا كان العلة محل الحكم، أو جزءه الخاص، أو وصفه اللازم لا يمكن التعدية، فهذه الثلاثة من فروع التعليل بالقاصرة لأنها لا توجد بدونها[٢].

مثال الأول: تعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما نقدين.

ومثال الثاني: تعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما.

ومثال الثالث: تعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الأشياء، وقيد الجزء بالخاص، احتراز من الجزء العام، لأنه لا يكون علة إلا في المتعدية، وكان عليه أن يقيد اللازم - أيضاً - بالخاصة، لأن اللازم العام، كالجزء العام.

---

(١) حمز الرجل من باب ظرف، أي: اشتد، وأحمزها، أي: أقواها، وأشدها يقال: رجل حامز الفؤاد، وحميزه، أي: شديد، والحديث ذكره ابن الأثير في النهاية عن ابن عباس بلفظ سئل رسول الله ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ قال: «أحمزها» قال العجلوني: «قال في الدرر تبعاً للزركشي لا يعرف، وقال ابن القيم في شرح المنازل: لا أصل له، وقال المزي: هو من غرائب الأحاديث، ولم يرد في شيء من الكتب الستة، وقال القاري في الموضوعات الكبرى: معناه صحيح لما في الصحيحين عن عائشة: «الأجر على قدر التعب».

راجع: النهاية لابن الأثير: ١/٤٤٠، ومختار الصحاح: ص/١٥٤، وكشف الخفاء: ١/١٧٥، وأسنى المطالب: ص/٤٧.

(٢) راجع: الإبهاج: ٣/١٣٩، وتشنيف المسامع: ق(١٠٨/ب)، والغيث الهامع: ق(١١٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٤٢، وهمع الهوامع: ص/٣٤٥.

قوله: «ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب».

أقول: اختلف في تعليل الحكم[1] بمجرد الاسم، كتعليل حرمة الخمر بكـــونه خمراً. اختار المصنف - وفاقاً للشيخ أبي إسحاق الشيرازي - أنه يجوز ذلك. وخالفه الإمام على ما قدمنا، ونقل الاتفاق على ذلك[2].

اســـتدلوا على الجواز بقول الشافعي - في بول ما يؤكل لحمه -: نجس، لأنه بول كبول الآدمي[3]، وكذا نقل الجواز عن الإمام أحمد[4].

والحــــق: ما ذهب إليه الإمام من الاتفاق، على منع ذلك، لأنا قد قدمنا أن العلة لا بد من اشتمالها على الباعث، إما للشارع على شرع الحكم،

---

(١) المراد به العلم، واسم الجنس الجامد الذي لا ينبئ عن صفة مناسبة تصلح لإضافة الحكم إليها، كما مثل الشارح، والخلاف فيها على نحو ما ذكر.
راجع: اللمع: ص/٦٤، والتبصرة: ص/٤٥٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤١٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٤٣، والآيات البينات: ٤/٤٤، ونشر البنود: ٢/ ١٣٧، وحاشية العطار: ٢/٢٨٤.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٢٢.

(٣) اتفق العلماء على نجاسة بول ابن آدم، ورجيعه إلا بول الصبي الرضيع، واختلفوا فيما سواه من الحيوان، فذهب الشافعي، وأبو حنيفة إلى أنها كلها نجسة، وذهب قوم إلى أن بول الحيوان، ورجيعه طاهر، وذهب آخرون إلى أن أبوالها، وأرواثها تابعة للحومها، فما كان منها لحومها محرمة، فأبوالها، وأرواثها نجسة محرمة، وما كان منها لحومها مأكولة، فأبوالها، وأرواثها طاهرة، ما عدا التي تأكل النجاسة، وما كان منها مكروهاً، فأبوالها، وأرواثها مكروهة، وهذا مذهب مالك، وأبي حنيفة في الأسآر.
راجع: شرح فتح القدير: ١/١٠١-١٠٢، ١٠٨-١٢٠، وبداية المجتهد: ١/٨٠، ومغني المحتاج: ١/٩، والمغني لابن قدامة: ١/٤٦-٥٢.

(٤) راجع: المسودة: ص/٣٩٣، وشرح الكوكب المنير: ٤/٤٢.

أو للمكلــف على الامتثال، ولا يعقل كون لفظ الخمر موضوعاً بإزاء عصير العنب المشتد، هو الباعث بأحد المعنيين، أي: للشارع، أو للمكلف، حتى لــو فرض أنه لم يسم بذلك لانتفت الحرمة. وما نقلوه عن الشافعي من قــياس بــول مــا يؤكل لحمه على بول الآدمي ليس العلة عنده أن بول الآدمــي نجــس عنده: لأن العرب سمته بالبول حتى لو سمته بشيء آخر لانتفى الحكم، بل لأن بول الآدمي قد ثبت نجاسته بالنص، وهذا بول مثله.

فقوله: لأنه بول فشابه بول الآدمي اقتصار في الكلام لوضوح المقام حــتى لو قيل – للشافعي –: لم كان بول الآدمي نجساً بالنص؟ لم يتصور أن يقــول: لكــون اسمه بولاً عند العرب، هذا في اللقب[1]/ ق(١٠٤/ب من أ) الخالي عن المعنى أما المشتق، فلا معنى للخلاف فيه، لإشعاره بعلية المشتق مــنه[2]، وأمــا نحــو الأبيض، والأسود من الصفات، فذلك من الشبه الصوري، وسيأتي الكلام عليه قبولاً، ورداً.

قوله: «وجوز الجمهور التعليل بعلتين».

أقــول: ذهــب الجمهور إلى جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين لا تتوقف إحداهما على الأخرى[3].

---

(١) آخر الورقة (١٠٤/ب من أ).

(٢) وحكي عن سليم الرازي أنه قال في التقريب: هناك قول يمنع الاسم مطلقاً لقباً، ومشتقاً.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٨/ب – ١٠٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٦/ب).

(٣) راجع: اللمع: ص/٥٩، والمنخول: ص/٣٩٢، والمستصفى: ٣٤٢/٢، وروضة الناظر: ص/٣٠١، والإحكام للآمدي: ٤٣/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠٤،=

وقيل: لا يجوز[(١)].

ابـــن فورك، والإمام[(٢)]: في المنصوصة دون المستنبطة، وهو مذهب القاضـــي[(٣)]. وعكسه، وفي الجواز في المستنبطة دون المنصوصة ذكره ابن الحاجب[(٤)]، وتركه المصنف.

= والمسودة: ص/٤١٦، وشرح العضد: ٢/٢٢٤. فواتح الرحموت: ٢/٨٢، وتشنيف المسامع: ق(١٠٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٤٥، وهمع الهوامع: ص/٣٤٦، والآيات البينات: ٤/٤٧، ونشر البنود: ٢/١٣٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٨-٢٠٩.

(١) أي على الاطلاق عقلاً، وشرعاً في المنصوصة، والمستنبطة، واختاره الآمدي، وحكاه عن القاضي أبي بكر، وإمام الحرمين، والمنقول عن القاضي جوازها في المنصوصة دون المستنبطة كما سيذكر الشارح، والمشهور عن الجويني منعه شرعاً لا عقلاً كما سيأتي.
راجع: البرهان: ٢/٨٢٠-٨٣١، والمحصول: ٢/ق/٢/٣٦٧، والإحكام للآمدي: ٣/٤٣، والإبهاج: ٣/١١٤، وما بعدها.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٣٦٧.

(٣) ونقل هذا المذهب عن الغزالي.
قلت: قد صرح في المنخول: بالجواز مطلقاً، وكذا في المستصفى: في بداية المسألة فهو على هذا مع الجمهور، ولكنه عاد في نهاية ذكره للمسألة في المستصفى، وفرق بين المنصوصة، والمستنبطة حيث قال: «والحاصل: أن كل تعليل يفتقر إلى السبر، فمن ضرورته اتحاد العلة، وإلا انقطع شهادة الحكم للعلة، وما لا يفتقر إلى السبر كالمؤثر، فوجود علة أخرى لا يضر» المستصفى: ٢/٣٤٤، والمنخول: ص/٣٩٢.

(٤) راجع: المختصر مع شرح العضد: ٢/٢٢٤.

إمام الحرمين: يجوز عقلاً لكن لم يقع[١].

وقيل: يجوز مع التعاقب دون الجمع، والصحيح - عند المصنف - الامتناع عقلاً مطلقاً[٢]، ومما يجب التنبه له أن الخلاف إنما هو في الواحد بالشخص: كقتل زيد بالردة، والزنى، وحدث عمرو باللمس، والمس، صرح بذلك الآمدي[٣].

لنا - على مختار المصنف - لو جاز تعدد العلل المستقلة، لكان كل واحدة منها مستقلة بالغرض غير مستقلة.

بيان ذلك: أنا قد فرضنا استقلالها بإثبات الحكم، وثبوته بغيرها ينافي الاستقلال.

ويرد عليه: أن معنى الاستقلال ليس ثبوت الحكم بها في الواقع، بل لو انفرد كانت كذلك.

---

(١) راجع: البرهان: ٢/٨٣٢، وسيأتي نقل الشارح لكلامه بالنص بعد قليل.

(٢) تكلم المصنف على هذا المسألة في الإبهاج ثم ذكر في نهايتها أنه سيقرر اختياره في مجموع آخر.

قلت: وقد وفى المصنف بما وعد، فأبدى اختياره هنا في جمع الجوامع وصحح الامتناع مطلقاً، وقد دافع عن هذا الرأي، ورجحه، ورد على مخالفيه، بنفس طويل في كتابه رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب.

راجع: الإبهاج: ٣/١٢٥، ورفع الحاجب: ٢ق/١٥٧ وما بعدها.

(٣) راجع: الإحكام له: ٣/٤٤.

ولنا - أيضاً - لو لمس، ومس في آن واحد يلزم التناقض، وهو ثبوت الحكم بكل، وعدم ثبوته بشيء منهما؛ لأنه لو حصل بواحدة منهما امتنع الحصول بالأخرى، فالحصول بالكل مستلزم/ ق(١٠٣/ أ من ب) لعدم الحصول[١].

ويرد عليه: أن ليس معنى الاستقلال الانفراد بالتأثير حال الاجتماع، بل بحيث لو انفردت كانت مستقلة، وهذه الحيثية لا تفارقها، وفي هذا نظر: لأن الاستقلال بهذا المعنى مجاز لا يصار إليه إلا بدليل.

ولنا - أيضاً - لو جاز توارد العلل المستقلة لزم اجتماع المثلين. إن وجدت معاً، أو تحصيل الحاصل إن تعاقبت، وكلاهما محال.

أما الأول: فلأنه يوجب اجتماع النقيضين: لأن المحل بكل منهما مستغن عن كل منهما، فيكون مستغنياً عنهما غير مستغن، وهو اجتماع للنقيضين.

وإن تعاقبتا، والغرض تأثير كل منهما، وهو تحصيل الحاصل.

ويرد عليه: أن معنى الاستقلال هو كونهما بحيث لو انفردت كانت مؤثرة لا التأثير في الواقع: لأنه مشروط بارتفاع المانع، والمصنف اعتبر الاستقلال في الواقع، ولذلك حكم بالتناقض وجزم به.

وبما ذكرنا من معنى الاستقلال يظهر دليل الجمهور على الجواز، إذ اللمس، والمس، والبول، والمذي كل واحد بحيث لو انفرد لكان مستقلاً.

---

(١) قال ولي الدين العراقي: «وهذا مبني على أن العلة مؤثرة، فإن قلنا: إنها معرفة انتفى ذلك». الغيث الهامع: ق(١١٦/ب).

فإن قلت: قد ذكرت أن الخلاف إنما هو في الواحد بالشخص، والقتل بالردة، والقصاص على زيد ليس واحداً بالشخص:

لأن أحدهما حق الله، والآخر حق العبد.

قلت: تعدد الإضافة لا يوجب التعدد، ولذلك يضاف الحكم الواحد إلى أحد الدليلين تارة، وإلى الآخر أخرى.

المجوز في المنصوصة دون المستنبطة: أن المنصوصة صارت علة بنص الشارع، فلا بد من القول بها بخلاف المستنبطة، فلا تتعين، فيجعل المجموع علة.

ورد بأن نظر المجتهد كنص الشارع.

وعكس هذا، وهو الجواز في المستنبطة دون المنصوصة:

لأن المنصوصة قطعية، فلو تعددت لزم / ق(١٠٥ / أ من أ) المحال المذكور سابقاً، بخلاف المستنبطة، لجواز أن يكون المجموع هو العلة - عند الشارع -، وقد عرفت الجواب.

قال الإمام - في البرهان -: «نحن نقول: تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس محالاً - عقلاً - نظراً إلى المصالح الكلية، لكنه محال شرعاً، وإمكانه من طريق العقل في غاية الظهور، فلو كان ثابتاً شرعاً لوقع، ولو نادراً على مر الدهور، وإذا كان الأمر على ذلك لاح كفلق الصبح أنه محال شرعاً»[1].

---

(١) راجع: البرهان: ٢/٨٣٢، نقله بتصرف.

ثم صحح هذا الدعوى بأن ما يتوهم فيه اتحاد الحكم، كالقتل، والحدث في المثالين المذكورين ليس كما يتوهم، بل الحكم فيه متعدد[1].

وجوابه: أنك إن أردت جواز التعدد لا يجديك نفعاً: لأنك في مقام الاستدلال، وإن أردت إقامة الدليل عليه أنى يتيسر لك ذلك!!؟

وقد علمت جواب من جوز التعاقب دون الاجتماع: لأن في الاجتماع يلزم التناقض مما تقدم من معنى الاستقلال هو كونها بحيث لو انفردت لاستقلت.

وتحرير هذه المسألة على هذا الوجه من نفائس الأبحاث.

قوله: «والمختار وقوع حكمين بعلة».

أقول: ما تقدم كان تعليل الحكم بعلتين، وهذا عكسه.

والمختار وقوع ذلك إن كان الوصف بمعنى الباعث، واتفاقاً إن اكتفى بكونه أمارة مجردة[2]، وإذا ثبت الوقوع فالجواز أولى.

---

(١) راجع: البرهان: ٢/٨٢٨-٨٢٩.

(٢) قال الآمدي: «لا نعرف خلافاً فيه كما لو قال الشارع: جعلت طلوع الهلال أمارة على وجوب الصوم، والصلاة، ونحوه» الإحكام: ٣/٤٥، هذا إذا كانت العلة بمعنى الأمارة المجردة، وأما إذا كانت بمعنى الباعث ففي ذلك ثلاثة مذاهب:
أحدها: الجواز في النفي، والإثبات كما مثل الشارح، وهو المختار عندهم.
الثاني: المنع مطلقاً.
الثالث: الجواز إن لم يتضادا، والمنع إن تضادا. =

لـــنا - علـــى ذلك -: السرقة فإنها علة للقطع زجراً له عن العود، وأمثاله عن الإتيان بمثل ما أتى، والتغريم جبراً لصاحب المال.

وفي النفي: كحرمة الصلاة، والطواف، والصوم بالحيض.

قالـــوا: يلـــزم تحصيل الحاصل: لأن المصلحة الواحدة، قد حصلت بالحكم الواحد فلا يمكن تحصيلها ثانياً بالحكم الآخر.

الجـــواب: يجـــوز تعـــدد المصالح كتعدد الأحكام كما ذكرنا في السارق، أو لا يحصل إلا بالحكمين كما في الزاني إذ الزجر التام لا يحصل إلا بالجلد، والتغريب، هذا إذا لم يكونا متضادين[1].

فأمـــا إذا كانا متضادين[2]، فعند قوم لا يجوز: لأن الشيء الواحد لايناسب الضدين.

= راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٤٥-٤٦، وشرح العضد: ٢/٢٢٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٤٦، والآيات البينات: ٤/٤٨، ومختصر البعلي: ص/١٤٥، ونشر البنود: ٢/١٤١، والإبهاج: ٣/١٥٤، ومناهج العقول: ٣/١١٥، والمحصول: ٢/ق٢/ ٤٣٤.

(١) وذلك كالحيض لتحريم الصلاة والصوم.

راجع: الغيث الهامع: ق(١١٧/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٤٧.

(٢) كأن يكون مبطلاً لبعض العقود مصححاً لبعضها كالتأبيد: يصحح البيع ويبطل الإجارة.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٤٧، والآيات البينات: ٤/٤٨، ونشر البنود: ٢/١٤١-١٤٢.

الجواب: منع ذلك: لجواز تعدد الجهات فيهما.

قال الإمام: «تعليل المتضادين بعلة واحدة إنما يجوز، إذا كانا مشروطين بشرطين لا يجتمعان، وأما إذا جاز اجتماع الشرطين، فالتعليل محال: لأنهما إذا اجتمعا لم تكن العلة بأحدهما أولى من الآخر»[١].

قوله: «ومنها أن لا يكون ثبوتها متأخراً».

أقول: من شروط العلة أن لا تكون متأخرة عن حكم الأصل سواء فسرت بالباعث، أو بالمعرف[٢]: لأن الباعث، والمعرف لا يعقل تأخره، كما يقال: عرق الكلب نجس، كلعابه، فيمنع نجاسة لعابه.

فيقال: لأنه مستقذر[٣]، فإن الاستقذار يتوقف على النجاسة.

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٣٥، نقله بتصرف.

(٢) وذهبت فرقة إلى تجويز تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرف، ونقل عن الصفي الهندي قوله: «والحق الجواز إن أريد بالعلة المعرف، فإن أريد بها الموجب، والباعث فلا».
راجع: الغيث الهامع: ق(١١٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٤٧/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٤٨.

(٣) أي شرعاً، وقد أمر الشارع بالتنزه عنه، فيكون نجساً كبوله، فيقول: المعترض هذه العلة ثبوتها متأخر عن حكم الأصل، فتكون فاسدة: لأن حكم الأصل، وهو نجاسته يجب أن تكون سابقة على استقذاره إذ إن الحكم باستقذاره إنما هو مرتب على ثبوت نجاسته.
راجع: الإحكام للآمدي: ٤٨/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢٢٨/٢، ومختصر البعلي: ص/١٤٥، وتشنيف المسامع: ق(١٠٩/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٤٧/٢، والآيات البينات: ٤٨/٤، وفواتح الرحموت: ٢٨٩/٢، وتيسير التحرير: ٣٠/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٨.

وقد وقع - في شرح المولى المحقق[١] -: فيمنع كون عرقه نجساً[٢]، وهو سهو.

والصواب: لعابه لأنه الأصل الذي وقع البحث فيه.

لا يقال: يجوز تعدد البواعث، والعلامات: لما تقدم، فيجوز التأخر عند وجود آخر: لأنا نقول: الكلام في انتفاء الباعث مطلقاً والمعرف رأساً. ومن شروط العلة - أيضاً -: أن لا تعود على الأصل بالإبطال، أي: إبطال حكم الأصل المعلل بها، فإن بطلان الأصل يستلزم بطلان فرعه.

مثاله: قوله ﷺ: «لاتبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»، وهذا يشمل القليل، والكثير[٣]/ ق(١٠٥/ب من أ) وعلل الحنفية الحرمة بالكيل، فخرج القليل الذي لا يكال، فقد أبطل حكم الأصل، ولهم عن هذا اعتذار، وهو أن المساواة المذكورة في الحديث لا يمكن اعتبارها في المكيلات إلا بالكيل، فالأصل مقيد بالكيل معنى[٤].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «مولانا عضد الدين نَوَّر الله ضريحه».

(٢) راجع: شرح العضد على المختصر: ٢٢٨/٢.

(٣) آخر الورقة (١٠٥/ب من أ).

(٤) راجع: أصول السرخسي: ١٦٥/٢، وفواتح الرحموت: ٢٨٩/٢، وتيسير التحرير: ٣١/٤، والإحكام للآمدي: ٥٠/٣، وشرح العضد: ٢٢٨/٢، ومختصر البعلي: ص/١٤٥، والآيات البينات: ٥١/٤، وشرح الكوكب المنير: ٨١/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٨.

وكذا «في أربعين شاة شاة»[1].

(١) رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، والحاكم من طريق سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: «كتب رسول الله عليه وآله الصلاة، والسلام كتاب الصدقة، فلم يخرجه إلى عماله حتى قبض، فقرنه بسيفه، فعمل به أبو بكر رضي الله عنه حتى قبض، ثم عمل به عمر رضي الله عنه حتى قبض، فكان فيه، وذكر حديثاً طويلاً في صدقة الماشية، وفيه: «وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة»».
قال الترمذي: «حديث ابن عمر حديث حسن، والعمل على هذا الحديث عند عامة الفقهاء. وقد روى يونس بن يزيد، وغير واحد عن الزهري عن سالم هذا الحديث، ولم يرفعوه، وإنما رفعه سفيان بن حسين».
قال المنذري: «وسفيان بن حسين أخرج له مسلم، واستشهد به البخاري إلا أن حديثه عن الزهري فيه مقال.
وقد تابع سفيان بن حسين على رفعه سليمان بن كثير، وهو ممن اتفق البخاري، ومسلم على الاحتجاج بحديثه.
وقال الترمذي في كتاب العلل: سألت محمد بن إسماعيل البخاري عن هذا الحديث، فقال: أرجو أن يكون محفوظاً، وسفيان بن حسين صدوق»
وقال الحاكم - بعد تخريج الحديث -: «سفيان بن حسين أحد أئمة الحديث، وثقة ابن معين. ثم قال: ويصححه على شرط الشيخين حديث عبد الله بن المبارك عن يونس بن يزيد عن الزهري، وإن كان فيه أدنى إرسال، فإنه شاهد صحيح لحديث سفيان بن حسين» ثم ساق إسناده إلى ابن المبارك، وأقره الذهبي على ذلك إلا قوله: ويصححه على شرط الشيخين فأبدله الذهبي بقوله: «ويقوي الحديث ابن المبارك عن يونس عن الزهري» إلخ.
راجع: المسند: ١٥/٢، وسنن أبي داود: ٣٩٢/١-٣٩٣، وتحفة الأحوذي: ٢٥١/٣-٢٥٥، والمستدرك: ٣٩٢/١-٣٩٣، ومختصر سنن أبي داود: ١٨٧/٢.

فعللوه[١] / (١٠٣/ب من ب) بدفع حاجة الفقير، فجوزوا دفع القيمة، فأفضى إلى إبطال الأصل، وهو وجوب الشاة، ولزم التخيير.

هذا، وأما عودها على الأصل بالتخصيص، فقولان للشافعي، نحو قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣] فإنه علل الحكم بمظنة الاستمتاع الذي لا يخلو عادة عن خروج الخارج، فخرجت المحارم، وهذا أظهر قوليه.

والثاني: النقض عملاً بالعموم[٢].

وأما العود بالتعميم، فجائز اتفاقاً نحو: «لا يقضي القاضي، وهو غضبان»[٣]، فإنه معلل بتشويش الفكر، فيعم الغضب وسائر المشوشات[٤]

---

(١) آخر الورقة (١٠٣/ب من ب).

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٠٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١١٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٤٨/٢، والآيات البينات: ٥١/٤، وهمع الهوامع: ص/٣٤٩.

(٣) أخرجه الشيخان، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارقطني، والبيهقي، وغيرهم عن أبي بكرة مرفوعاً.

راجع: صحيح البخاري: ٨٢/٩، وصحيح مسلم: ١٣٢/٥، وسنن أبي داود: ٢٧١/٢، وعارضة الأحوذي: ٧٧/٦، وسنن النسائي: ٢٣٧/٨-٢٣٨، وسنن ابن ماجه: ٥٠/٢، وسنن الدارقطني: ٢٠٦/٤، والسنن الكبرى للبيهقي: ١٠٥/١٠.

(٤) كشدة الفرح ونحو ذلك.

ومن شروط العلة - إذا كانت مستنبطة -: أن لا تعارض بمناف في الأصل لا يوجد ذلك في الفرع[١].

وإنما قيد بالمستنبطة: لأن المنصوصة، أو المجمع عليها، إذا قارنها أخرى مثلها كالخؤولة، والعمومة في الرضاع، وكالمس واللمس في الوضوء [لا][٢] تعارض بينهما: لأن الشرع قد جعل كل واحدة علة على حيالها، بخلاف مظنون المجتهد إذ بظهور أخرى مثلها يجب التوقف كالشهادة إذا عورضت بأخرى يجب التوقف فيها، حتى إذا ترجحت لا يحتاج إلى إعادة الدعوى: لأنها لا تبطل بالمعارض.

واعلم: أن هذا مبني على ما اختاره المصنف من عدم جواز تعدد العلل، وإلا فعند جوازها لا يعارض هذا في المعارض في الأصل.

أما في الفرع: بأن تثبت فيه علة أخرى توجب الحكم، بخلاف القياس. مثاله: مسح الرأس ركن في الوضوء يسن تثليثه كغسل الوجه، فيعارض بأنه مسح لا يسن تثليثه مثل التيمم، ومسح الخف، ومختار المصنف أن مثل هذا لا يوجب بطلان العلة، وقد تقدم من كلامه أن المعارضة في الفرع مقبولة، وأراد بذلك أنها تمنع القياس لا أنها تقدم في العلة.

---

(١) راجع: أدب القاضي للماوردي: ٥٤١/١، وشرح العضد: ٢٢٨/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٤٩/٢، وفواتح الرحموت: ٢٩٠/٢، وتيسير التحرير: ٣١/٤، والآيات البينات: ٥٢/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٧.

(٢) سقط من (ب)، والمثبت من (أ).

ومـــن شروط العلة: أن لا تخالف نصاً ولا إجماعاً: لأنهما مقدمان على القياس.

مثال النص، والإجماع[١] ما قيل[٢]: إن الملك لا يعتق في إفساد صوم رمضان لسهولته عليه[٣]، بل يصوم، فإن هذا مخالف لهما[٤].

---

(١) أي: مخالفتها للنص، والإجماع معاً كما ذكره ابن الحاجب في مختصره: ٢/٢٢٩.

(٢) القائل بهذا هو الفقيه يحيى بن يحيى الليثي المالكي المتوفى سنة (٢٣٤هـ) تلميذ الإمام مالك الذي أفتى الملك عبد الرحمن بن الحكم بصوم ستين يوماً كفارة الوطء في رمضان ظناً منه أن تكليف الملك بعتق رقبة كما هو وارد في القرآن لا يردعه.
راجع: المستصفى: ١/٢٨٥، والاعتصام ٣/٩٧، ومختصر البعلي: ص/١٦٢، علم أصول الفقه لخلاف: ص/٩٧، والفكر السامي: ٢/٩٦، وتاريخ علماء الأندلس: ٢/١٧٩، وشرف الطالب: ص/٤٢، وترتيب المدارك: ٢/٥٣٤.

(٣) فلا ينـــزجر بذلك، والكفارة وضعت للزجر، هكذا علل، وهذا لا خلاف في بطلانه لمخالفته النص، والإجماع، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.
راجع: المستصفى: ١/٢٨٥، روضة الناظر: ص/١٤٩.

(٤) ومثال مخالفة النص: كأن يقول الحنفي: امرأة مالكة لبضعها، فيصح نكاحها بغير إذن وليها كبيعها سلعتها.
فيقال له: هذه علة مخالفة لقول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها، فنكاحها باطل».
ومثال مخالفة الإجماع: أن يقال: مسافر، فلا تجب عليه الصلاة في السفر قياساً على صومه في عدم الوجوب في السفر بجامع المشقة.
فيقال: هذه العلة مخالفة للإجماع على عدم اعتبار المشقة في الصلاة، ووجوب أدائها على المسافر مع وجود المشقة للسفر.
=

ومن شروطها - إذا كانت مستنبطة -: أن لا تتضمن زيادة على الأصل، أي: حكمه[١]: لأنها إنما تعلم، وتؤخذ من حكم الأصل، فلو أثبت بها حكم الأصل كان دوراً، بخلاف المنصوصة، فإنها تعلم بالنص، فلا مانع من إثبات الزيادة بها.

وبما ذكرنا تبين فساد ما اختاره المصنف من شرط المنافاة وفاقاً للآمدي[٢].

وسقط ما يوهم من بناء هذا على أن الزيادة على النص نسخ، وهو مذهب الحنفية[٣].

= راجع: المستصفى: ٢/٣٤٨، وأدب القاضي للماوردي: ١/٥٤١، وشرح العضد: ٢/٢٢٩، ومختصر البعلي: ص/١٤٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٥٠، وتشنيف المسامع: ق(١١٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٧/ب - ١١٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٥٠-٣٥١، والآيات البينات: ٤/٥٥، وفواتح الرحموت: ٢/٢٨٩، وتيسير التحرير: ٤/٣٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٧.

(١) ومثلوا له بقوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يداً بيد، سواء بسواء» فتعلل الحرمة بأنه ربما فيما يوزن كالنقدين، فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له.
راجع: شرح العضد: ٢/٢٢٩، ومختصر البعلي: ص/١٤٥، وفواتح الرحموت: ٢/٢٨٩، وتيسير التحرير: ٤/٣٣، وشرح الكوكب المنير: ٤/٨٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٨، وحاشية البناني: ٢/٢٥١، والآيات البينات: ٤/٥٥.

(٢) راجع: الإحكام له: ٣/٥٠.

(٣) تقدم في باب النسخ: ٢/٤٩٨.

ومـــن شروطها: تعيين الوصف المدعى عليه[١]، ولا يكتفى بمطلق الاشتراك في أي أمر كان، و لم يذكره أكثر الفضلاء لوضوح أمره.

ومنها أن لا تكون وصفاً مقدراً بل محققاً.

كمـــا نقـــول: جواز التصرف بالبيع، ونحوه معلل بالملك، والملك مقدر[٢] لا وجود له[٣].

فيقال: الملك وصف محقق اعتبره الشرع، وليس من لوازم المحقق أن يكون موجوداً محسوساً كالعلم والقدرة / ق(١٠٦/ أ من أ) كما تقرر في علم الكلام.

---

(١) بأن لا يكون الوصف مبهماً، شائعاً خلافاً لمن اكتفى بذلك، تمسكاً بقول عمر رضي الله عنه: «اعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك» فيكفي عندهم كون الشيء مشبهاً للشيء شبهاً ما.

راجع: اللمع: ص/٥٩، والتبصرة: ص/٤٥٨، والمسودة: ص/٣٨٩، وأعلام الموقعين: ١٤٨/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٥١/٢، وفواتح الرحموت: ٣٠١/٢، وتيسير التحرير: ٥٣/٤، والآيات البينات: ٥٧/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٨.

(٢) باعتبار أن الملك عند الفقهاء هو معنى شرعي مقدر في المحل أثره إطلاق التصرفات.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢٥٢/٢.

(٣) قال الإمام الرازي: «الحق أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافاً لبعض الفقهاء...» المحصول: ٢/ق/٤٣١/٢.

وقد حكى القرافي رأي الإمام في إنكار المقدرات، وعدم صحة التعليل بها وناقشه، ورده، ثم قال: «فإنكار الإمام منكر والحق التعليل، بالمقدرات».

راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٤١٠-٤١١، وهمع الهوامع: ص/٣٥٢.

ومنها: أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه[١].

مثال الأول: قوله ﷺ: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل» فإنه دال على أن الطعم هو العلة، فيتناول المطعومات على السواء، فلو قيس التفاح على البر كان تطويلاً بلا فائدة.

ومثال الخصوص ما ورد في الحديث: «من قاء، أو رعف فليتوضأ»[٢] فلو قيس الرعاف على الخارج من السبيلين، كان خالياً عن الفائدة.

والحديث يرويه ابن جريج[٣] عن أبيه عن جده، عن رسول الله ﷺ، وأبوه ليس له صحبة، فالحديث منقطع.

---

(١) راجع: شرح العضد: ٢/٢٢٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٥٢، والآيات البينات: ٤/٦٠، وفواتح الرحموت: ٢/٢٩٠، وتيسير التحرير: ٤/٣٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٨.

(٢) أخرجه ابن ماجه، والدارقطني، والبيهقي عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً، وأخرجه الدارقطني، والبيهقي أيضاً عن ابن جريح عن أبيه مرسلاً، وفي إسناده في الروايتين إسماعيل بن عياش.

قال الحافظ ابن حجر، وروايته عن غير الشاميين ضعيفة، وهذا منها، وقال أيضاً: وفي الباب عن أبي سعيد الخدري عند الدارقطني وإسناده أضعف من الأول.

وأخرجه أيضاً عن ابن عباس نحوه، وفي إسناده سليمان بن أرقم.

راجع: سنن الدارقطني: ١/١٥٣، والسنن الكبرى للبيهقي: ١/١٤٢، وسنن ابن ماجه: ١/٣٦٨، والدراية في تخريج أحاديث الهداية: ١/٣٠، وما بعدها.

(٣) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج القرشي الأموي مولاهم المكي أبو الوليد، ويقال: أبو خالد من تابعي التابعين أحد العلماء المشهورين من فقهاء مكة، وقرائهم =

فإن قلت: قد تقدم من كلامه أن شرط القياس أن لا يكون الفرع منـــصوصاً بموافق خلافاً لـــمُجَوِّزِ دليلين ثم قال: ولا يشترط انتفاء نص على ما يوافقه، وقد ذكر هنا أن من شرط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه، أو خصوصه فما التوفيق، وما حاصل كلامه أولاً، وآخراً؟

قلت: قد ذكر المصنف في شرح المختصر أن النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع إن كان هو الدال على حكم الأصل بعينه، فالقياس باطل إذ لـــيس جعل أحدهما أصلاً، والآخر فرعاً أولى من العكس[1] لأن دلالة النص فيهما على السواء.

وإما أن يكون غيره بأن يرد نص يدل على ثبوت الحكم بخصوصه، ثم يـــوجد نص دال على أصل شاركه الفرع في علته، فهذا يبنى على أن ترادف الأدلة على مدلول واحد يجوز أم لا؟

= ومن أوائل من صنف الكتب. جمع، وصنف، وحفظ، وذاكر، وكان يدلس قاله ابن حبان البستي، وقال عطاء: سيد أهل الحجاز ابن جريج.

وقال النووي: «واعلم ان ابن جريج أحد شيوخنا، وأئمتنا، فالشافعي أخذ عن مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس»، وتوفي ابن جريج سنة (١٥٠هـ).

راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٧١، وتأريخ بغداد: ١/٤٠٠، وتهذيب الأسماء، واللغات: ٢/٢٩٨، ومشاهير علماء الأمصار: ص/١٤٥، والمعارف: ص/٤٨٨، وطبقات الحفاظ ص/٧٤، وتذكرة الحفاظ: ١/١٦٩، وطبقات المفسرين للداودي: ١/٣٥٢، وشذرات الذهب: ١/٢٢٧.

(١) راجع: رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/ق/١٣٧/أ - ١٣٧/ب.

فالأكثـــرون على جوازه، وبهذا يظهر أن قوله: ولا يكون منصوصاً بنص موافق هو الذي يتناول الأصل والفرع نص واحد.

وما جوزه ثانياً هو الذي يكون النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع غير النص الدال على حكم الأصل، إلا أن تعليله في المتن لا يوافق مقصوده، لأن جواز الثاني وفاق لمجوزي دليلين، لا أن منع الأول خلاف لهم: لأن القياس في الأول باطل، فلا دليل إلا النص.

فلـــو قال: وشرط حكم الفرع أن لا يكون منصوصاً، ويجوز بنص وإجماع يوافقه، وفاقاً لمجوزي دليلين على مدلول واحد خلافاً للغزالي[1]، والآمدي، نسلم من هذا كله، واستقام كلامه من كل وجه.

هـــذا وأمـــا قوله: «وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه، أو خـــصوصه»، كلام آخر ساقه في شرط العلة لا تعلق له بما سبق: لأنه من شروط العلة، وما تقدم من شروط حكم الفرع.

قوله: «والصحيح لا يشترط القطع بحكم الأصل».

أقـــول: هذه أمور شرطها بعضهم في العلة، والصحيح/ ق(١٠٤/أ من ب) خلافه.

منها: أن يكون الحكم في المستنبطة مقطوعاً به، وليس بشيء: لأن أكثر الأقيسة أصولها ظنية[2].

---

(١) راجع: المستصفى: ٢/٣٣١، والإحكام للآمدي: ٣/١٦، ٥٥.

(٢) انظر: شرح العضد: ٢/٢٣٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٥٣، والآيات البينات: ٤/٦١، ومناهج العقول: ٣/١١٥، وتيسير التحرير: ٣/٢٩٤، وشرح الكوكب المنير: ٤/٩٩.

ومنها: مخالفة مذهب الصحابي لأن مذهبه ليس بحجة من الحجج الشرعية[١].

ومنها: القطع بوجودها في الفرع، وهو باطل أيضاً[٢]، إذ القياس دليل ظني يكفي فيه وجود العلة بحسب ظن المجتهد، وهل يشترط انتفاء المعارض للعلة التي أبداها المستدل؟

الصحيح عند المصنف اشتراطه لابتنائه على جواز التعليل بعلتين، ومختاره عدم الجواز.

قوله: «والمعارض هنا».

أقول: قد تقدم في شروط الفرع قبول المعارضة، وقيد المعارض بما يقتضي نقيض الحكم، فأشار بقوله هنا إلى أن المعارض يطلق تارة[٣] / ق(١٠٦/ ب من أ) بمعنى المنافي على ما تقدم، وأخرى بشرط عدم التنافي، بل بمعنى الوصف الصالح للعلية، كوصف المعارَض بفتح الراء، أي:

---

(١) على القول الراجح، راجع المستصفى: ٢/٣٤٩، وفواتح الرحموت: ٢/٢٩٠، وحاشية البناني: ٢/٢٥٣، والآيات البينات: ٤/٦٢.

(٢) هذا على المذهب الصحيح لأن القياس إذا كان ظنياً، فلا يضر كون مقدماته، أو شيء منها ظنياً.

راجع: المستصفى: ٢/٣٠٣، والمحصول: ٢/ق٢/٤٩٧، وروضة الناظر: ص/٣١٩، ومختصر الطوفي: ص/١٥٢، وشرح العضد: ٢/٢٣٢، وفواتح الرحموت: ٢/٢٦٠، وتيسير التحرير: ٣/٣٠٢، وهمع الهوامع: ص/٣٥٣، والغيث الهامع: ق(١١٨/أ).

(٣) آخر الورقة (١٠٦/ب من أ).

المستدل فكلا الوصفين في الأصل مسلم، وإنما النزاع في الاعتبار، وجعله علة الحكم،ويظهر أثر ذلك في الفرع.

مثاله: التفاح إذا قيس على البر في الربا بعلة الطعم، فللمعترض أن يقول: جاز أن تكون العلة في الأصل الكيل، فلا يكون التفاح ربوياً، وله أن يدعي أن المجموع هو العلة.

وهل يلزم المعترض نفي الوصف الذي ادعى عليته عن الفرع؟

قيل: يلزم وإلا لثبت الحكم به في الفرع، وثم مقصود المستدل.

وقيل: لا يلزمه إذ قصده هدم ما ادعى المستدل استقلاله بالعلية، وهذا هو المختار عنده.

وقيل: إن فرق المعترض بين الأصل والفرع بأن قال بالربا في البر دون التفاح يلزمه ذلك، وإلا فلا، وإلى هذا ذهب ابن الحاجب[1]. وما اختاره المصنف أظهر لأن القصد من المعارضة هدم دليل المستدل، وقد حصل، والتعرض لحكم الفرع زيادة استظهار. وفي عبارة ابن الحاجب لزوم بيان نفي الوصف[2]، وحذف المصنف لفظ البيان ناقلاً عن والده أن النفي جاء لازماً، ومتعدياً، فإذا كان لازماً، فهو وصف الشيء المنفي، وإذا كان متعدياً، فهو فعل المعترض هكذا نقل عنه.

---

(١) راجع: المختصر: ٢٧٢/٢.

(٢) المرجع السابق.

وأنت خبير بأن لزوم البيان عند القائل بلزومه، لا يتفاوت سواء كان النفي فعل المعترض، أو وصف الشيء بمعنى الانتفاء: لأن كلاً منهما لا يصح بدون الدليل عند ذلك القائل.

وبعض الشارحين[١] زاد في كسر القارورة وقال: إذا كان النفي بمعنى الانتفاء، فالإثبات بمعنى الثبوت، فهما نقيضان، وإذا كان فعل المعترض، فيقابله الإثبات فهما ضدان.

وهذا كلام من لم يدر ما معنى الضد، والنقيض: لأن الضدين هما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة[٢]. فالنفي بأي معنى أخذ لا يكون ضداً لانتفاء الوجود فيه، بل كلا المعنيين من قبيل الإيجاب والسلب، فهما نقيضان.

ولم يرض بما خبط حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن، وتفرع على ما ذكر عدم احتياج المعارض إلى أصل يبين اعتبار الوصف الذي أبداه: لأنه لا يدعي عليته استقلالاً ليحتاج إلى شهادة أصل لأن الاحتمال كاف.

وأيضاً فإن أصل المستدل أصله، كما إذا قال: العلة إما الطعم، أو الكيل، أو كلاهما، كما في البر، فلا معنى لمطالبته بأمر مسلم قد تحقق.

قوله: ((وللمستدل)).

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): ((هو الزركشي)). راجع: تشنيف المسامع: ق(١١٠/ب).

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١١٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٥٤، والغيث الهامع: ق(١١٨/أ - ١١٨/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٥٣.

أقول: إذا تقرر أن المعارضة ما هي، وصح قبولها فخلاص المستدل، وإتمام دليله بوجوه:

الأول: منع وجود الوصف كما إذا عارض علية طعم البطيخ بالكيل، فنقول: لا نسلم كونه مكيلاً.

وسند المنع الاتفاق على أن العبرة بزمنه ﷺ [ومنها: القدح بكونه خفياً، أو غير منضبط][1].

ومنها: مطالبته بالتأثير بأن يقال: لم قلت: إن الكيل مؤثر؟ وإنما يسمع هذا من المستدل إذا كان مثبتاً للعلة بالمناسبة، أو الشبه.

وأما إذا أثبت بالسبر فلا: لأن الوصف يدخل في السبر لمجرد الاحتمال.

ومنها: أن يبين اعتبار وصفه في صورة مستقلاً بظاهر نص/ ق(١٠٧/ أ من أ) أو إجماع.

مثاله: إذا عورض علية الطعم بالكيل.

نقول: قد ثبت اعتباره في قوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء».

وكما إذا قال: يهودي تنصَّر أو بالعكس يقتل؛ لأنه بدل دينه كالمرتد، فيعارض بالكفر بعد الإيمان.

فنقول: قد اعتبر بالنص في موضع آخر علية الوصف، وهو التبديل مطلقاً لقوله: «من بدل دينه فاقتلوه».

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

وهذا إنما يقبل لو لم يتعرض للتعميم، وأما إذا تعرض له وقال: فإذا ثبت ربوية كل مطعوم، واعتبار كل تبديل للحديث لم يسمع: لأن ذلك إثبات للحكم بالنص لا بالقياس، وليس من تعميم القياس في شيء.

واعلم أن عطف القدح في الوصف عَلّ المنع من عطف الخاص على العـــام؛ لأن القـــدح منع مقدمة معينة مثل منع كون الوصف ظاهراً أو منضبطاً، ويسمى عند المناظرين نقضاً تفصيلياً.

والمـــنع قد يكون بنقص إجمالي، كما يقول المعارض: دليلك ليس بتام، وهـــذا يحتمل أن يكون لعدم الوصف رأساً، أو لخفائه، مع وجوده، أو لخلل آخـــر في مقدمـــة من المقدمات المعتبرة في الوصف، ولذلك لم يُعدِ المصنف حرفَ الجر بخلاف الثالث، والرابع لاستقلال كل منهما، ولهذا أعاد الجار.

وبعض الشارحين[١] غفل عن رجوع القدح إلى المنع، فجعله طريقاً عامـــاً، مع أنه ذكر أن المراد قدح خاص: لأن المنع أيضاً قدح، وله خبط كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه.

قوله: ((ولو قال: ثبت الحكم)).

بمعنى لو قال المستدل - في جواب المعارضة -: قد ثبت الحكم عند انتفاء وصفك، هل يكون ذلك جواباً صحيحاً؟ فيه تفصيل.

---

(١) هو جلال الدين المحلي: ٢/٢٥٥.

وراجع: تشنيف المسامع: ق(١١١/أ)، والغيث الهامع: ق(١١٨/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٥٤، وما بعدها.

وهو أن الوصف الذي اعتبره إن كان موجوداً في تلك الصورة، فما قاله جواب لوجود الانعكاس في وصفه دون وصف المعارض فتبطل عليته. وأما إذا لم يكن وصفه موجوداً لا يكون جواباً: لأنه كما تبطل علية وصف المستدل تبطل علية وصفه أيضاً لعدم الانعكاس.

وهذا مبني على ما اختاره من عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين وقيل: لم يكف مطلقاً سواء كان معه وصفه، أو لا، لأن الحكم في تلك الصورة ربما كان معللاً بالوصف الآخر.

والحق أنه يكفي، لأن المعترض لم يعتبر ذلك علة، والمستدل قد أثبت علية ما ذكره من غير مانع.

وعند[1] / ق(١٠٤/ب من ب) المصنف أنه ينقطع في الصورة التي لا يوجد وصف المستدل فيها: لأنه إما أن يشترط الانعكاس، أو لا، فإن شرط فواضح، لأنه وجد الحكم بدونه، فلا انعكاس، وإن لم يشترط، فلأن إيرادها للقدح في وصف المعارض قادح في وصفه أيضاً.

ومحصل كلامه أن القدح في أحدهما قدح في الآخر، وإذا قدح في وصف نفسه فقد اعترف ببطلانه.

وأقول: هذا وهم منه، لأن المستدل قد أثبت علية الوصف، ومعارضة المعارض لم تبطل علية ذلك الوصف، غايته التوقف.

---

(١) آخر الورقة (١٠٤/ب من ب).

فإذا بطل علية وصف المعارض بوجود الحكم في تلك الصورة، فقد زال ذلك القدر من التوقف المانع العارض للدليل.

وقد سلم المصنف أن الانعكاس فرضناه غير مشروط.

وبعض الشارحين[١]، قد زعم أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني، وأنه ليس جواباً، سواء وجد وصف[٢] / ق(١٠٧/ ب من أ) المستدل في تلك الصورة، أم لا، ونقل عبارة ابن الحاجب وهي قوله: «ولا يكفي إثبات الحكم في صورة دونه»[٣]، ولم يدر أن عبارته صريحة في فساد ما نسبه إليه: لأن قوله لا يكفي بدونه، دال على أنه كاف معه دلالة، لا يتوقف فيها أحد.

وقوله: «ولو أبدى المعترض» إلى آخره.

أقول: إذا عدم وصف المعارض في صورة، وأبدى وصفاً آخر في تلك الصورة خلفاً عنه يسمى تعدد الوضع: لأن التعليل في أحدهما بالباقي على وضع، أي: مع قيد، وفي الآخر مع وضع آخر، أي: قيد آخر، ويزول فائدة إلغاء المستدل وصف المعارض، لوجود خلفه، ويستمر البحث إلى أن يبدي وصفاً يعجز المستدل عن إلغائه، أو يلغي جميع ما أبداه، فتكون الهزيمة في معركة النظر على المعترض.

---

(١) هو الزركشي في تشنيف المسامع: ق(١١١/أ).

(٢) آخر الورقة (١٠٧/ب من أ).

(٣) المختصر مع شرح العضد: ٢٧٣/٢.

مثال ذلك: ما يقول الشافعي: أمان العبد صحيح: لاحتوائه الإسلام، والعقل، وهما مظنتان لبذل الأمان.

فيول المعترض: معارض بالحرية، فإنها مظنة فراغ القلب الملائم للنظر والرأي، فالحرية جزء العلة.

فيقول المستدل: لو كانت الحرية معتبرة لما صح أمان العبد المأذون، مع أنه صحيح اتفاقاً.

فيقول المعترض: إذن السيد بدل عن الحرية، لكون العبد حينئذ فارغ القلب فيما يتصدى له.

قال المصنف: إلغاء المستدل الخلف معتبر إلا في صورتين:

إحداهما: دعوى القصور بأن يقول: ما أبديته علة قاصرة، فإنه لا يقبل هذا الإلغاء، لأن العلة القاصرة معتبرة، أو إذا سلم وجود المظنة، ثم زعم ضعف المعنى، كما إذا سلم أن الردة علة القتل.

فيقول المعترض: قيد الرجولية معتبر لأن الرجل مظنة الإقدام على قتال المسلمين.

فيقول المستدل: الرجل مظنة، ولكن لم تعتبر تلك المظنة، وإلا لم يقتل المرتد المقطوع اليدين لأنه أضعف من النساء، وإنما لم تقبل منه، لأنه سلم المظنة التي اعتبرها الشارع في ربط الأحكام، وضعف المعنى غير قادح.

ألا ترى أن السفر لما كان مظنة المشقة نيط به الرخص، وترفه الملوك لا يمنع تلك الرخص.

وقول المصنف: «بغير دعوى قصوره» مبني على مذهبه، والأولى حذفه، لأن الكلام في إلغاء وصف المعارض، وما هو الطريق فيه مطلقاً، وأما إذا لوحظ مذهب المستدل فللحنفي أن يلغي وصف المعارض بأنه قاصر.

قوله: «ويكفي رجحان».

أقـــول: إذا رجـــح المستدل وصفه على وصف المعارض بوجه من وجوه الترجيح، هل يكفيه ذلك؟

الـــصحيح عـــند المصنف كفايته بناء على عدم جواز العلتين كما اخـــتاره، فـــإذا لم يجز العلتان، وقد ترجح وصفه، فلا مانع إذ المرجوح ساقط في مقابلة الراجح.

وفـــيه نظـــر: لأنه لا مانع من الجزئية، لأن رجحان بعض الأجزاء جائز، وإن قلنا: لا يجوز التعدد، لكن ربما كانت العلة مركبة.

قوله: «وقد يُعتَرَض».

أقـــول: قـــد يعترض على المستدل بعد تسليم اتحاد ضابط الأصل، والفـــرع باختلاف الحكمة، والمصلحة في الأصل، والفرع، كما إذا قيس اللائط على الزاني في كونه مولج فرج في فرج محرم، فيحد.

فـــيقال: الحكمة مختلفة، فإنها في الزنى اختلاط النسب، وفي اللواط رذالة الفعل، ودناءه الطبع.

والجواب – عن هذا الاعتراض –: بحذف خصوص الأصل عن الاعتبار، كما يقال: خصوص الزنى ملغى/ ق(١٠٨ / أ من أ)، فالعلة هي القدر المشترك أو يبين أن وجود الحكمة في الفرع هي حكمة الأصل، مع زيادة، إذ في الزنى اختلاط النسب يؤدي إلى ضياع المولود، وفي اللواط إلى الهلاك بالكلية.

قوله: «وأما العلة إذا كانت وجود مانع».

أقـــول: تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، مثل تعليل عدم وجوب القصاص على الأب بمانع الأبوة، وتعليل عدم وجوب الرجم بمانع وجود العزوبة، فلا يلزم وجود المقتضى عند المصنف تبعاً للإمام.

وهـــذا مـــبنى على جواز تخصيص العلة/ ق(١٠٥/أ من ب) صرح بذلك الإمام في المحصول[1].

وأما إذا منع ذلك لا يجوز، بل لا يعقل فضلاً عن وقوعه.

استدل الجمهور على عدم جوازه: بأن عدم الحكم عند عدم المقتضى إنما هو لفقدان الموجب، لأنه لا يعقل المانع إلا إذا تحقق الموجب[2].

فـــإن قـــيل: يجوز أن يكون كل منهما علة بناء على جواز ترادف الدليلين على مدلول واحد، وتعليل حكم بعلتين.

قلنا: ليس ذاك مختار المصنف[3].

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٣٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٦١، وتشنيف المسامع: ق(١١١/ب)، والغيث الهامع: ق(١١٩/ب).

(٢) راجع: شرح العضد: ٢/٢٣٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤١١، وفواتح الرحموت: ٢/٢٩٢، والآيات البينات: ٤/٧٥، وتيسير التحرير: ٤/٣٧، والإحكام للآمدي: ٤/٣٢.

(٣) جاء في هامش (أ، ب): «رداً لما قاله المحلي».

وراجع: شرح الجلال على جمع الجوامع: ٢/٢٦١.

مسالك العلة

قوله: ((مسالك العلة)).

أقــول: الوصف الذي نيط به الحكم له مسالك صحيحة وأخرى فاسدة، شرع يبين تلك المسالك، وقدم الصحيحة لأنها المقصودة.

فمــنها: الإجماع، وإنما قدمه لأنه قطعي الدلالة[1]، ثم الإجماع قد يكون قطعياً بأن نقل متواتراً، أو انعقد في عصر المستدل، وقد يكون ظنياً بــأن نقل آحاداً، أو كان سكوتياً، أو يكون اعتبار الوصف قطعياً لكن وجوده يكون في الأصل، أو الفرع ظنياً، أو يدعي الخصم وجود معارض في الفرع.

مثال العلة المجمع عليها: الولاية على الصغيرة في المال معللة بالصغر إجماعاً، فيقاس عليه النكاح.

قوله: ((الثاني النص)).

---

(١) أي: لقوته سواء كان قطعياً أو ظنياً، وأخَّر النص لطول الكلام على تفاصيله.

راجع كلام الأصوليين على هذا المسلك أصول الشاشي: ص/٣٣٣، والفقيه والمتفقه: ٢١٣/١، واللمع: ص/٦٢، والمستصفى: ٢٩٣/٢، وشفاء الغليل: ص/١١٠، وروضة الناظر: ص/٣٠١، والإحكام للآمدي: ٥٥/٣، ومختصر البعلي: ص/١٤٥، ومختصر الطوفي: ص/١٥٩، وشرح العضد: ٢٣٣/٢، وفواتح الرحموت: ٢٩٥/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٦٢/٢، ومناهج العقول: ٤٩/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢١٠.

أقول: ثاني المسالك النص[١] إما صريح وله مراتب:

أقواها ما صرح فيه بالعلة مثل: فلعلة كذا، ودونه لفظ السبب مثل: لسبب كذا، ودونه لفظ لأجل[٢] كذا، ودونه كي[٣]، وإذن[٤].

هذا ترتيب دل عليه كلامه، والأمثلة كثيرة، فتأملها.

وإما ظاهر[٥]، وله - أيضاً - مراتب:

أقواها اللام الظاهرة[٦]، وإنما تكون ظاهرة: لأنها قد تأتي لغير التعليل

---

(١) من كتاب، أو سنة. راجع هذا المسلك: البرهان: ٢/٨٠٦، واللمع: ص/٦١، والفقيه والمتفقه: ١/٢١٠، والمستصفى: ٢/٢٨٨، وشفاء الغليل: ص/٢٣، والمحصول: ٢/ق/٢/١٩٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٠، والمنخول: ص/٣٤٣، والمسودة: ص/٤٣٨، وفواتح الرحموت: ٢/٢٩٥، وتيسير التحرير: ٤/٣٩، وحاشية البناني: ٢/٢٦٣، وإرشاد الفحول: ص/٢١١.

(٢) كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢]، وكقوله ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر».

راجع: صحيح البخاري: ٨/٦٦، وصحيح مسلم: ٦/١٨١.

(٣) كقوله تعالى: ﴿كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ [طه: ٤٠، القصص: ١٣].

(٤) كقوله ﷺ لأبي بن كعب وقد قال له: «أجعل لك صلاتي كلها؟» قال: «إذاً يغفر الله لك ذنبك كله»، وفي رواية: «إذاً يكفيك الله هم الدنيا والآخرة».

راجع: المسند: ٥/١٣٦، والمستدرك: ٢/٤٢١، ومجمع الزوائد: ١٠/١٦٠، وجلاء الأفهام: ص/٣٤.

(٥) وهو ما يحتمل غير العلة احتمالاً مرجوحاً، شرح الكوكب المنير: ٤/١٢١.

(٦) كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: ١]، وقوله سبحانه: ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ [المائدة: ٩٥].

كالتمليك[١]، والتوقيت[٢]، ودونها المقدرة مع أن[٣]، وإن، إذ ليس لها رتبة الظاهرة، ودونها الباء نحو: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢، ٩٥].

ودونها الفاء، ولم تكن صريحة لمجيئها لمجرد العطف من غير علة[٤]، وهي في كلام الشارع أقوى من كلام الراوي، والراوي الفقيه أولى من غيره.

وهذا ترتيب المصنف مشياً على وفقه، وإن كان في بعضها خلاف، لأن الأمر في ذلك سهل لأن الكل مسالك صحيحة.

ومن الظاهر «إنَّ» المشددة[٥] نحو: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ﴾

---

(١) كقولك: وهبت لزيد ديناراً.

(٢) كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

(٣) كقوله تعالى: ﴿عُتُلِّۭ بَعۡدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ۝١٣ أَن كَانَ ذَا مَالٖ وَبَنِينَ﴾ [القلم: ١٣-١٤] أي لأن كان، وما جاء في قصة الزبير من قول الأنصاري لما خاصمه في شراج الحرة: «أن كان ابن عمتك» أي لأن كان، فالتعليل مستفاد من اللام المقدرة لا من أن.
راجع: الحديث صحيح البخاري: ٣/٢٣٢.

(٤) كقوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِ﴾ [القصص: ١٥]، ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة: ٣٧].

(٥) وهذا مذهب البيضاوي، والمصنف، وغيرهما، وذهب القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب، والآمدي، وابن الحاجب، وغيرهم إلى أنها من قسم الصريح، ونقل عن آخرين أنها من قسم الإيماء.
راجع: الإحكام للآمدي: ٤/٥٦، وروضة الناظر: ص/٢٩٧، وشرح العضد: ٢/٢٣٤، وشرح الكوكب المنير: ٤/١١٩-١٢٠، وتيسير التحرير: ٤/٣٩.

[نـــوح: ٢٧][(١)]، وإذ نحو: ﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَعَلَ فِيكُمۡ أَنۢبِيَآءَ﴾ [المائدة: ٢٠]، ومنه حروف تقدمت في بحث الحروف.

قوله: «الثالث الإيماء، وهو اقتران الوصف».

أقول: ثالث المسالك الإيماء، وإنما جعله مسلكاً مستقلاً، و لم يجعله من مراتب النص الغير الصريح تبعاً للإمام[(٢)].

والأولى مـــا فعله ابن الحاجب[(٣)] تبعاً للغزالي[(٤)] من عده قسماً من الـــنص الغير الصريح: لأنه مأخوذ من النص بلا استنباط واجتهاد، كما يظهر لك من الأمثلة التي نوردها[(٥)].

وقد عرف الإيماء: باقتران وصف بحكم لو لم يكن ذلك الوصف علة له لكان الشارع منـــزهاً عن إيراده، لعلو درجته عن الإتيان بما لا يناسب المقام.

---

(١) وكقوله ﷺ: لـــمّا ألقى الروثة: «أما إنها رجس».
راجع: صحيح البخاري: ٤٩/١، ومسند أحمد: ٣٨٨/١، وعارضة الأحوذي: ٣٤/١، وقوله في الهرة: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات».
وراجع: الموطأ ٢٣/١، وبذل المجهود: ١٩٦/١، وعارضة الأحوذي: ١٣٧/١، وسنن الدارقطني: ٧٠/١، والسنن الكبرى للبيهقي: ١٤٥/١.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/١٩٧/٢.

(٣) راجع: المختصر وشرحه للعضد: ٢٣٤/٢.

(٤) راجع: المستصفى: ٢٩٢/٢، والمنخول: ص/٣٤٣، وشفاء الغليل: ص/٢٧.

(٥) راجع هذا المسلك: اللمع: ص/٦٢، وروضة الناظر: ص/٢٩٧، والإحكام للآمدي: ٥٧/٣، واقتضاء الصراط المستقيم: ص/٥٦، ومختصر البعلي: ص/١٤٦، ومناهج العقول: ٤٢/٣، وفواتح الرحموت: ٢٩٦/٢، وتيسير التحرير: ٣٩/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢١٢.

مثال الوصف: الوقاع في قول الأعرابي: «واقعت أهلي في رمضان».

فقال في جوابه: «اعتق[1] /ق ١٠٨ ب من أ) رقبة»[2]، فكأنه قال له: واقعت، فكفر.

وقد تقدم أن الفاء ظاهرة في العلية، إلا أنها مقدرة، فكانت من الإيماء.

فلو لم يحمل على العلية لخلا السؤال عن الجواب، وتأخر البيان عن وقت الحاجة.

ومثال النظير: قصة الخثعمية لما سألته: إن أبي أدركته الوفاة، وعليه فريضة الحج، فإن حججت عنه أينفعه؟

فقال ﷺ: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى».

السؤال عن دين الله، والجواب بدين الآدمي الذي هو نظير الوصف الواقع في السؤال، فقد نبه على أصل القياس الذي هو حق الآدمي، والفرع الذي هو حق الله، والعلة المشتركة وهي نفع قضاء الدين مطلقاً.

قوله: «قيل: أو المستنبط».

---

(١) آخر الورقة (١٠٨/ب من أ).

(٢) الحديث رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي.

راجع: صحيح البخاري: ٤٠/٣، وصحيح مسلم: ١٣٨/٣-١٣٩، ومسند أحمد: ٢٤١/٢، وسنن أبي داود: ٥٥٧/١، وتحفة الأحوذي: ٤١٥/٣.

إشـــارة إلى ضعف قول من قال: إذا كان الوصف مستنبطاً، سواء كان الحكـــم الذي علل بالوصف مستنبطاً أيضاً، أم لا، فإنه من قبيل الإيماء، وهذا القول باطل، لأن مسلك الاستنباط قسم لمسلك النص والإجماع.

نعـــم إذا كان الوصف صريحاً مثل: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإن الحل هو الوصف، والحكم مستنبط، وهو صحة البيع، فذاك إيماء.

قوله: «كحُكْمِهِ بعد سماع وصف».

أقول: يريد ضبط أنواع الإيماء، وهي خمسة:

الأول: الحكـــم بعـــد سماع الوصف كما تقدم في قصة الأعرابي والخثعمية.

الثاني: ذكر الحكم، مع وصف لو لم يكن علة لما كان لذكره وجه.

كقوله – في بيان طهارة الهرة –: «إنها من الطوافين عليكم» أشار إلى أن علة الطهارة هو الطواف.

الثالث: التفريق بين حكمين بصفة، مع ذكرهما أو ذكر أحدهما.

مثال الأول: قوله: «للفرس سهمان، وللراجل سهم»[1].

---

(١) أخرجه أبو داود من حديث مجمع بن جارية الأنصاري، وضعفه، وهو يفيد أن للفارس سهمين:
أحدهما لفرسه، والثاني له، وهو مخالف لما صح عنه ﷺ أن للفارس ثلاثة أسهم إذ روى البخاري عن نافع عن ابن عمر قال: «قسم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفرس سهمين، وللراجل سهماً». =

إذ ذكره للحكمين، مع الوصفين يدل على كونهما علتين، وإلا لكان ذكر الوصفين بعيداً، واكتفى بوصف واحد مثل: «القاتل لا يرث»، إذ بعد تقرر الفرائض، وانضباط الورثة يعلم أن العلة لعدم الإرث هو القتل[1].

أو يفرق بين حكمين بالشرط مثل: «إذا اختلف الجنسان بيعوا كيف شئتم»[2]، / فإن شرط الاختلاف لو لم يكن علة للجواز[3]، / ق(١٠٥/ب من ب) لكان ذكره بعيداً عن المقام.

= قال نافع: «إذا كان مع الرجل فرس فله ثلاثة أسهم، فإن لم يكن له فرس فله سهم».

وأخرجه مسلم، والدارقطني، وأحمد عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ قسم في النفل للفرس سهمين، وللراجل سهماً». غير أن رواية أحمد، وابن داود، وابن ماجه، والدارقطني، والبيهقي الأخرى قد بينت المراد من الحديث الذي سبق إذ جاء فيها عن ابن عمر رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم للفرس سهمان، وللراجل سهم».

راجع: مسند أحمد: ٢/٢، ٢/٤١، وصحيح البخاري: ٥/١٧٤، وصحيح مسلم: ٥/١٥٦، سنن أبي داود: ٢/٦٩، وسنن ابن ماجه: ٢/١٩٨، وسنن الدارقطني: ٤/١٠٢، وسنن البيهقي: ٦/٣٢٥، وإرواء الغليل: ٥/٦٠.

(١) راجع: المعتمد: ٢/٢٥٣، والمحصول: ٢/ق/٢/٢١١، وشرح العضد: ٢/٢٣٥، وفواتح الرحموت: ٢/٢٩٧، وتيسير التحرير: ٤/٤٥، وحاشية البناني: ٢/٢٦٧.

(٢) أخرج مسلم، والدارقطني، والبيهقي عن عبادة بن الصامت مرفوعاً بلفظ قال: قال رسول الله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد».

راجع: صحيح مسلم: ٥/٤٤، وسنن الدارقطني: ٣/٢٤، وسنن البيهقي: ٥/٢٨٢.

(٣) آخر الورقة (١٠٥/ب من ب).

والغاية مثل قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ، إذ لو لم يكن الطهر علة لحل القربان، لكان بعيداً[١].

وبالاستثناء مثل قوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فإن التفرقة بين ثبوت النصف وعدمه، لو لم تكن لعلة العفو للانتفاء لكان بعيداً.

والاستدراك نحو قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة: ٨٩]، فلو لم يكن التعقيد علة المؤاخذة لكان ذكره بعيداً[٢].

ومن الإيماء[٣]: ترتيبه الحكم على الوصف نحو: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، إذ لو لم تكن السرقة علة القطع كان بعيداً ذكرها معه، وكذا: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» وبالجملة حيث أشعر الوصف بالعلية.

---

(١) راجع: المعتمد: ٢/٢٥٣، والإحكام للآمدي: ٣/٥٨، والمحصول: ٢/ق/٢/٢١١، وشفاء الغليل: ص/٤٨، وشرح العضد: ٢/٢٣٥، ومناهج العقول: ٣/٤٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٦٧، وفواتح الرحموت: ٢/٢٩٧.

(٢) راجع: المعتمد: ٢/٢٥٣، والمحصول: ٢/ق/٢/٢١٢، وشفاء الغليل: ص/٤٨، والإحكام للآمدي: ٣/٥٨، وشرح العضد: ٢/٢٣٥، ومناهج العقول: ٣/٤٨، وفواتح الرحموت: ٢/٢٩٧.

(٣) جاء في هامش (أ): «كان ينبغي أن يقول: الرابع ترتيبه نظير ما مر من الأنواع».

وكما إذا أوجب الشارع شيئاً، ثم نهى عن شيء ربما يفوت الواجب به، فيدل على عليته، وإلا لكان بعيداً.

مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] ، فالمنع من البيع وقت النداء لو لم يكن - لأنه مظنة فوات الواجب - لكان بعيداً[١].

ثم مناسبة الوصف المومى إليه هل يشترط؟ ثلاثة مذاهب، ليست بشرط وهو مختار المصنف/ ق(١٠٩/ أ من أ) والأكثرين[٢]: لأن معنى العلة المعرف للحكم.

الثاني: شرط واختاره الغزالي: لأن تعليل الحكم من غير مناسبة - مثل: أكرم الجاهل، وأهن العالم - قبيح[٣].

---

(١) راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٠، والفقيه والمتفقه: ٢١٣/١، وروضة الناظر: ص/٣٠٠، والمستصفى: ٢٨٩/٢، وشفاء الغليل: ص/٥٠، والمحصول: ٢/ق/٢١٣/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٥٨، ومختصر البعلي: ص/١٤٧، وفواتح الرحموت: ٢٩٦/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٦٧/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢١٢.

(٢) راجع: شفاء الغليل: ص/٤٧، والبرهان: ٨١٠/٢، والمحصول: ٢/ق/٢٠٠/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٠، ومختصر الطوفي: ص/١٥٧، ومختصر البعلي: ص/١٤٧، وفواتح الرحموت: ٢٩٨/٢، وتيسير التحرير: ٤١/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢١٣.

(٣) راجع: شفاء الغليل: ص/٤٧.

الثالث - وإليه ذهب ابن الحاجب[١] -: أن ما كان التعليل مفهوماً من المناسبة مثل: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» شرطت، لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض.

والحق: أن من اعتبر في العلة كونها باعثة مشتملة على الحكمة، ولم يجوز مجرد الأمارة بمعنى المعرِّف يلزمه القول بالمناسبة في جميع موارد العلة بمعنى أنها موجودة، وإن لم تكن ظاهرة، وأما من اكتفى بالمعرِّف، أي: الأمارة المجردة، فلا وجه لاعتبار المناسبة عنده.

قوله: «الرابع السبر».

أقول: رابع مسالك العلة السبر، والتقسيم[٢].

والسبر - لغة -: الاختبار[٣] يقال - لحديدة الجراح -: سِبار: لأنه يقيس به عميق الجراحات.

---

(١) راجع: المختصر وعليه العضد: ٢٣٦/٢.

(٢) راجع كلام الأصوليين على السبر، والتقسيم: البرهان: ٨١٥/٢، والمستصفى: ٢٩٥/٢، والمنخول: ص/٣٥٠، والمحصول: ٢/ق/٢٩٩/٢، والإحكام للآمدي: ٦٣/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٧، وشرح العضد: ٢٣٦/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٦١، ومختصر البعلي: ص/١٤٨، وفواتح الرحموت: ٢٩٩/٢، وتيسير التحرير: ٤٦/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٧٠/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢١٣.

(٣) راجع: الصحاح: ٦٧٥/٢، ومعجم مقاييس اللغة: ١٢٧/٣، والمصباح المنير: ٢٦٣/١.

واصطلاحاً: حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة في بادئ الرأي للعلية في الجملة.

والتقسيم: إبطال بعضها، وهو ما عدا الصالح للعلية عنده واحداً كان، أو أكثر.

فإذا سبر الأوصاف، فمنع المعترض حصره، يكفيه في الدفع أن يقول: بحثت، فلم أجد سواها صالحاً، لأنه عدل متدين لم يقل ذلك إلا بعد غلبة ظنه الانحصار، لأن الأوصاف العقلية، والشرعية التي تصلح علة، قل ما يخفى عليه بعد البحث[1]، هذا شأن المجتهد في جميع مجتهداته، ظنه واجب الاتباع.

فإذا ظهر بعد ذلك الظن ما كان خافياً عليه ليس بمستنكر منه، ولا قادحاً ذلك في كونه عدلاً، صدوقاً.

قال بعض الشارحين[2]: المجتهد يرجع إلى ظنه، معناه إذا حصل له الظن بشيء، فلا يكابر نفسه[3]، هذا، وإذا علم حقيقة السبر، وما يجب فيه من اعتبار غلبة الظن، فلو كان الحصر قطعياً، وكذا إبطال البعض، يكون

---

(١) راجع: المستصفى: ٢٩٦/٢، وروضة الناظر: ص/٣٠٧، والمسودة: ص/٤٢٦، وشرح العضد: ٢٣٦/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٧١/٢، وتيسير التحرير: ٤٦/٤، وإرشاد الفحول: ص/٣١٤.

(٢) هو جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع: ٢٧١/٢.

(٣) راجع: شرح العضد: ٢٣٧/٢، وفواتح الرحموت: ٢٩٩/٢، ونشر البنود: ١٦٠/٢.

التعليل بالباقي قطعياً، وإن انتفى قطعية أحدهما لا يكون قطعياً، لأن قطعية المدلول موقوفة على قطعية الدليل بجميع المقدمات من جميع الجهات.

قوله: ((وهو حجة عند الناظر، والمناظر)).

أقول: مختار الجمهور: أن السبر حجة مطلقاً[١]:

لأن المكلف به هو الظن، وقد حصل، والإجماع على وجوب العمل بظن المجتهد.

وقيل: ليس بحجة على المناظر: لأنه خصم لا يحج بقول خصمه.

الجواب: بعد ثبوت السبر وانقطاعه، لا يصلح خصماً.

وقيل: حجة مطلقاً إن ثبت بالإجماع كون حكم الأصل معللاً: لأن ما عدا وصفه قد أبطل، فلو بطل وصفه أيضاً لزم خطأ المجمعين، وهو محال، وهذا مختار إمام الحرمين[٢].

وقيل: ليس بحجة مطلقاً، وهذا قول واضح البطلان، حكاه في البرهان عن بعض الأصوليين[٣].

---

(١) راجع كلام الأصوليين، وخلافهم في حجية السبر والتقسيم: المستصفى: ٢/٢٩٥، واللمع: ص/٦٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٨، ومختصر البعلي: ص/١٤٨، وفواتح الرحموت: ٢/٣٠٠، وتيسير التحرير: ٤/٤٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٧١، وإرشاد الفحول: ص/٢١٤.

(٢) راجع: البرهان: ٢/٨١٨-٨١٩.

(٣) المرجع السابق.

وإذا تم السـبر بالحصر وإبطال غير الوصف المعتبر، فللمعترض أن يقول: هنا وصف آخر صالح لم يدخله في الأوصاف، لكن المستدل بهذا القـدر لا يعد منقطعاً لأنه قد منع مقدمة من مقدمات دليله، ما لم يعجز عن إبطال علية ما أبداه المعترض، وسبر جميع الأوصاف إنما يحتاج إليه إذا لم يتفقا على إلغاء ما عدا وصفي المستدل والمعترض.

وأما إذ ا اتفقا يكفي المستدل إبطال وصف المعترض وحده، ويتم له الظفـر، إذ لا حاجة إلى التعرض إلى ما ليس علة عنده، ولا عند الخصم ليكون قادحاً في علته.

قوله: «ومن طرق الإبطال[1] / ق(١٠٩/ب من أ)».

أقـول: من الطرق الدالة على عدم علية الوصف بيان أن الوصف طردي، أي: من جنس ما علم إلغاؤه من الشارع، إما في جميع الأحكام كالطول، والقصر، فإنه لم يعتبره في حكم من أحكام الشرع.

أو يعلم إلغاؤه في ذلك الحكم المعلل كالذكورة، والأنوثة في العتق إذ هـي ملغاة فيه إجماعاً / ق(١٠٦/أ من ب) مع كونها معتبرة في بعض الأحكام كالشهادة، والقضاء[2].

---

(١) آخر الورقة (١٠٩/ب من أ).

(٢) راجع: شرح العضد: ٢/٢٣٨، وتيسير التحرير: ٤/٤٧، وفواتح الرحموت: ٢/٣٠٠، وحاشية البناني: ٢/٢٧٢، وتشنيف المسامع: ق(١١٣/ب - ١١٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٢١/ب - ١٢٢/أ).

ومـــن الطـــرق الدالـــة على الإبطال أن لا تظهر مناسبة الوصف المحذوف بعد البحث لانتفاء موجب العلية[١]، بخلاف الإيماء، لأنه لا يشترط فـــيه المناسبة، ويكفي في عدم ظهور المناسبة قول المستدل بحثت عنه، فلم أجد فيه ما يوهم مناسبته.

فإن ادعى المعترض عدم المناسبة في المستبقى أيضاً، فليس للمستدل بـــيان مناسبته، لأنه انتقال من السبر إلى المناسبة، ولكن له ترجيح سبره على سبر المعترض لموافقته التعدية، وسبر المعترض قاصر، والقاصرة، وإن كانت علة لكن المختار أن المتعدية أرجح.

قوله: «الخامس».

أقـــول: خامس مسالك العلة المناسبة، وتسمى إخالة[٢] أيضاً، لأنه بالنظر إلى الوصف يخال، أي: يظن أنه علة.

ويسمى استخراج تلك المناسبة من الأصل تخريج[٣] المناط.

---

(١) راجع: شرح العضد: ٢٣٨/٢، وفواتح الرحموت: ٣٠٠/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٧٢/٢، وتشنيف المسامع: ق(١١٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٢٢/أ).

(٢) بكسر الهمزة، وبالخاء المعجمة من خال، يخال، أي: يظن عليه الوصف للحكم.
راجع: نشر البنود: ١٦٤/٢، وتشنيف المسامع: ق(١١٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٢٢/أ).

(٣) تخريج بمعنى استخراج، والمعنى أن استخراج المناسبة الحاصل بإبداء الوصف المناسب يسمى تخريج المناط بفتح الميم. =

والحاصـــل: أنها تعيين العلة في الأصل بمجرد النظر في الأصل وإبداء مناسبة بين الوصف والحكم كالإسكار، فإنه مناسب لأن يناط به الحكم، وهـــو التحريم، إذ بالنظر في المسكر وحكمه، ووصفه يعلم أن الإسكار علة، وشرط اعتباره سلامته عن القوادح.

ولا وجه لهذا الكلام، إذ جميع العلل كذلك مشروطة بالسلامة عن القـــادح. ويـــشترط تحقق الاستقلال بالسبر، ولا يكفي قوله: بحثت فلم أجد، كما في السبر، فإنه لا طريق له هناك سوى ذلك، بخلاف هنا، إذ له طرق ثبت بها المناسبة كما سيأتي.

والمناســـبة وصـــف ملائم لأفعال العقلاء عادة، أي: بحيث يقصده العقلاء في مجاري العادة.

وقيل: ما يجلب نفعاً، أو يدفع ضرراً.

= والمناط: العلة التي نيط الحكم بها، أي: علق.

وأصل المناط مكان النوط، أي: التعليق، قال الشاعر:

بـــلاد بهـــا نيطت عليَّ تمائمي   وأول أرض مـــس جلدي ترابها

سمي استخراج المناسبة بتخريج المناط، لأنه استخراج ما نيط الحكم به وسمي الوصف بالمناط لأنه موضع له.

وتخريج المناط من أعظم مسائل الشريعة دليلاً، وتقسيماً، وتفصيلاً.

راجع: روضة الناظر: ص/٢٧٨، وشرح العضد: ٢/٢٣٩، ومختصر الطوفي: ص/١٤٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٧٣، ونشر البنود: ٢/١٦٤-١٦٥، ومناهج العقول: ٣/٥٠.

وهذا في التحقيق راجع إلى الأول، لأن العقلاء لا يختارون إلا ما فيه تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة.

وكلاهما إما لدني، أو غيره، والغير إما دنيوي، أو ديني[1].

وقال أبو زيد[2] من الحنفية: «المناسب ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول»[3]، وهذا أيضاً راجع إلى الأول إلا أنه لا يمكن إثباته على الخصم، إذ له أن يقول: عقلي لا يتلقاه بالقبول، وتلقي عقلك ليس حجة عليَّ.

والقول[4] بأن ذلك من الخصم غير قادح[5] سهو، لأن الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير.

---

(١) راجع: تعريف المناسب: المحصول: ٢/ق/٢/٢١٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩١، والإحكام للآمدي: ٣/٦٨، وشرح العضد: ٢/٢٣٩، ومختصر البعلي: ص/١٤٨، ونهاية السول: ٤/٧٦، والإبهاج: ٣/٥٤، وفواتح الرحموت: ٢/٣٠١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٧٤، ونشر البنود: ٢/١٦٦، وشرح الكوكب المنير: ٤/١٥٣.

(٢) هو القاضي عبد الله، أو عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي من أكابر فقهاء الحنفية، ويضرب به المثل في النظر، واستخراج الحجج من مؤلفاته تأسيس النظر، وتقويم الأدلة، في أصول الفقه، وتحديد أدلة الشرع، وكتاب الأسرار في الأصول والفروع، توفي ببخارى سنة (٤٣٠هـ).
راجع: وفيات الأعيان: ٢/٢٥١، وتاج التراجم: ص/٢٦، والفوائد البهية: ص/١٠٩، وشذرات الذهب: ٣/٢٤٥، والفتح المبين: ١/٢٣٦.

(٣) راجع: كشف الأسرار: ٣/٣٥٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٧٥.

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «قائله المحلي».

(٥) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٧٥.

وقيل: المناسب: وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصود الشارع من حصول مصلحة، أو دفع مفسدة.

وهـــذا أيضاً راجع إلى الأول، لأن الوصف إذا كان بهذه الحيثية لا ريـــب في أنه يقصده العقلاء في مجاري العادات، ولو عرض على العقول لتلقته بالقبول، فالتعاريف كلها متقاربة.

والقول بأن الوصف محمول على الغالب - إذ قد تكون العلة حكماً - لا وجه له إذ كون العلة حكماً قد يكون في الإجماع والنص، ولا يحتاج إلى ما ذكره إلا إذا وجدت صورة يكون المناسب فيها حكماً.

قوله: ((فإن كان خفياً)).

أقـــول: هذه تتمة للتعريف الأخير/ ق(١١٠/أ من أ) أي: إذا كان الوصـــف المذكور غير ظاهر، أو غير منضبط، نيط الحكم بوصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف، عقلاً أو عرفاً[١].

مثال الخفي: القتل العمد العدوان، فإن وصف العمدية خفي، لأنه أمـــر باطن لا يدرك، فنيط الحكم بما يلازم في العرف من أفعال مخصوصة يقضي العرف عليها بكونها عمداً، مثل: استعمال الجارح في القتل.

ومـــثال غـــير الظاهر المشقة في السفر، فإنها مناسب، لأن يناط بها الـــرخص تحقـــيقاً، لكـــنها لا تنضبط، لأنها ذات مراتب تختلف بحسب

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢٧٦/٢، وتشنيف المسامع: ق(١١٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٢٢/ب).

الأشـــخاص، والأزمــان، ولا يناط الحكم بالكل، ولا يمتاز البعض عن البعض على وجه منضبط، فنيط الرخص بما يلازمها، وهو السفر.

قوله: «وقد يحصل المقصود من شرع الحكم».

أقــول: للمناســب تقسيمات باعتبار حصول المقصود من شرع الحكم، وباعتبار نفس المقصود، فالأول، أي: حصول المقصود من الحكم المشروع خمس أقسام[1]:

الأول: أن يحــصل المقــصود منه يقيناً، كالبيع، فإن المقصود منه الملك، أو الحل، وقد وجد يقيناً.

الثاني: أن يحصل ظناً كالقصاص للانزجار، فإن الممتنعين عن القتل أكثر من المقدمين عليه.

الثالث: التساوي مثل: حد الخمر للزجر، فإن الممتنعين، والمقدمين متساويان، أو متقاربان.

الرابع: أن يكون عدم الحصول أرجح كتزوج الآيسة لقصد الولد، فــإن الولــود في الآيسات قليل، فالتعليل بالأولين متفق عليه، وبالثالث، والرابع مختلف فيه.

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ٦٩/٣، وشرح العضد: ٢٤٠/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٧٦/٢، وتشنيف المسامع: ق(١١٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٢٢/ب)، ونشر البنود: ١٦٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢١٥.

والأصح جوازه، لأن مجرد احتمال المقصود كاف، ألا ترى أن البيع لمـــا كان مظنة الحاجة إلى التعاوض اعتبر مناسباً، وإن كان عدم الحاجة راجحـــاً في بعض صوره، وكذا اعتبر السفر مناطاً للرخص، مع أن الملك المتـــرفه الذي يُسارُ به بحيث لا يصيبه[١]/ ق(١٠٦/ب من ب) ظمأ ولا نصب[٢]، ولا مخمصة[٣] لا مشقة عنده قطعاً.

الخامس: أن يكون المقصود فائتاً بالكلية قطعاً سواء كان تعبدياً، أو لا.

مثال الأول: إذا تزوج شخص بالمشرق بامرأة بالمغرب، وعلم عدم تلاقيهما، فهل يلحقه الولد؟

الـــصحيح أنـــه لا يلحق، لأن اللحوق إنما يكون عند المظنة، وهي حـــصول النطفة في الرحم، وفي الصورة المذكورة، لا مظنة للقطع بعدم شغل الرحم.

مـــثال الـــثاني: إذا اشترى جارية، وباعها في المجلس للبائع الأول، فالمقصود من الحكم الذي هو وجوب الاستبراء إنما هو براءة الرحم، وهو

---

(١) آخر الورقة (١٠٦/ب من ب).

(٢) النصب: هو شدة التعب يقال: أنصبني كذا أتعبني، وأزعجني.

(٣) المخمصة: هي التي تورث خمص البطن، وظهوره لشدة المجاعة، يقال: رجل خامص أي: ضامر، وأخمص القدم باطنها، وذلك لضمورها ومنه قوله ﷺ: «كالطير تغدو خماصاً» أي: ضامرة البطون.

راجع: المفردات للراغب: ص/١٥٩، ٤٩٤، والمصباح المنير: ١٨٢/١، وكلمات القرآن لحسنين مخلوف: ص/١٣٦.

فائـــت قطعـــاً، فلا يعتبر ذلك المقصود في هذه الصورة عند الجمهور[١]، خلافاً للحنفية لاعتبارهم ظاهر العلة من غير التفات إلى الحكمة.

والخلاف إنما هو في اعتبار المقصود لا في الحكم، لأنه متفق عليه، وهو وجـــوب الاستبراء في الصورة المذكورة، إلا أن الشافعية يقولون: الاستبراء فيه جانب التعبد غالب، ولذلك لو اشترى بكراً من امرأة وجب الاستبراء.

وعـــندي أن القـــول بالمظنة عند الشافعية معتبر كالسفر للمشقة، ولذلك يُجوِّزون الرخص للمَلِك المترفه المقطوع بعدم مشقته، فكذا يجب أن يقولوا هنا: بالانتفاء بالمظنة على ما نقل المصنف عن الغزالي وابن يحيى[٢] في شرائط العلة عند القطع بانتفاء الحكمة اكتفاء بالمظنة.

---

(١) قال الآمدي: «لأن المقصود من شرع الأحكام الحِكَم، فشرع الأحكام مع انتفاء الحكمة يقيناً لا يكون مفيداً، فلا يرد به الشرع خلافاً لأصحاب أبي حنيفة» فإنهم يلحقون نسب الولد بوالده في حالة تزوج مشرقي بمغربية اكتفاء بقيام الفراش دون تحقق الدخول مبني عندهم على اجتماع أصلين في المسألة:

أحدهما: أن الولد لصاحب الفراش للنص «الولد للفراش».

الثاني: إمكان لقائهما، واحتماله بناء على جواز وقوع خوارق العادات على سبيل الكرامات، ونحوها، لا مع القطع بانتفاء اجتماع الزوجين.

راجع: الإحكام للآمدي: ٧١/٣، وشرح العضد: ٢٤٠/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٧٨/٢، والبناية على الهداية: ٨١٨/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢١٥.

(٢) هو محمد بن يحيى بن منصور، أبو سعد، محيي الدين النيسابوري، رئيس الشافعية فيها في عصره، صحب الإمام الغزالي، وتفقه عليه، ولازمه، ودرس بنظامية نيسابور، من مؤلفاته: المحيط في شرح الوسيط، والانتصاف في مسائل الخلاف، وتوفي سنة (٥٤٨هـ) شهيداً.=

قــوله: «والمناســب إما أن يكون[١] / ق(١١٠/ب من أ) في محل الضرورة».

أقول: هذا ثاني تقسيمي المناسب نظراً إلى المقاصد التي شرعت لها الأحكام، وهي ضربان: ضروري وغير ضروري فالضروري[٢] - أيضاً - قسمان: أصل، وملحق به، فالأصل، وهو أعلى المراتب الخمسة الضرورية التي روعيت في كل ملة، وهي مراتب أيضاً:

فالأول: حفظ الدين بقتل الكفار[٣].

ودونه: حفظ النفس بالقصاص[٤].

= راجع: وفيات الأعيان: ٣/٣٥٩، وكشف الظنون: ١/١٧٤، وتهذيب الأسماء واللغات: ١/٩٥، وشذرات الذهب: ٤/١٥١، وطبقات ابن هداية الله: ص/٢٠٥.

(١) آخر الورقة (١١٠/ب من أ).

(٢) قال الشاطبي: «فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين، والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد، وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة، والنعيم، والرجوع بالخسران المبين» الموافقات: ٢/٤-٥.

(٣) لقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٢٩]، ولقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»، ولقوله: «من بدل دينه فاقتلوه».

(٤) لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ [البقرة: ١٧٩]، ولقوله ﷺ: «يا أنس كتاب الله القصاص».

راجع: مسند أحمد: ٣/١٢٨، ١٦٧، وصحيح البخاري: ٩/٨، وصحيح مسلم: ٥/١٠٥-١٠٦.

ودونه: حفظ العقل بحد المسكر[(١)].

ودونه: حفظ النسب[(٢)] بحدّ الزنى[(٣)].

ودونه: حفظ المال بحد السرقة[(٤)]، وقطع الطريق[(٥)].

---

(١) لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١]، ولقوله ﷺ: «كل مسكر حرام».
راجع: مسند أحمد: ٢٧٤/١، وصحيح مسلم: ٩/٦، وبذل المجهود: ١٤/١٦.

(٢) هذا المقصد الضروري الرابع اختلف الأصوليون في تسميته فسماه الغزالي، والآمدي، والشاطبي، وابن الحاجب، والشوكاني: «حفظ النسل».
وسماه الرازي، وابن قدامة، والقرافي، والبيضاوي، والطوفي، والأسنوي، والمصنف، والبدخشي، وصاحب نشر البنود: «حفظ النسب».
راجع الكلام على الضروريات، ومكملاتها: المستصفى: ٢٨٧/١، وشفاء الغليل: ص/١٦٠، والمحصول: ٢/ق/٢٢٠/٢، وروضة الناظر: ص/١٧٠، والإحكام للآمدي: ٧١/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩١، وشرح العضد: ٢٤٠/٢، والموافقات: ٢/٥-٦، ومختصر الطوفي: ص/١٤٤، ومختصر البعلي: ص/١٦٣، والإبهاج: ٥٥/٣، ونهاية السول: ٨٣/٤، ومناهج العقول: ٥١/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٨٠/٢، ونشر البنود: ١٧٢/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢١٦.

(٣) لقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وقد جلد النبي ﷺ ورجم.

(٤) لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ولقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

(٥) لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣].

وزاد المصنف سادساً هو في رتبة الخامس وهو حفظ العرض بحد القذف[١] لما ورد في الأحاديث الصحاح المبالغة في تحريم العرض المقارن بتحريم الدماء[٢].

والحق: أن قذف العرض ليس في رتبة تلك الخمسة المحفوظ عليها في كل ملة، وإن كان كبيرة شرع فيها الحد.

والقول[٣] بأن القذف يؤدي إلى الشك في النسب[٤] غلط من قائله: لأن النسب الثابت شرعاً لا يتطرق إليه الشك بقول القاذف الفاسق.

---

(١) لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

(٢) لقوله ﷺ: «إن دماءكم، وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام».

راجع: صحيح البخاري: ٢/٢٠٥، وصحيح مسلم: ٤/٤١.

وجعل المصنف، وغيره حفظ العرض في رتبة المال، وقال صاحب نشر البنود: ٢/١٧٢: «وتسوية العرض، والمال مذهب السبكي لكن الظاهر أن يفصل، فيقال: من فوائد حفظ الأعراض صيانة الأنساب عن تطرق الشك إليها بالقذف، فيلحق بحفظ النسب فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال، فإن حفظهما بتحريم الزنى تارة، وبتحريم القذف المفضي إلى الشك في الأنساب أخرى، وحفظ الأنساب مقدم على الأموال، ومن الأعراض ما هو دون جميع الضروريات وهو دون الأموال لا في رتبتها.

(٣) جاء في هامش (أ): «الزركشي».

(٤) راجع: تشنيف المسامع: ق(١١٥/أ).

والملحق بالأصل الضروري كالحد على قليل من المسكر، لأنه يدعو إلى كـــثيره، فشرع الحد فيه تتميماً، وتكميلاً[1]، إذ من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه.

وكحرمة البدعة، والعقوبة عليها في حفظ الدين، وكتحريم النظر، والمـــس في حفظ النسب، وكركوب الدابة بغير إذن صاحبها، والجلوس على بساطه في حفظ المال.

وغير الضروري، إما حاجي، أو غيره، والأول إما أصل أو ملحق به.

فالحاجي[2] في نفسه أصالة كالبيع، والإجارة، والقِراض، والحاجي له مراتب تتفاوت شدة وضعفاً، ولذلك عطف على البيع بالفاء.

---

(١) ومعنى كونه مكملاً له أنه لا يستقل ضروري بنفسه بل بطريق الانضمام فله تأثير فيه لكن لا بنفسه، فيكون في حكم الضرورة مبالغة في مراعاته.
راجع: شرح الكوكب المنير: ٤/١٦٣-١٦٤.

(٢) وهو الذي يكون في محل الحاجة بمعنى أنه يفتقر إليه من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج، والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم يراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج، والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد الواقع، أو المتوقع من فوت الضروريات.
راجع الكلام على الحاجيات ومكملاتها: المستصفى: ١/٢٨٩، وشفاء الغليل: ص/١٦١، والمحصول: ٢/ق/٢/٢٢٢، وروضة الناظر: ص/١٦٩، والإحكام للآمدي: ٣/٧١-٧٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩١، وشرح العضد: ٢/٢٤١، والإبهاج: ٣/٥٥، ومختصر الطوفي: ص/١٤٤، ومختصر البعلي: ص/٢١٣، وحاشية البناني: ٢/٢٨١، ونشر البنود: ٢/١٧٥، وإرشاد الفحول: ص/٢١٦، والموافقات: ٢/٤-٥.

وقد يكون في بعض الصور ضرورياً كالإجارة لتربية الطفل الذي لا أم لـــه، وكشراء المطعوم، والملبوس، فإنه ضروري من قبيل حفظ النفس، ولذلك لم تخل عنه شريعة، فإطلاق الحاجي عليها إنما هو باعتبار الأغلب.

ومكمـــل الحاجي مثل: خيار البيع للتروِّي، فإن المقصود من شرع البيع، وإن كان حاصلاً بدونه، لكن شرع تحاشياً عن غبن المسلم، وكذا وجوب رعاية الكفاءة، ومهر المثل، إذا زوج الولي الصغيرة، فإن مقصود الزواج، وإن كان حاصلاً بدونهما، لكن وجودهما أشد إفضاء إلى الدوام، فهما من قبيل التكميل والتتميم.

وغير الحاجي هو التحسيني[1] الذي ليس ضرورياً، ولا حاجياً، لكن فيه تحسين، أي: سلوك منهج حسن[2]، وهو - أيضاً - قسمان:

---

(١) ذكره الغزالي بقوله: «هو ما لا يرجع إلى ضرورة، ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين، والتزيين، والتوسعة، والتيسير للمزايا، والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العبادات، والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات» شفاء الغليل: ص/١٦٩.
وقال الشاطبي: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق» الموافقات: ٢/٥-٦.
وسماه القرافي: «ما هو في محل التتمات» شرح تنقيح الفصول: ص/٣٩١، وسماه صاحب نشر البنود: «التتمة» لأنه تتمة للمصالح وذكر أنه يقال له: تحسيني لأنه مستحسن عادة. نشر البنود: ٢/١٧٥-١٧٦.

(٢) راجع الكلام على التحسينات: المستصفى: ١/٢٩٠، والمحصول: ٢/ق/٢/٢٢٢، وروضة الناظر: ص/١٦٩، والإحكام للآمدي: ٣/٧٢، وشرح العضد: ٢/٢٤١، ومختصر الطوفي: ص/١٤٤، والمحلي مع حاشية البناني: ٢/٢٨١، وإرشاد الفحول: ص/٢١٦.

ما لا يعارضه قاعدة من القواعد[1].

مثل: سلب أهلية الشهادة[2]، والقضاء من العبيد، وإن كانوا ذوي ديانة، وعدالة.

وإنما كان كذلك جرياً على العادة بين العقلاء الكمل، فإن السيد إذا كان له عبدان: أحدهما متحلي بالفضائل، والآخر دونه، فالمستحسن

(١) أي قواعد الشرع والمثال المتفق عليه: كتحريم النجاسة، فإن نفرة الطباع معنى يناسب تحريمها، حتى إنه يحرم التضمخ بالنجاسة بلا عذر.
راجع: الإبهاج: ٥٦/٣، وشرح الكوكب المنير: ١٦٧/٤.

(٢) ذهب الحنابلة إلى أن العبد لا يسلب أهلية الشهادة بل تقبل في كل شيء، وذهب الجمهور إلى أن العبد يسلب أهلية الشهادة، وعددها من قبيل التحسين غير المعارض للقواعد، وعللوا ذلك بأنها منصب شريف، والعبد نازل القدر، والجمع بينهما غير ملائم.
قال الشوكاني معقباً على مذهب الجمهور: «وقد استشكل هذا ابن دقيق العيد لأن الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد، وإيصاله إلى مستحقه، ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة، واعتبار نقصان العبد في الرتبة، والمنصب من مراتب التحسين، وترك مرتبة الضرورة لمرتبة التحسين بعيد جداً. نعم لو وجد لفظ يستند إليه في رد شهادته، ويعلل بهذا التعليل لكان له وجه. فأما مع الاستقلال بهذا التعليل ففيه هذا الإشكال، وقد ذكر بعض أصحاب الشافعي أنه لا يعلم لمن رد شهادة العبد مستنداً، أو وجهاً» إرشاد الفحول: ص/٢١٧.
وراجع: المستصفى: ٢٩١/١، والمحصول: ٢/ق/٢٢٢/٢، وشفاء الغليل: ١٦٩/٢، والإحكام للآمدي: ٧٢/٣، والإبهاج: ٥٦/٣-٥٧، وشرح العضد: ٢٤١/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٤٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٨١/٢، ومناهج العقول: ٥٢/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢١٦، والبرهان: ٩٣٩/٢، وكشاف القناع: ٤٢٠/٦، وشرح منتهى الإرادات: ٥٥٠/٣.

عرفاً أن يولي الأفضل أفضل الأمور، ويراعي حالهما، وإن كان يمكن من كل منهما الإتيان بما أتى به الآخر.

وما يعارضه قاعدة: مثل الكتابة[1]، فإنها مستحسنة في العادة للتوسل إلى فك الرقاب، لكن فيه خرم قاعدة فقهية، وهي: عدم جواز بيع الشخص ماله بماله.

قوله: «ثم المناسب إن اعتبر بنص، أو اجماع».

أقول: هذا هو التقسيم الثالث للمناسب بحسب/ ق(١١١/ أ من أ) اعتبار الشارع، فهو بهذا الاعتبار أربعة أقسام:

مؤثر: وهو ما ثبت اعتباره بنص، أو إجماع.

وملائم: وهو ما ثبت اعتباره لا بنص، وإجماع بل بترتيب الحكم عليه، لكن ثبت بنص، أو إجماع اعتبار/ ق(١٠٧/ أ من ب) عينه في جنس الحكم، وإن لم يعتبر على أحد الوجهين، أي: بنص، أو إجماع، ولا بترتيب الحكم على الوجه المذكور، فإن دل دليل على إلغائه، فلا يعلل به، لأن الشارع أسقطه عن الاعتبار، وإن لم يدل، فهو المرسل.

---

(١) وهي بيع سيد رقيقه نفسه بمال في ذمته فإن الكتابة من حيث كونها مكرمة في العوائد مستحسنة احتمل الشرع فيها خرم قاعدة ممهدة، وهي امتناع معاملة السيد عبده وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعاوضة.

راجع: الإبهاج: ٣/٥٨، وتشنيف المسامع: ق(١١٥/أ)، وشرح الكوكب المنير: ٤/١٦٩، والبرهان: ٢/٩٤٧.

وقـــد قـــبل مالك المرسل مطلقاً[١]، وقد اشتهر عنه القول بالمصالح المرسلة حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر.

وقريب من قوله ما ذهب إليه إمام الحرمين، مع إنكاره على مالك فيما قاله من قبول المرسل مطلقاً[٢].

ورده الجمهور مطلقاً: لعدم ما يوجب قبوله، واعتباره.

وقـــوم في العبادات، لأنه لا اعتبار فيها للمعاني بخلاف المعاملات، والحدود، والجنايات إذا ظهر فيها معنى مناسب، وهذا كلام باطل[٣].

قال المصنف: وليس من المرسل المتنازع فيه ما وجدت فيه مصلحة ضرورية كلية قطعية، لأنها مما دل الدليل على اعتباره، فهي حق قطعاً.

والغـــزالي إنما شرط القيود الثلاثة[٤] للقطع لا لأصل القول به، فإنه صرح بأن الظن القريب من القطع كاف في أصل القبول.

وقـــول المصنف: «وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية» رد علـــى الإمام[٥]، والآمدي، ومن وافقهم، قائلاً باعتبار المرسل في هذه

---

(١) راجع: شرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٣، ومختصر ابن الحاجب وعليه العضد: ٢/٢٤٢، ونشر البنود: ٢/١٨٣.

(٢) راجع: البرهان: ٢/١١١٣، وما بعدها.

(٣) راجع: شفاء الغليل: ص/١٨٨، ومفتاح الوصول: ص/١٥٠، وشرح العضد: ٢/٢٤٢، وإرشاد الفحول: ص/٢١٨، وكشف الأسرار: ٣/٣٥٣، والمغني للخبازي: ص/٣٠٦، وفتح الغفار: ٣/٢١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٨٤.

(٤) راجع: شفاء الغليل: ص/١٤٨، ١٨٨، والمستصفى: ١/١٨٥.

(٥) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٢٣٠-٢٣١ وما بعدها.

الصورة[1]: لأن النصوص على العموم بأن الشارع يراعي الكلي دون الجزئي، وأن حفظ الإسلام أمر كلي مقصود للشارع كثرة، وعليه الإجماع عصراً بعد عصر إلا أن هذا ليس بقياس إذ ليس له أصل معين.

وفي هذا القيد الأخير، وهو قوله: «إلا أن هذا ليس بقياس إذ ليس له أصل معين» اعتراف بحقية ما قاله الإمام، والآمدي؛ لأن المعلوم من الشريعة بلا خصوصية نص، أو قياس يستند إليه هو المرسل إذ ما لا دليل عليه شرعاً بوجه باطل قطعاً.

هذا شرح كلام المصنف وفي ضبطه للمقام وتحرير المرام نوع خفاء. ونحن نضبط المقام بما لا مزيد عليه، ونورد الأقسام موضحة، مع أمثلتها فإن هذه المسألة من أمهات هذا العلم.

اعلم أن المناسب ينقسم أولاً إلى أربعة أقسام:

الأول المؤثر: وهو ما ثبت بنص، أو إجماع اعتبار عينه في عين الحكم، كتعليل الحدث بالمس[2] الثابت بالنص، وكالولاية على الصغير في المال الثابت بالإجماع[3].

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٨٠، ٢٠٣، والغيث الهامع: ق(١٢٤/ب).

(٢) يعني تعليل الحديث مس الذكر، فإن الشارع اعتبر عين مس المتوضئ ذكره في عين الحدث بنصه عليه في قوله ﷺ: «من مس ذكره فليتوضأ».

(٣) فقد اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالإجماع، وسمى هذا القسم مؤثراً لحصول التأثير فيه عيناً، وجنساً، فظهر تأثيره في الحكم.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٨٢، وتشنيف المسامع: ق(١١٥/ب)، والغيث الهامع: ق(١٢٤/ب).

الثاني الملائم: وهو ما يكون اعتباره في محل الحكم بترتيب الشارع الحكم على وفقه فقط من غير ثبوت ذلك بنص، أو إجماع، لكن شرطه أن يثبت بنص، أو إجماع اعتبار عين ذلك الوصف في جنس الحكم.

مثاله: حمل النكاح على المال في الولاية، فإن الصغر معتبر في جنس حكم الولاية إجماعاً، أو جنسه في عين الحكم، مثاله: حمل الحضر على السفر بعذر المطر في الجمع، فإن جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع بالنص، أو جنسه في جنس الحكم كالجناية بأن يقال: القتل بالمثقل يوجب القصاص كالمحدد بجامع كون الجناية عمداً عدواناً.

فالحكم جنس القصاص يشمل قصاص النفس، والأطراف، والوصف جناية العمد العدوان، وهي جنس يجمع جناية النفس[1]/ ق(١١١/ب من أ) والأطراف وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص نصاً، وإجماعاً.

الثالث الغريب[2]: وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم، لمجرد

---

(١) آخر الورقة (١١١/ب من أ).

(٢) مذهب الجمهور أن الغريب حجة، ومنعه الحنفية، وبعض الحنابلة.

راجع: كشف الأسرار: ٣٥٣/٣، والمغني للخبازي ص/٣٠٦، وفتح الغفار: ٢١/٣، وتيسير التحرير: ٥٥/٤، وشرح العضد: ٢٤٢/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٣، والمحصول: ٢/ق٢/٢٢٦، والمستصفى: ٢٩٧/٢، وشفاء الغليل: ص/١٤٤، ١٥٨، وروضة الناظر: ص/٣٠٢، ومختصر الطوفي: ص/١٦٠، وإرشاد الفحول: ص/٢١٧.

تــرتيب الحكم على وفقه، لكن لم يثبت اعتبار عينه في جنس الحكم، أو العكس، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم بنص، ولا إجماع.

مــثاله: مــن بَــتَّ طلاق زوجته في مرض الموت، لئلا ترث منه، يعــارض بنقيض مقصوده كالقاتل عورض بذلك، والجامع كون كل من الفعلين محرماً لغرض فاسد.

هذا وإن كان له وجه مناسبة إلا أنه لم يشهد له أصل من نص، أو إجماع.

الرابع المرسل: وهو ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بوجه من الوجوه، وينقسم ثلاثة أقسام:

ملائم، وغريب، ومعلوم الإلغاء.

الملائــم منه ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بوجه، لكن علم اعتــبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم[1].

والغريب: ما لم يثبت فيه شيء من ذلك، و لم يعلم إلغاؤه[2].

---

(١) وكتعليل تحريم قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثيرها، فجنسه البعيد معتبر في جنس الحكم كتحريم الخلوة بتحريم الزنى.

راجع: شرح الكوكب المنير: ١٧٨/٤، والمحلي مع حاشية البناني: ٢٨٤/٢.

(٢) راجع: شفاء الغليل: ص/١٨٨، وإرشاد الفحول: ص/٢١٨، ومفتاح الوصول: ص/١٥٠.

ومعلـــوم الإلغاء: ما لم يكن فيه شيء من ذلك، وعلم من الشارع إلغاؤه[1]، كإيجاب الصوم في كفارة إفساد الصوم على الملك دون الإعتاق كما فعله بعض العلماء، مع بعض الملوك، هذا وإن كان مناسباً، لكن علم إلغاؤه بالإجماع.

هذا وليعلم أن اعتبار العين في العين، أو في الجنس، أو اعتبار الجنس في العين، أو في الجنس معتبر إفراداً، وتركيباً، والتركيب ثنائياً، وثلاثياً، ورباعياً، والجـــنس قريباً، وبعيداً، ومتوسطاً، كل ذلك متصور، ولكن شرح ذلك يحتاج إلى أمثلة يطول الكلام فيها فلا يليق بشرح هذا المختصر.

وقـــد وقفـــتَ على تحقيق المقام، فعليك بضبطه يغنيك عن تطويل الكلام، وينجيك عن ظلمة الشكوك، والأوهام.

قوله: ((مسألة تنخرم المناسبة)).

أقـــول: قد اختلف في الحكم إذا ثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية، أو راجحة على تلك المصلحة هل تنخرم المناسبة أم لا؟

المختار الانخرام، لأن العقل قاض بأنه لا مصلحة مع المفسدة، فإنك إذا قلت لصاحبك: بع هذا الفرس، فإنك إن لم تربح ما تخسر شيئاً، يعد هذا لغواً من القول.

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٢٢٩، وروضة الناظر: ص/١٦٩، ومختصر الطوفي: ص/١٤٤، ومختصر البعلي: ص/١٦٢، ومناهج العقول: ٣/٥٦.

ولو فعل المخاطب كان خارجاً عن حيز العقلاء[١].

وأورد الصلاة في الدار المغصوبة، فإن صحتها تقتضي مصلحة، وحرمتها مفسدة، والمصلحة لا تزيد على المفسدة وإلا لما حرمت، فهي مساوية، أو راجحة، فلو كانت المناسبة تنخرم بالمفسدة لما صحت الصلاة إنما الكلام فيما إذا نشأتا من شيء واحد، فلو نشأتا من الصلاة وحدها لما صحت الصلاة، واللازم منتف اتفاقاً منا، ومنكم.

بيان اللزوم: أن الصحة موافقة أمر الشارع، أو دفع وجوب القضاء. وعند تعارض المصلحة الباعثة على الأمر بالصلاة، والمفسدة الصارفة مساوية كانت، أو راجحة الأمر بها محال سواء انخرمت المناسبة، أم لا، وذلك: لأنهم، وإن اختلفوا في انخرام المناسبة، وبطلانها في الصورتين بمعنى عدم بقاء المصلحة إلا أنهم اتفقوا على بطلان مقتضاها، وعدم ترتب الحكم عليها.

واعلم: أن جواب / ق(١١٢/ أ من أ) المستدل فيما إذا عورض بالمفسدة الراجحة، أو المساوية بالترجيح بما يصلح مرجحاً نظراً إلى أن ذلك المقام بخصوصه.

وبالإجمال في الكل بأن يقول: لولا المصلحة التي ادعيتها لزم ثبوت الحكم بلا مصلحة، وهو باطل على رأي من شرط في العلة كونها باعثة، أو بعيد على قول من لم يشرط.

---

(١) راجع خلاف الأصوليين في هذه المسألة: المحصول: ٢/ق/٢/٢٣٢، والإحكام للآمدي: ٣/٧٣، وشرح العضد: ٢/٢٤١، والإبهاج: ٣/٦٥، ومختصر البعلي: ص/١٤٩، ونهاية السول: ٤/١٠٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٨٦، ومناهج العقول: ٣/٥٩، ونشر البنود: ٢/٥٨، وإرشاد الفحول: ص/٢١٨.

قوله: ((السادس الشبه)).

أقول: من مسالك العلة الشبه، وهو الوصف الذي يشبه المناسب، والطرد، ولذلك سمي شبهاً[١].

ولم يعرفه المصنف لأنه لم يظفر بعبارة محررة في صناعة الحدود على ما قاله إمام الحرمين[٢].

وعندي أنه يقال: وصف اعتبره الشارع في بعض الأحكام من غير مناسبة عقلية فيه.

فيمتاز عن المناسب، فإن المناسبة فيه عقلية لازمة لذاته، وعن الطرد، لأن الشارع لم يعتبره في حكم من الأحكام، كالذكورة، والأنوثة، فإن الشارع قد اعتبرها في القضاء، والشهادة، ولم يعتبرها في البعض كالعتق في الكفارة، وأما الطرد، فلم يعتبره في شيء من الأحكام.

---

(١) يقال: هذا شبه هذا، وشبيهه، كما يقال: مثله ومثيله، وهو بهذا المعنى يطلق على كل قياس، لأن الفرع لا بد أن يشبه الأصل، لكن غلب إطلاقه على هذا النوع الخامس من مسالك العلة، وقد عرفه البعض بأنه: تردد فرع بين أصلين شبهه بأحدهما في الأوصاف المعتبرة في الشرع أكثر من الآخر.

راجع تعريف قياس الشبه، والخلاف في ذلك: اللمع: ص/٥٦، والمعتمد: ٢/٢٩٨، والجدل لابن عقيل: ص/١٢، وأدب القاضي: ١/٦٠٠، والمستصفى: ٢/٣١٠، والمحصول: ٢/ق/٢/٢٧٧، وروضة الناظر: ص/٣١٢، والإحكام للآمدي: ٣/٨٨، وشرح العضد: ٢/٢٤٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٤، وتيسير التحرير: ٤/٥٣.

(٢) راجع: البرهان: ٢/٨٦٠.

كما لو قيل: الخل لا يرفع الخبث لأنه لا يبنى عليه القنطرة كالدهن، فإن الشارع ألغاه قطعاً.

مثال الشبه: قول الشافعي - رضي الله عنه -: في إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة، فلا بد من الماء، كالحدث، فإن المناسبة غير ظاهرة، لكن إذا نظر إلى اعتبار الشارع الطهارة بالماء في مس المصحف، أي: الوضوء له، وللصلاة والطواف ربما توقع في نفس المجتهد مناسبة بين كون إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة، وبين الماء.

قيل: ذلك الوصف إما مناسب، أو لا، والأول مجمع على قبوله، والثاني مجمع على رده، ولا ثالث.

الجواب: منع الحصر، بل هناك ثالث كما يعلم من تعريفه.

واعلم أن الشبه ثبت بجميع مسالك العلة إلا بالمناسبة فإن المناسب شرطه أن تكون مناسبته ذاتية، وشرط الشبه أن لا يكون مناسبته كذلك.

قوله: «ولا يصار إليه».

أقول: قد اتفقوا على أن قياس الشبه إنما يصار إليه عند من يقول به عند فقد قياس العلة.

ثم القائلون به منهم من يقول به مطلقاً[1].

---

(١) وهو مذهب الأكثر كالشافعية، والحنابلة، وأكثر المالكية وهومنقول عن الإمام الشافعي.

راجع: المنهاج للباجي: ص/٢٠٥، والبرهان: ٨٧٦/٢، والجدل: ص/١٢، والمنخول: ص/٣٧٨، وأدب القاضي: ٦٠٥/١، والمحصول: ٢/ق/٢٧٩/٢، وروضة الناظر: =

ومنهم من اعتبر انضمام الضرورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد فيها إلا ذلك الوصف الشبهي[١].

ومنهم من شرط كون الفرع دائراً بين أصلين يلحق بأكثرهما شبهاً وهو المنقول عن الشافعي، ونصه[٢] في الأم، وخالف من أصحابه الصيرفي، وأبو إسحاق الشيرازي، وآخرون في القول به لشبه الطرد[٣].

ثم بـــناء على القول به أعلاه رتبة قياس علية الأشباه وهو أن يتردد فرع بين أصلين، فيلحق بأكثرهما شبهاً.

مثاله: العبد المقتول تعتبر فيه القيمة بالغة ما بلغت، لأن شبهه بالمال أكثر من شبهه بالحر[٤].

= ص/٣١٤، والإحكام للآمدي: ٩٠/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٥، وشرح العضد: ٢٤٥/٢، والإبهاج: ٦٨/٣، ونهاية السول: ١٠٥/٤، والمسودة: ص/٣٧٤، ونشر البنود: ١٨٨/٢.

(١) وذهب الحنفية إلى أنه ليس بحجة، واختاره بعض الحنابلة.
راجع: فتح الغفار: ٥٦/٣، وفواتح الرحموت: ٣٠٢/٢، وتيسير التحرير: ٥٤/٤، وشرح الكوكب المنير: ١٩٠/٤.

(٢) راجع: الأم: ٢٣/٦.

(٣) راجع: اللمع: ص/٥٦، والتبصرة: ص/٤٥٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٧/٢، ومناهج العقول: ٢٨٧/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٠، وقد ذكر الإمام ابن القيم الحجج، والأدلة على رده، وإبطاله في إعلام الموقعين: ١٤٨/١.

(٤) وهذا هو مذهب جمهور العلماء من المالكية، والشافعية، والحنابلة أما مذهب الحنفية، ومن أخذ برأيهم فيرون القصاص لا الدية. =

ثم الصوري كقياس الخيل على البغال، والحمير في عدم وجوب الزكاة لوجود الشبه الصوري[١].

وقال الإمام الرازي: المعتبر في قياس الشبه حصول المشابهة بين الشيئين لعلة الحكم، أو مستلزمها سواء كان ذلك في الحكم، أو في الصورة عملاً بموجب الظن[٢].

قوله: «السابع الدوران».

أقول: سابع المسالك الدوران، وهو وجود الحكم عند وجود الوصف، وعدمه عند عدمه[٣]، ويقال له: الطرد، والعكس[٤].

= راجع: شرح فتح القدير: ٢١٥/١٠، بداية المجتهد ٣٩٨/٢، والمنهاج مع مغني المحتاج: ١٧/٤، والمغني لابن قدامة: ٦٥٨/٧.

(١) يعني أن العلية في مشابهة الصورة دون الحكم، وهذا منقول عن ابن علية أبي بشر إسماعيل بن إبراهيم.
راجع: المحصول: ٢/ق٢/٢٧٩، واللمع: ص/٥٦، ومختصر الطوفي: ص/١٦٤، ومختصر البعلي: ص/١٤٩، وشرح الكوكب المنير: ١٨٩/٤.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق٢/٢٧٩، وهو بمعنى ما قاله الإمام لا نص كلامه.

(٣) راجع تعريفات الأصوليين للدوران: (الطرد والعكس) شفاء الغليل: ص/٢٦٦، والمحصول: ٢/ق٢/٢٨٥، وروضة الناظر: ص/٣٠٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٦، ومختصر الطوفي: ص/١٦٢، ومختصر البعلي: ص/١٤٩، وفواتح الرحموت: ٣٠٢/٢، وتيسير التحرير: ٤٩/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٨٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٢١.

(٤) سماه الآمدي، وابن الحاجب بذلك لكونه بمعناه.
راجع: الإحكام للآمدي: ٩١/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢٤٥/٢، ومذهب الآمدي، وابن الحاجب، وغيرهم أنه لايفيد العلية لا قطعاً، ولا ظناً.

قيل: لا يفيد العلية بمجرده.

وقيل: يفيد/ ق(١١٢/ب من أ) وق(١٠٨/ أ من ب) قطعاً[1].

ومختار المصنف – وفاقاً للجمهور – إفادته الظن[2].

لنا – على مختاره – أن ترتب الحكم على ما له صلوح العلية وجوداً وانتفاءه عند انتفائه يوجب غلبة ظن العلية، وأورد الرائحة المخصوصة الموجودة في الخمر، فإنها موجودة حين كونه خمراً مفقودة عند كونه عصيراً.

الجواب: قد اعتبر صلوح العلية، ولا صلاحية لتلك الرائحة بل للإسكار.

وبما ذكرناه سقط جميع ما يورد من جواز كون الوصف ملازماً للعلية، ومن كونه مجرداً عن الالتفات إلى غيره من الأوصاف وسائر المسالك لا تدل على العلية إذ كونه مشتملاً على صلوح العلية كاف في إفادة الظن.

الغزالي: لا يفيد شيئاً[3] لأن الإطراد هو أن لا يوجد الوصف بدون الحكم حتى لو وجد كان نقضاً، والنقض أحد المفسدات.

---

(١) آخر الورقة (١١٢/ب من أ).

(٢) راجع الخلاف في ذلك: اللمع: ص/٦٢، والبرهان: ٢/٨٣٥، والمنخول: ص/٣٤٨، وشفاء الغليل: ص/٢٦٧، وروضة الناظر: ص/٣٠٩، والمسودة: ص/٤٠٦، والإبهاج: ٣/٧٢، ومناهج العقول: ٣/٦٥، ونهاية السول: ٤/١١٧.

(٣) راجع: المنخول: ص/٣٤٨-٣٥٠، وشفاء الغليل: ص/٢٦٧.

ولا يلزم من انتفائه انتفاء سائرها، والعكس ليس بشرط في العلة.

قلنا: عدم اشتراطه مبني على جواز التعليل بعلتين، وقد منعنا ذلك، ولــو سلم، فالعلة مجموع الأمرين، ولا يلزم من عدم صلوح الأفراد عدم صلوح المجموع كما سبق مثله.

قيل: الدوران موجود في المتضايفين، ولا علية.

قلــنا: لا يمــنع ظــن العلية غايته قاطع عارض ظنياً يبطل في تلك الصورة.

القائلــون بإفادتــه قطعاً قالوا: لو دعي إنسان باسم مغضب له، ثم تــرك، فلــم يغــضب، ثم دعي به فغضب، دل قطعاً على أنه العلة حتى الأطفال يعرفون ذلك.

الجواب: الكلام فيما يصلح علة بمجرده، وفيما ذكرتم تجرده ممنوع، وفيه نظر:

لأنــه يلــزم منه القدح في المجربات التي هي من الضروريات عند الجمهور.

وإذا ثبت أنه يفيد الظن، فهل يشترط نفي ما هو أولى منه بالعلية أم لا يشترط؟

المختار: عدم الاشتراط لأنه لو لزمه ذلك للزم نفي سائر القوادح، وينتشر البحث، ويخرج الكلام عن الضبط.

قال الغزالي: «إنما يجب ذلك على المجتهد إذ عليه تمام النظر لتحل له الفتوى»[١].

هـــذا إذا لم يـــبد المعترض وصفاً آخر صالحاً للعلية، فلو أبداه، فإما أن يكـــون ما أبداه قاصراً، أو متعدياً، فإن كان وصف المستدل متعدياً إلى فروع أكثر قدم أيضاً، وإن كان كل من الوصفين متعدياً إلى الفرع المتنازع فيه، فإن جوزنا التعليل بعلتين لا ضير، وإن منعنا يتوقف إلى الترجيح.

قوله: «الثامن الطرد».

أقول: ثامن المسالك الطرد، وقد عرفه بالمعنى المصدري وهو مقارنة الحكم للوصف.

والأولى مـــنه عبارة القاضي: هو الوصف الذي لا يناسب بالذات، وبالتبع[٢]، وذلك مثل ما لو قيل: الكلب حيوان له صوف يشبه الخروف، فيكون طاهراً[٣].

وكما تقدم من أن الخل لا تبنى عليه القنطرة، فلا يكون رافعاً للخبث.

قال القاضي: من مارس الشريعة، وأجاز الطرد فقد استهزأ بالدين.

---

(١) راجع: شفاء الغليل: ص/٢٩٤.

(٢) راجع تعريف الطرد: الكافية للجويني: ص/٦٥، والحدود للباجي: ص/٧٤، ونهاية السول: ٤/١٣٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٩١، ومناهج العقول: ٣/٧٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٠.

(٣) في (أ، ب): «طاهر» والصواب المثبت لأنه خبر ليكون.

قال فخر الإسلام البزدوي: من قال بالطرد أثبت الحكم بلا دليل[1]، ونقل المصنف كلاماً جامعاً حسناً، وهو أن قياس المعنى مناسب، والمراد بقياس المعنى ما يكون مستدعياً للحكم، ومؤثراً فيه، وقياس الشبه تقريب، وقد تقدم ذلك/ (١١٣/ أ من أ) وهو أن تكون مناسبة الوصف غير ذاتية، وقياس الطرد تحكم.

وقيل: إن قارن الوصف الحكم في جميع صور الحكم أفاد العلية في صورة النزاع، وإليه ذهب الإمام في المحصول قائلاً: إنه قول كثير من الفقهاء[2].

والثالث: حجة مطلقاً.

والرابع: يفيد المناظر[3] دون الناظر، لأنه في مقام الدفع، والناظر في مقام الإثبات، وكم من شيء يصلح دافعاً، ولا يصلح مثبتاً.

وزيفه الإمام في البرهان بأن الجدلي إنما يدفع بما هو حق عنده، أو عند خصمه لا بشيء قد اتفقا على بطلانه[4].

قوله: «التاسع تنقيح المناط».

---

(١) راجع: أصول البزدوي وعليه كشف الأسرار: ٣٦٥/٣.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٣٠٥/٢.

(٣) راجع: اللمع: ص/٦٣، والتبصرة: ص/٤٦٠، والمستصفى: ٣٠٩/٢، والمنخول: ص/٣٤٠، والإبهاج: ٧٨/٣، ونهاية السول: ١٣٥/٤-١٣٦، والمسودة: ص/٤٢٧، ومختصر الطوفي: ص/١٦٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٩٢/٢، ومناهج العقول: ٧٣/٣، وتيسير التحرير: ٥٢/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٢١.

(٤) راجع: البرهان: ٨٣٦/٢.

أقول: تاسع المسالك تنقيح المناط.

المـــناط - اصطلاحاً -: ما ناط الشارع الحكم به من العلة الباعثة، وتنقـــيحه تلخيصه[١] بحذف ما يتوهم كونه فارقاً[٢] من الاعتبار، وتعميم العلة، كما في القتل العمد العدوان.

فإن أبا حنيفة شرط فيه المحدد، فحذفه الشافعي عن الاعتبار وعممه في المثقل أيضاً.

أو بالنظـــر في المحـــل، وجمـــع أوصافه، ثم حذف بعضها عن الاعتبار اجتهاداً، كما في قضية الأعرابي حين واقع في رمضان فأوجب عليه الكفارة.

فـــيقول الـــشافعي: علة الكفارة إما وصف الوطء شرط صدوره عن الأعـــرابي، أو كون الموطؤة زوجية، أو كون الوطء واقعاً في القبل. ولا يصلح إلا الوطء مطلقاً، فإنه يوجب الجناية على الصوم وما عداه غير مناسب له.

فإن قلت: أي فرق بين هذا المسلك بالمعنى الثاني ومسلك السبر؟

---

(١) وتهذيبه يقال: نقحت العظم إذا استخرجت مخه.

راجع: الصحاح: ٤١٣/١، ولسان العرب: ٤٦٤/٣.

(٢) بأن يبقى من الأوصاف ما يصلح، ويلغى بالدليل ما لا يصلح.

راجع تعريف الأصوليين لتنقيح المناط: المستصفى: ٢٣١/٢، وشفاء الغليل: ص/٤١٢، والمحصول: ٢/ق/٣١٥/٢، وروضة الناظر: ص/٢٧٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٨٩، ٣٩٨، والإحكام للآمدي: ٩٤/٣، والموافقات ٩٥/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٢١.

قلـــت: الفـــرق هو أن في السبر يجب حصر الأوصاف الصالحة للعلية بأسرها وإلغاء[١]/ ق(١٠٨/ ب من ب) الكل سوى الذي يدعى عليته، وتنقيح المـــناط بالمعنى الثاني إنما يلاحظ فيه الأوصاف التي دل عليها ظاهر النص، فهو كالعام أخرج عنه البعض بالاجتهاد، والمخرج إنما هو متناول اللفظ لا غير.

هذا وتحقيق المناط: هو إثبات الوصف[٢] المدعى عليته في الفرع بعد الاتفاق على أن العلة كذا كما في إلحاق النباش بالسارق بعد الاتفاق على أن العلة في السارق هو أخذ مال الغير من الحرز خفية.

وتخريج المناط: قد سبق أنه استخراج المناسبة بين الوصف والحكم[٣].

واعلم أن إثبات العلة في الفرع لا يلزم أن يكون بدليل قطعي كما يتبادر من لفظ تحقيق المناط.

---

(١) آخر الورقة (١٠٨/ب من ب).

(٢) الذي دل على عليته نص، أو إجماع، او استنباط.

راجع تعريف الأصوليين لتحقيق المناط وأمثلته: الإحكام للآمدي: ٩٤/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٨٩، والموافقات ٩٢/٤، وروضة الناظر: ص/٢٧٧، ومختصر الطوفي: ص/١٤٥، والإبهاج: ٨٢/٣، ونهاية السول: ١٤٣/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٩٣/٢، ونشر البنود: ٢٠١/٢-٢٠٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٢، وهمع الهوامع: ص/٣٥٨.

(٣) ومناسبة التسمية في الثلاثة ظاهرة، لأنه أولاً استخرجها من منصوص في حكم من غير نص على علته، ثم جاء في أوصاف قد ذكرت في التعليل، فنقح النص، ونحوه في ذلك، وأخذ منه ما يصلح علة وألغى غيره، ثم لما نوزع في كون العلة ليست في المحل المتنازع فيه بين أنها فيه، وحقق ذلك.

راجع: شرح الكوكب المنير: ٢٠٣/٤-٢٠٤.

قوله: «العاشر إلغاء الفارق».

أقــول: عاشــر المسالك إلغاء الفارق[١]، وهو أن ينظر السابر في الأوصاف، ثم يعين فارقاً تقديراً[٢] إذ لا فارق في نفس الأمر، ويبطل كونه فارقاً بدليل إما قطعي، أو ظني.

بأن يقول: لا يصلح علة لأنه طرد محض، أو قد علم إلغاؤه من الشارع.

ويفارق السبر قياس العلة بأن المعين عند المستدل هو الوصف الجامع في السبر، وهنا المعين هو الفارق.

مــثاله: إلحاق الأمة بالعبد في العتق على ما ورد في الصحيح: «من أعــتق شركاً له في عبد، وله مال يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة عدل، فأعطى شركاءه نصيبهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد [عتق][٣] عليه ما أعتق»[٤]،

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٩٥، وشرح العضد: ٢/٢٤٧، والمحلي مع البناني: ٢/٢٩٣، وتيسير التحرير: ٤/٧٦، وإرشاد الفحول: ص٢٢٢.

(٢) بأن يبين أن الفرع لم يفارق الأصل إلا فيما لا يؤثر، فيلزم اشتراكهما في المؤثر، وهو بالضد من قياس العلة.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١١٨/أ)، والغيث الهامع: ق(١٢٦/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٥٩.

(٣) جاء في هامش (أ): «لعله عتق».

(٤) أخرجه أحمد، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنه، وفي الباب عن أبي هريرة رضي الله عنه.
راجع: مسند أحمد: ١/٥٦، وصحيح البخاري: ٣/١٧٩-١٨٠، وصحيح مسلم: ٥/٩٥-٩٦، وبذل المجهود: ١٦/٢٧٦، وعارضة الأحوذي: ٦/٩٢، وسنن ابن ماجه: ٢/١٠٧-١٠٨، وسنن النسائي: ٧/٣١٩.

إذ الفارق بين العبد والأمة إما أنوثة الأمة، أو كون العبد صالحاً للجهاد، والجماعـــات، وكـــل منهما ملغى في نظر الشارع؛ لأن المقصود خلاص النفس عن موت الرق.

قوله[1] / ق(١١٣/ ب من أ): «خاتمة».

أقـــول: خـــتم باب العلل بطريقين عدهما بعض الأصوليين علتين إحديهما تأتي القياس، وإمكان الإتيان به، مع علية الوصف المدعى عليته.

فنقول: لو قيل: بعليته أمكن القياس، وإلا فلا.

وهذا كلام مردود، لأن القياس لا وجود له بدون العلة فلو أثبتت بتأتي القياس كان دوراً.

والحاصل: أن العلة ما لم تتحقق لا يمكن القياس، وتأتي القياس مع الوصف لا يصلح دليلاً على عليته.

والثانية: عجز الخصم عن القدح في علية الوصف بوجه ما، وذلك، لأن الخصم ليس من ناظرك وحده، بل من يقدر مخالفاً، ويمكن أن يفسده مناظـــر آخر، وقياسهم هذا على المعجزة بأنها لما تساقط قوى المعارضين عـــن المقاومة، ثبت صدق المعجزة ليس بصحيح: لأن المعارضين بأسرهم عاجزون عن ذلك، فلا يتوهم، ولا يتصور قادح غيرهم[2].

---

(١) آخر الورقة (١١٣/ب من أ).

(٢) راجع: المحلي مع البناني: ٢/٢٩٣-٢٩٤، وتشنيف المسامع: ق(١١٨/أ)، والغيث الهامع: ق(١٢٦/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٥٩-٣٦٠.

الاعتراضات الواردة على القياس

قوله: ((القوادح)).

أقـــول: المستدل كالمحارب لا بد له من قوة، وآلة يستعين بها على الخـــصم، ثم قـــوته هي فطرته، وقابليته، وسلاحه مقدمات دليله، وكلما كان دليله أقوى كان غالباً لا يغالب، لكن كما أن السلاح إنما يؤثر عند عدم معاوق، كذلك الدليل إنما يستلزم المطلوب إذا لم يعاوقه عائق.

فالخصم له مقامات، مع المستدل[1]:

إما أن يقدح في مقدمة من مقدمات دليله إجمالاً، أو تفصيلاً، وإما أن يـــسلم صـــحتها، ولكن يعارضه بمثل دليله، فقد علم أن مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع، والمعارضة.

---

(١) لما فرغ من الكلام على الطرق الدالة على العلية شرع في ذكر ما يحتمل أنه من مبطلاتها، أو مبطلات غيرها من الأدلة، ويعبر عنها تارة بالاعتراضات، وتارة بالقوادح.

والذاكرون لها يقولون: إنها من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومكمل الشيء من ذلك الشيء.

أما الإمام الغزالي لم يذكر في المستصفى: شيئاً من القوادح بالتفصيل وقال: إن موضع ذكرها علم الجدل، ولكنه تناولها، وعقد لها باباً مستقلاً في كتابه المنخول، وفصل القول فيها.

راجع: المستصفى: ٣٤٩/٢، والمنخول: ص/٤٠١ وما بعدها.

قوله: ((منها تخلف الحكم)).

أقول: من شرط العلة الاطراد، وهو وجدان الحكم حيث وجد الوصف المدعى عليته، وعدمه يسمى نقضاً إجمالياً لعدم تعين المقدمة الممنوعة[1].

وغايته: أن يقول: لو كان وصفك علة ما تخلف عنه الحكم[2].

والنقض معتبر[3] مطلقاً عند الجمهور، وعزاه المصنف إلى الشافعي وقيل: لا يعتبر مطلقاً، بل يجعل من قبيل تخصيص العلة، وعزاه إلى الحنفية، وهو قول بعضهم[4].

---

(١) راجع كلام الأصوليين على النقض: أصول السرخسي: ٢٣٣/٢، واللمع: ص/٦٤، والبرهان: ٩٧٧/٢، والحدود للباجي: ص/٧٦، والمعتمد: ٤٥١/٢، وأصول الشاشي: ص/٣٥٢، والجدل لابن عقيل: ص/٥٦، والمستصفى ٣٣٦/٢، وشفاء الغليل: ص/٤٥٨، والمنخول: ص/٤٠٤، والمغني للخبازي: ص/٣١٨، والمحصول: ٢ /ق/٣٢٣/٢، وروضة الناظر: ص/٣٤٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٣٩٩، وشرح العضد: ٢٦٨/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٦٧، ومختصر البعلي: ص/١٥٤.

(٢) كأن يقول الشافعي في تعليل، وجوب تبييت النية في الصوم الواجب: صوم عري أوله عن النية، فلا يصح كالصلاة، فيقول الحنفي: هذا ينتقض بصوم التطوع، فإنه يصح بدون التبييت، فقد وجدت العلة، وهي العري في أوله بدون الحكم.
راجع: المحلي مع البناني: ٢٩٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٦٠، وشرح الكوكب المنير: ٥٦/٤.

(٣) يعني أنه يقدح، وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي، وكثير من المتكلمين واختاره من الحنفية الماتريدي، وفخر الإسلام، وشمس الأئمة، وأبو الحسين المعتزلي.
راجع: كشف الأسرار: ٣٦٥/٣، وأصول السرخسي: ٢٠٨/٢، والمسودة: ص/٤١٢، والتبصرة: ص/٤٦٠، ٤٦٦، والمحلي مع البناني: ٢٩٤/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٠٧.

(٤) راجع: فتح الغفار: ٣٨/٣، وفواتح الرحموت: ٢٧٦/٢-٢٧٨، وتيسير التحرير: ٩/٤.

قال فخر الإسلام البزدوي: «من أصحابنا من أجاز تخصيص العلل[1]، والتخصيص غير المناقضة، لأن النقض إبطال يقتضي سبق الفعل، كنقض البناء.

والتخصيص بيان أن المخصوص لم يدخل، فلا يكون نقضاً».

والصحيح عندهم قبوله، وأن نسبة عدم الحكم إلى عدم العلة لا إلى المانع ليكون مخصصاً.

وقيل: لا يقدح في المستنبطة، لأن دليل المستنبطة اقتران الحكم فإذا انتفى بطل عليته، لعدم ثبوت الشيء بدون الدليل، بخلاف المنصوصة، فإن دليلها النص، وهو قائم في صورة التخلف.

والجواب: أن اجتهاد المجتهد بمنـزلة النص، والوصف لا بد له من مناسبة، مع الحكم، فلو كان صالحاً للعلية لما تخلف عنه.

وقيل: لا يقدح في المنصوصة؛ لأن للشارع تأخير البيان إلى وقت الحاجة، بخلاف المجتهد حيث عين العلة[2].

---

(١) راجع: أصول البزدوي، مع كشف الأسرار: ٤/٣٢-٣٣.

(٢) مثال عدم القدح في المنصوصة قوله ﷺ: «إنما ذلك عرق»، مع القول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيلين.

ومثال القدح في المستنبطة: تعليل القصاص بالقتل العمد العدوان مع انتفائه في قتل الأب.

راجع: المحلي مع البناني: ٢/٢٩٦-٢٩٧، وتشنيف المسامع: ق(١١٨/ب)، والغيث الهامع: ق(١٢٧/أ)، وهمع الهوامع: ص/٢٦١.

فـــإذا تخلف الحكم ليس له أن يقول: أردت غير تلك الصورة وإلا ينسد باب المنع.

والجواب: تخلف الحكم في صورة دليل عدم صلوح الوصف للعلية / ق(١٠٩/ أ من ب) سواء كان طريق الثبوت النص، أو الاستنباط.

وقـــيل: يقدح فيهما إلا إذا كان ذلك التخلف لمانع، أو فقد شرط للحكـــم، وعليه أكثر الفقهاء[١] لأن عدم الحكم إذا لم يكن لمانع، أو فقد شـــرط لا بـــد/ ق(١١٤/ أ من أ) وأن يكون لعدم المقتضي، فلو كان الوصف علة لما تخلف عنه الحكم.

وقيل: يقدح إلا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا، فإن جواز بيع العـــرايا، وارد علـــى جمـــيع الأقوال في ربا المطعوم، لأنها إما الطعم، أو القـــوت، أو الكيل، أو كونه مالاً، ومثله في الحقيقة كالمستثنى، والمعدول عن سنن القياس، وبه صرح في المحصول[٢].

وقـــيل: يقـــدح في العلة المحرِّمة دون المبيحة، لأن التحريم خلاف الأصل بخلاف الإباحة.

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٣٢٤، والإبهاج: ٨٥/٣، ونهاية السول: ١٤٦/٤، وهو اختيار الصفي الهندي، والبيضاوي.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٣٥٢، واختاره، ونقل الإجماع على أن حرمة الربا لا تعلل إلا بأحد هذه الأربعة، وجزم به في المنهاج، ومقتضى كلامه أنه ليس من محل الخلاف.

راجع: الإبهاج: ٨٥/٣.

وقيل: يجوز في النص الظني إذا كان عاماً، بخلاف ما إذا كان قطعياً، فإنه لا يمكن تخلف الحكم عنه.

وكذا إذا لم يكن عاماً، بل خاصاً بمحل الحكم، لأنه لا يتصور التخلف، مع اختصاص الوصف بمحل الحكم.

وقيل: يقدح في المستنبطة إلا لمانع، أو فقد شرط، واختاره ابن الحاجب[1]، والدليل له ما تقدم من انتفاء الحكم إن لم يكن لمانع، أو فقد شرط، فلا بد وأن يكون لعدم المقتضي. والجواب هو الجواب.

وقيل: إن كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل، أو كان التخلف لمانع، أو فقد شرط، أو في معرض الاستثناء لم يقدح، وإلا قدح، وهو المختار عند الآمدي[2].

وعلى هذا، فالمنصوصة من غير احتمال التأويل، أو كان التخلف في المستنبطة والمنصوصة لمانع[3]، أو فقد شرط، أو كان التخلف في معرض الاستثناء لا نقض.

---

(١) راجع: المختصر مع شرح العضد: ٢/٢١٨.

(٢) راجع: الإحكام: ٣/٣١.

(٣) كتعليل إيجاب القصاص بالقتل العمد العدوان تخلف عنه الحكم في الأب، والسيد لمانع الأبوة، والسيادة.

ومثال التخلف لفقد الشرط تعليل وجوب الرجم بالزنى تخلف الحكم عنه في البكر لانتفاء شرطه، وهو الإحصان. =

والمراد بالنص دليل الكتاب، والسنة مطلقاً، لا النص المصطلح، فلا يرد أن النص لا يقبل التأويل، ثم الخلاف في المسألة معنوي لا لفظي كما توهم[1].

ويتفرع على ذلك بعض الأحكام:

منها: التعليل بعلتين، ومنها: انقطاع المستدل، وانخرام المناسبة بالتخلف.

أما كون التعليل بعلتين من فروع المسألة، فلأن التخلف نقض مطلقاً عند المصنف سواء كان لمانع، أو لا، فإذا حصل الحكم بعلة تمنع حصوله بعلة أخرى، فيكون نقضاً لتخلف الحكم عن العلة، هذا كلام المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب[2] وبعضهم[1] لما لم يفهم كلام المصنف

= ومثال التخلف للاستثناء تخلف إيجاب المثل في لبن المصراة عن العلة الموجبة له، وهي تماثل الأجزاء بالعدول إلى إيجاب الصاع من التمر، وتخلف وجوب العزم عمن صدر منه الجناية في ضرب الدية على العاقلة، وتخلف حكم الربا مع وجود الطعم في العرايا.

راجع: همع الهوامع: ص/٣٦٢-٣٦٣، والمحلي مع البناني: ٢/٢٩٧، وتشنيف المسامع: ق(١١٨/ب)، والغيث الهامع: ق(١٢٧/ب).

(١) والخلاف مبني على تفسير العلة، فإن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم، وهو معنى المؤثر، فالتخلف قادح، وإن فسرت بالباعث، أو بالمعرف فلا، وقد اعتبر إمام الحرمين، وابن الحاجب الخلاف فيها لفظياً.

راجع: البرهان: ٢/١٠٠٠ وما بعدها، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢١٩، مع شرحه للعضد، وتشنيف المسامع: ق(١١٨/ب)، والمحلي مع البناني: ٢/٢٩٨، وهمع الهوامع: ص/٣٦٣، ورفع الحاجب: ٢/ق/١٤٩/ب.

(٢) راجع: رفع الحاجب: ٢/ق/١٤٩/ب.

هـــنا، ولا وقف على ما في شرح المختصر قال: تفريع هذه المسألة سهو؛ لأن الكلام في تخلف الحكم عن علته، وهذا من تخلف العلة عن الحكم(٢).

ومع قطع النظر عن كلام المصنف، ما قاله هذا القائل غير معقول، لأن تخلــف الشيء عن آخر يستلزم سبقه، ولا يتصور تقدم الحكم على العلة حتى تتخلف عنه.

قوله: «وجوابه».

أقول: على تقدير أن يكون التخلف قادحاً جوابه بوجوه:

الأول: مـــنع وجـــود العلة في صورة التخلف لفوات قيد مناسب بحسب اعتباره(٣).

الثاني: منع انتفاء الحكم إذا لم يكن الانتفاء مذهباً للمستدل، أو له، وللخصم(٤).

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «المحلي».

(٢) راجع: المحلي مع البناني: ٢٩٨/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٦٣.

(٣) كقولهم: النباش آخذ لنصاب من حرز مثله عدواناً خفية، فهو سارق فيقطع، فإن نقض بما إذا أخذ من قبر بمفازة حيث لا يقطع في الأصح، فيجاب بأنه ليس من حرز مثله، فلم توجد العلة.

(٤) كقولهم: السَّلَم عقد معاوضة، فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع، فإن نقض بالإجارة، فإنها عقد معاوضة، والتأجيل شرط فيها.

فيجاب بأن اشتراط الأجل في الإجارة ليس لصحة العقد، بل ليستقر المعقود عليها وهو المنفعة، فإن استقرار المنفعة في الحال وهي معدومة محال.

الثالث: أن يبين مانعاً من ثبوت الحكم في صورة النقض[١]، وهذا إنما يستقيم عند من يجعل تخلف الحكم لمانع غير قادح.

وإذا أجاب المستدل على الوجه المذكور، فليس للمعترض الاستدلال على وجود العلة في الصورة المذكورة، لأن الاستدلال ليس بمنصب له، فيلزم الانتقال، والانتشار[٢].

وقيل: له ذلك، لأنه وإن كان في الصور مستدلاً، ففي المعنى مانع لعلية الوصف، ومبطل لها، فلو لم يمكن ذلك لم يتم مطلوبه.

وهذا إنما يتمشى إذا كان جواب المستدل بمنع وجود العلة في صورة التخلف لا بانتفاء الحكم، أو بيان المانع[٣].

---

(١) كقولهم: يجب القتل بمثقل كالمحدد، فإن نقض بقتل الأب ابنه بمثقل، فإن الوصف موجود فيه، مع تخلف الحكم.
فيجاب بأن ذلك لمانع، وهو كون الأب كان سبباً لإيجاده، فلا يكون هو سبباً لإعدامه.
راجع: المحلي مع البناني: ٢٩٩/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٦٣، وتشنيف المسامع: ق(١١٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٢٧/ب - ١٢٨/أ)، والمحصول: ٢/ق/٢/٣٤٣-٣٤٦.

(٢) وبه قال الأكثر، وجزم الفخر الرازي، والبيضاوي بذلك.
راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٣٤٣-٣٤٤، والإبهاج: ١٠٤/٣، ونهاية السول: ١٦٧/٤، وروضة الناظر: ص/٣٤٢، ومختصر الطوفي: ص/١٦٧، ومختصر البعلي: ص/١٥٤.

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١١٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٢٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٠٠/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٦٤.

وقال الآمدي: ليس له ذلك إن وجد له دليل آخر للقدح أولى من النقض، وإن لم يوجد يمكن[١] / ق(١١٤/ ب من أ) منه لإتمام مطلوبه[٢].

وحكى ابن الحاجب مذهباً آخر، وهو أنه يمكن ما لم تكن العلة حكماً شرعياً[٣]، بل أمر حقيقياً، لأن الاشتغال بإثبات حكم شرعي آخر انتقال ظاهر، بخلاف غيره، فإن الانتقال فيه غير ظاهر.

هذا في العلة نفسها أما لو استدل المستدل على وجود العلة في محل التعليل، بدليل موجود في محل النقض، فمنع المعترض وجود العلة في صورة النقض، فهل له أن يقول: دليلك على العلة منتقض؟

فالحق: أنه لا يسمع منه ذلك، لأنه انتقال من نقض العلة إلى دليلها.

قوله: «والصواب»، تعريض بابن الحاجب حيث زعم أن القدح في دليل العلة قدح فيها[٤]، فلا يكون انتقالاً وهذا إنما يكون عند عدم الترديد.

أما لو قال: أحد الأمرين لازم إما انتقاض العلة، أو دليلها كان مسموعا اتفاقاً إذ لا انتقال، غايته الاستظهار بزيادة الدليل.

هذا الذي ذكرنا إذا كان جواب المستدل منع وجود العلة في صورة النقض.

---

(١) آخر الورقة (١١٤/ب من أ).

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ١٥٤/٣.

(٣) راجع: مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد: ٢٦٨/٢.

(٤) راجع: مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد: ٢٦٨/٢.

أمـــا لو منع انتفاء الحكم الذي ادعاه الخصم[١]/ ق(١٠٩/ ب من ب) فإن كان انتفاء الحكم مجمع عليه، أو عند المستدل، فلا يسمع منه.

وعـــندي في هـــذا نظر، لأن الباحث لا يلتزم مذهباً، فيجب على الخصم إثبات ما منعه.

وإذا لم يكن مجمعاً عليه، ولا مذهبه، فهل للمعترض الاستدلال على تخلف الحكم ثلاثة أقوال:

له ذلك إتماماً لمطلوبه[٢].

الأصح ليس له ذلك إذ الاستدلال ليس منصبه[٣].

الثالث: له ذلك ما لم يكن له طريق في القدح أولى من ذلك[٤].

قوله: «ويجب الاحتراز».

أقـــول: إذا قلـــنا: إن النقض قادح على ما هو المختار، فهل يجب الاحتراز عنه ابتداء أم لا يجب[٥]؟.

---

(١) آخر الورقة (١٠٩/ب من ب).

(٢) وهو نقض العلة.

(٣) لأنه انتقال من الاعتراض إلى الاستدلال وهذا مذهب أكثر النظار.

(٤) راجع: المحلي مع البناني: ٢/٣٠٠، والمسودة: ص/٤٣١، وهمع الهوامع: ص/٣٦٥، وشرح الكوكب المنير: ٤/٢٨٦.

(٥) كما لو قال: في الذرة مطعوم فيجب فيه التساوي كالبر، فلا حاجة إلى أن يقول: ولا حاجة تدعو إلى التفاضل فيه لتخرج العرايا فإنه وارد على كل تقدير سواء علل بالطعم، أو القوت، أو الكيل، أو المال، فلا تعلق له بإبطال مذهب، وتصحيح آخر. =

الأكثرون على عدم الوجوب، لأن ما يوجب الحكم هو الوصف، وقد أثبته بأحد مسالك العلية، فلا ضرورة له بغيره.

ومختار المصنف التفصيل، وهو أن المستدل إما مناظر، أو ناظر، فيجب على الأول مطلقاً سواء كان من الصور المشهورة المستثناة أم لا، لأنه بصدد إلزام الخصم، ولا يمكن حصوله إلا بالمقتضي، وارتفاع المانع.

وأما إذا كان ناظراً، فلا يخلو إما أن يكون النقض بالمستثنيات المشهورة كالعرايا، فلا يجب الاحتراز عنه لأنه في حكم المذكور، لشهرته.

وقيل: يجب عليه مطلقاً إذ ليس غير المذكور كالمذكور فتحسم مادة الشبهة.

وقيل: لا يجب عليه في المستثنيات مطلقاً لأنها ليست محل النزاع.

قوله: «ودعوى صورة معينة، أو مبهمة».

لما كان النقض تخلف الحكم عن العلة، أورد بحث التناقض بين القضايا[1].

= راجع: روضة الناظر: ص/٣٤٢، والمسودة: ص/٤٣٠، ومختصر الطوفي: ص/١٦٧، ومختصر البعلي: ص/١٥٤، وتشنيف المسامع: ق(١١٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٢٨/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٦٥.

(١) وهو جمع قضية، وهي: قول يحتمل الصدق والكذب لذاته، فالقول: يشمل جميع الأقوال المركبة.

وقولهم: لذاته يخرج به الإنشاء لأنه يحتمل الصدق والكذب باعتبار لازمة لا باعتبار ذاته، ويدخل فيه الأخبار المقطوع بصدقها بداهة، وعقلاً، أو المقطوع بكذبها بداهة، وعقلاً. =

وحاصله: أن الموجبة[1] الجزئية - سواء كان الحكم فيها على معين مثل زيد كاتب[2]، أو على مبهم مثل إنسان ما كاتب[3] - نقيضها السالبة[4] الكلية مثل: لا شيء من الإنسان بكاتب، والعكس[5] كذلك مثل: بعض الإنسان ليس بكاتب، أو زيد ليس بكاتب، يناقضها كل إنسان كاتب[6].

= فتسمى من حيث اشتمالها على الحكم قضية، ومن حيث احتمال الصدق، والكذب خبراً، ومن حيث إفادة الحكم إخباراً، ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة، ومن حيث يطلب بالدليل مطلوباً، ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة.

فالذات واحدة، واختلافات العبارات باختلافات الاعتبارات.

راجع: التعريفات: ص/١٧٦، وأدب البحث والمناظرة: ص/٤١، ونزهة الخاطر: ١/١٦٢، وشرح السلم للجندي: ص/٤١، وتجديد علم المنطق للصعيدي: ص/٥٨، والمنطق المنظم له: ص/٥٨.

(١) هي التي يكون المحكوم عليه فيها جزئياً غير معين، أو معين كما مثل.

(٢) وهذا مثال للحملية الموجبة الشخصية، لأن المحكوم عليه فيها جزئي معين.

(٣) وهذا مثال للحملية الموجبة الجزئية لأن المحكوم عليه فيها جزئي غير معين.

راجع: إيضاح المبهم من معاني السلم: ص/١٠، وشرح الأخضري على سلمه: ص/٣٠، ورسالة في علم المنطق لمحمد ياسين: ص/٢٤، والمنطق الواضح: ٢/٣.

(٤) هي التي يكون الحكم فيها بنفي شيء عن شيء كما مثل.

(٥) يعني السالبة الجزئية، وهي التي يكون المحكوم عليه بالنفي فيها جزئياً معيناً، أو مبهماً كما مثل.

(٦) وهذه هي الكلية الموجبة إذ هي التي يكون الحكم فيها بثبوت شيء لشيء كما مثل.

راجع: حاشية عليش على إيساغوجي: ص/٧١، وأدب البحث والمناظرة: ص/٤١ وما بعدها. مع المراجع التي سبقت.

قوله: «ومنها الكسر».

أقول: من القوادح الكسر، وعبر عنه الآمدي، وابن الحاجب بالنقض المكسور، وهو عبارة عن إسقاط بعض الأوصاف عن العلة إما مع إبداله بآخر، أم لا[1].

فالأول: وهو إبداله بوصف، ثم نقضه كصلاة الخوف مثلاً.

فنقول: صلاة/ ق(١١٥/أ من أ) يجب قضاؤها، فيجب أداؤها كما في حالة الأمن.

فيقول المعترض: كونها صلاة لا أثر له في العلية، لوجوب قضاء الحج، والصوم أيضاً.

فيبدل المستدل وصف الصلاة بالعبادة.

فيقول: عبادة وجب قضاؤها، فيجب أداؤها فينقضه المعترض بصوم الحائض فإنها عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها، أو بعد الإلغاء لا يبدل بوصف آخر، فيقول المعترض: لم يبق معك إلا قضاؤها، وليس كل ما وجب قضاؤه واجباً أداؤه كصوم الحائض، فإن الأداء محرم عليها، مع وجوب القضاء، هذا شرح كلامه على ما قصده.

---

(١) راجع كلام الأصوليين على الكسر: اللمع: ص/٦٤، والمنخول: ص/٤١٠، والمحصول: ٢/ق/٢/٣٥٣، وروضة الناظر: ص/٣٤٣، والإحكام للآمدي: ٣/١٥٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٦٩، والمسودة: ص/٤٢٩، وتيسير التحرير: ٤/١٤٦، والمحلي مع البناني: ٢/٣٠٣، ومناهج العقول: ٣/٩١، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٦.

والحق ما ذهب إليه الشيخ ابن الحاجب[1].

فإن من يقول بأن الكسر قادح إنما يقوله، لأنه نقض في المعنى. توضيح ذلك: أن الحكمة المعتبرة وجدت في بعض الأوصاف في محل، وتخلف الحكم، فالتخلف هنا نظراً إلى الحكمة، وفي النقض بالنظر إلى العلة.

وإذا كان التخلف المذكور بحسب الحكمة في بعض الأوصاف فله أن يقول: العلة هي المجموع، وتخلفه عن البعض ليس من التخلف عن العلة في شيء إلا أن يبين إلغاء الباقي من الأوصاف بطريق من الطرق، فحينئذ يبطل علية المجموع، ويمكن التوفيق بين كلام المصنف، وكلامه بأن المصنف اعتبر إلغاء بعض الأوصاف، والنقض في البعض الآخر، فيخرج المجموع عن صلاحية العلة، وبه يقول ابن الحاجب، وإنما لم يقل بإبطاله إذا لم يلغ بقية الأوصاف، بل يبين وجود الحكمة في بعض الأوصاف، مع تخلف الحكم.

مثاله: إذا قال: العاصي بسفره يقصر كغير العاصي بعلة المشقة، فينتقض بذي الحرفة الشاقة في الحضر لوجود الحكمة مع تخلف الحكم، وهو القصر.

قال بعضهم[2] - في شرح كلامه، وهو قوله: «الكسر إسقاط وصف من العلة، بأن يبين أنه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه»-: ثم مثل

---

(١) راجع: المختصر مع شرح العضد: ٢/٢٦٩.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «المحلي». وراجع: شرحه على جمع الجوامع: ٢/٣٠٤.

لـــذلك بما مثلنا، ولم يدر أن المثال يناقض ما قاله، لأن في المثال المذكور الحكم منتف، مع وجود الحكمة التي هي المشقة في الحضر.

وقد تقدم منه أن الكسر بيان إلغاء وصف من الاعتبار، مع وجود الحكم عند انتفائه، وإنما سموه نقضاً مكسوراً، لأنه بين النقض، والكسر، لأن الكسر وجود الحكمة بدون العلة، والحكم.

فـــإن نظـــر إلى مجموع الأوصاف، وأن الحكمة وجدت في البعض بدون المجموع، والحكم فكسر للأوصاف.

وإن نظـــر إلى تخلف الحكم عن ذلك البعض المشتمل على الحكمة، فهـــو نقض معنى لتخلف الحكم عن الحكمة الباعثة، هذا تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه[١].

قوله: «ومنها العكس».

أقـــول: العكس انتفاء الحكم لانتفاء/ ق(١١٠/ أ من ب) علته[٢]، وقـــد اخـــتلف فيه، فشرط قوم في العلة العكس، ولم يشترطه آخرون.

---

(١) راجع: مختصر الطوفي: ص/١٦٨، ومختصر البعلي: ص/١٥٥، والإبهاج: ١٢٥/٣، ونهاية السول: ٢٠٤/٤، ونشر البنود: ٢١٠/٢.

(٢) راجع: تعريف العكس: الحدود للباجي: ص/٧٥، والكافية للجويني: ص/٦٦، والمنهاج للباجي: ص/١٤، والإحكام للآمدي: ٩١/٣، والمستصفى: ٣٣٦/٢، والمحصول: ٢/ق/٣٥٥/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠١، وشرح العضد: ٢٢٣/٢، وفتح الغفار: ٤٧/٣، وفواتح الرحموت: ٢٨٢/٢، وتيسير التحرير: ٢٢/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٠٥/٢.

والحق: أنه مبني على جواز تعليل الحكم بعلتين، فمن جوزه لا يلزم عنده انتفاء الحكم لانتفاء الوصف لقيام الوصف الآخر مقامه.

فإن ثبت وجود الحكم عند وجود الوصف، فيكون الوصف مطرداً أيضاً، كما كان منعكساً، كان ذلك أبلغ في صلاحية الوصف علة لتلازمه، مع الحكم وجوداً وعدماً.

وقيل[1]: معنى قوله: «أبلغ» أي: في العكسية.

وقد بالغ في عكس المقصود، لأن الطرد ثبوت الحكم لثبوت الوصف، كما أن العكس[2]/ ق(١١٥/ ب من أ) انتفاؤه لانتفاء الوصف، فكل منهما مباين للآخر، فكيف يكون مقوياً له؟

والمراد بانتفاء الحكم العلم، أو الظن بانتفائه، إذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفس الأمر، لأن العالم دليل الصانع، وحال عدمه كان الصانع موجوداً قطعاً، وهذا مبني على المذهب الحق، وهو أن بعض المجتهدين مصيب، وبعضهم مخطئ.

ومن قال: كل مجتهد مصيب، وحكم الله تابع لظن المجتهد، فعند انتفاء ظنه ينتفي الحكم.

وقد مثل المصنف للعكس بقوله ﷺ حين تعجبوا في إتيان الشخص زوجته، ويؤجر على ذلك فقال: «أرأيتم لو وضعها في حرام أكان له وزر؟

(١) جاء في هامش (أ، ب): «المحلي». وراجع: شرحه على جمع الجوامع: ٢/٣٠٥.

(٢) آخر الورقة (١١٥/ب من أ).

قالوا: بلى قال: فكذلك إذا وضعها في الحلال»[١].

فقد أرشدهم في الحديث إلى أن الحكم ينتفي بانتفاء[٢] علته.

وفيه نظر، لأن انتفاء الوزر لانتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الأجر في الحلال، اللهم إلا أن يقال: مراده أن انتفاء الحكم، وهو الوزر، والأجر لانتفاء العلة، وهي الحرمة والحل، وشارحو كلامه لم يعترضوا عليه[٣].

قوله: ((ومنها عدم التأثير)).

أقـول: من القوادح عدم التأثير، وهو عبارة عن إبداء المعترض في قياس المستدل وصفاً لا أثر له في إثبات الحكم[٤]، ومحله الوصف المناسب، فخرج قياس الشبه، لأن المناسبة غير معتبرة هناك، ولا يكون إلا في العلة المستنبطة غير مجمع عليها.

---

(١) أخرجه مسلم، وأبو داود، وأحمد في مسنده عن أبي ذر رضي الله عنه مرفوعاً.
راجع: صحيح مسلم: ٨٢/٣، وبذل المجهود: ٢٨٥/٢٠، ومسند أحمد: ١٥٤/٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٨.

(٢) فقاس، وضعها في حلال فيؤجر، على وضعها في حرام فيؤزر بنقيض العلة.

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٢٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٢٩/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٠٥/٢-٣٠٦، وهمع الهوامع: ص/٣٦٨.

(٤) راجع كلام الأصوليين على هذا القادح: البرهان: ١٠٠٧/٢، والجدل لابن عقيل: ص/٥٤، والمنهاج للباجي: ص/١٩٥، واللمع: ص/٦٤، والمنخول: ص/٤١١، والمحصول: ٢/ق/٣٥٥/٢، وروضة الناظر: ص/٣٤٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠١، والإحكام للآمدي: ١٥١/٣، والمسودة: ص/٤٢١، وشرح العضد: ٢٦٥/٢، وفواتح الرحموت: ٣٣٨/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٧١، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٧.

وقسمة الجدليون أربعة أقسام مرتبة، وأفردوا لكل اسماً لتمايز الأقسام.

فأعلاها: إظهار عدم تأثير الوصف مطلقاً، بأن يكون وصفاً طردياً، كما إذا علل عدم تقديم إذ إن الصبح بأنه لا يقصر كالمغرب.

فيقال: عدم القصر لا تأثير له في عدم التقديم؛ لأنه لا مناسبة فيه، بل هو وصف طردي، ولذلك استوى ما يقصر من الصلاة، وما لا يقصر في عدم التقديم.

وحاصله: مطالبة المستدل بإثبات علية ذلك الوصف، وهذا القسم يخص باسم عدم التأثير في الوصف.

الثاني: - وهو دون الأول - إظهار عدم تأثير الوصف في ذلك الأصل استغناء عنه بوصف آخر، ويسمى عدم تأثير الوصف في الأصل.

مثال ذلك: قول المستدل: بيع الغائب لا يصح، لكونه غير مرئي كالطير في الهواء.

فيقول المعترض: كون الطير غير مرئي غير معتبر، لأن العجز عن التسليم كاف في عدم الصحة ضرورة استواء المرئي وغيره فيها.

ومرجع هذا إلى المعارضة في العلة بإبداء علة أخرى للأصل، وهذا ليس مبنياً على جواز التعليل بعلتين، كما توهمه بعضهم[1] إذ مع المعارضة لا علة أصلاً. وإذا رجحت علة المستدل، أو المعارض، فكانت هي العلة.

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «رد على المحلي».

راجع: شرحه على جمع الجوامع: ٣٠٩/٢، وروضة الناظر: ص/٣٤٩.

الثالث: - وهو دون الأولين - عدم تأثير الوصف في الحكم وقسمه المصنف ثلاثة أقسام:

الأول: أن يظهر عدم فائدة قيد اعتبره المستدل في العلة.

مثاله: قول الحنفية - في المرتدين إذا أتلفوا مالنا في دار الحرب -: هؤلاء مشركون أتلفوا المال في دار الحرب، فلا ضمان عليهم كالحربي، ودار الحرب وصف طردي عندهم، وعندنا، لأن من أوجب الضمان، أوجبه مطلقاً في دار الحرب وغيره.

ومن لم يوجبه مطلقاً / ق(١١٦/أ من أ) فلا فائدة في ذكره وهذا كالأول: لأن حاصله المطالبة بالتأثير، فعلى المستدل أن يثبت تأثيره.

الثاني - من الأقسام الثلاثة -: أن لا يكون لذلك القيد تأثير، ولكن ضروري للمستدل اعتباره.

مثاله: قوله في الاستدلال على وجوب عدد الأحجار في الاستنجاء: عبادة لم يتقدمها معصية يجب فيها العدد، كرمي الجمار، فالتقييد بعدم تقدم المعصية، وإن كان غير مؤثر، لكن ذكره ضروري لئلا ينقض بالرجم وهذا - أيضاً - راجع إلى الأول.

الثالث: أن يكون له فائدة لا يضطر إليها المستدل.

مثاله: الجمعة صلاة مفروضة، فلا تتوقف على إذن الإمام كسائر الفروض، فقيد الفرض حشو إذ لو حذف، - وقيل: كسائر العبادات - كان التعليل صحيحاً من غير انتقاض بشيء، لكن ذكر لقرب الشبه بين الفرضين.

وفي كــون مــا ذكر مثل هذا الوصف قادحاً خلاف مبني على كون الضروري قادحاً، فإن اغتفر للمستدل ذكر الضروري، فهذا بالطريق الأولى إذ لا انتقاض هنا[١] / ق(١١٠/ب من ب)، وإن لم يغتفر له ذلك، فهذا مثله.

وقيل: يغتفر مطلقاً إذ لا انتقاض، غايته اشتمال كلامه على لغو.

الرابع - من أقسام عدم التأثير -: عدم اطراده في الفرع الذي هو محل النــزاع.

مثاله - في ولاية المرأة على نفسها -: زوجت نفسها من غير كفو، فلا يصح، كما لو زوجت بغير كفو[٢].

فالتزويج بغير كفو، وإن ناسب البطلان إلا أنه غير مطرد في الفرع لأن النـــزاع إنما هو فيمن زوجت نفسها مطلقاً بكفو، وبغيره، وهذا كالـــثاني، أي: كعدم التأثير في الأصل، فهي معارضة في علة الفرع، لأنه عارض كونه من غير كفو بمجرد التزويج من غير اعتبار الكفاءة.

وهـــل يكون هذا قادحاً في العلية؟ بناه المصنف على جواز الفرض في الدليل مَن جوز ذلك قَبِله، ومن منع رده.

والفرض: عبارة عن تخصيص بعض صور النـــزاع بالدليل كالمثال المذكـــور، فإن المدعي منع تزويج المرأة نفسها مطلقاً، والدليل على منعها من غير كفو.

---

(١) آخر الورقة (١١٠/ب من ب).

(٢) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٦٥، والمحلي مع البناني: ٢/٣١٠.

وفي التخصيص المذكور مذاهب:

يجوز ذلك مطلقاً، واختاره المصنف: لأن السائل عن الكل سائل عن البعض، فإذا ثبت الحكم في البعض بعلة موجودة مناسبة، فقد أتى بدليل صحيح، غايته غير شامل لجميع الصور.

وقيل: لا يجوز لأن الجواب لم يطابق السؤال.

والثالث: يجوز إذا صح بناء غير محل الفرض عليه بجامع[1] بينهما.

واعلم أن هذا الفرض إنما يصح إذا كان الوصف غير طردي عند المستدل كالكفاءة، وأما إذا اعترف بأنه طردي، فلا يجوز الفرض أصلاً، لأنه قائل ببطلانه، فلا يمكنه بناء الحكم عليه في شيء من الصور.

قوله: ((ومنها القلب)).

أقول: من القوادح القلب، وعرفه بأنه عبارة عن دعوى المعترض أن الذي استدل به المستدل عليه لا له على الوجه الذي أراده إن سلم أن ذلك الدليل صحيح تنزلاً.

ولما قلنا: من جواز التنزل أمكن القلب مع تسليم صحة ما استدل به.

---

(١) راجع: البرهان: ٢/١٠٠٨، والوصول لابن برهان: ٢/٢٦٦، والإحكام للآمدي: ٣/١٥٢، وروضة الناظر: ص/٣٤٩، والمسودة: ص/٤٣٥، وشرح العضد على المختصر: ٢/٢٦٥.

وقيل: القلب[١] تسليم للدليل مطلقاً، لأن الأصل، والجامع متفق عليه بينهما إنما النزاع في ثبوت حكم الفرع به.

وقيل: هو إفساد للعلة مطلقاً لأن الشيء الواحد لا يكون جامعاً بين الضدين، وهما حكم المستدل، والقالب[٢].

وعلى المختار[٣]/ ق(١١٦/ ب من أ) من جوز إمكان تسليم صحته، فهو معارضة مقبولة على تقدير التسليم قادح في العلية على تقدير عدمه.

وقيل[٤]: هو شاهد زور، كما يشهد لك يشهد عليك، فلا تكون معارضة لعدم كونه دليلاً من الطرفين.

---

(١) راجع كلام الأصوليين على القلب: أصول الشاشي: ص/٣٤٦، وأصول السرخسي: ٢/٢٣٨، والتبصرة: ص/٤٧٥، واللمع: ص/٦٥، والمعتمد: ٢/٢٨٢، ٤٥٩، والمغني للخبازي: ص/٣٢٢، والكافية للجويني: ص/٢١٧، والجدل لابن عقيل: ص/٦٢، والمنخول: ص/٤١٤، والمحصول: ٢/ق/٢/٣٥٧، وروضة الناظر: ص/٣٤٤، والإحكام للآمدي: ٣/١٦٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠١، والإبهاج: ٣/١٢٧، ونهاية السول: ٤/٢٠٨، وفواتح الرحموت: ٢/٣٥١، والمحلي: ٢/٣١١، وشرح العضد: ٢/٢٧٨، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٧.

(٢) راجع: المسودة: ص/٤٤١، ومختصر الطوفي: ص/١٦٩، ومختصر البعلي: ص/١٥٧، وتيسير التحرير: ٤/١٦٠، ومناهج العقول: ٣/٩٢.

(٣) آخر الورقة (١١٦/ب من أ).

(٤) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي». راجع: تشنيف المسامع: ق(١٢١/ب).

وليس هذا عين القول الذي حكاه المصنف بأن القلب إفساد للعلة على ما توهم: لأن هذا مبني على القول المختار القائل بجواز تسليم صحة ما استدل به، لتكون معارضة، فكأنه قال: لو كان تسليم الصحة شاهداً عدلاً صلح معارضاً، لكن ليس كذلك، فلا يصلح عوض ذلك القول على منع العلية، ومرجع هذا على كونه معارضة بعد تسليم الصحة.

قوله:((وهو قسمان)).

أقول: القلب من حيث هو قسمان: لأن القالب إما بصدد تصحيح مذهبه، أو بصدد إبطال مذهب الخصم الذي هو المستدل، والأول ضربان:

أحدهما: أن يدل، مع ذلك على بطلان مذهب المستدل صريحاً، كقول الشافعي - مستدلاً -: بيع الفضولي باطل: لأنه بيع مال لا ولاية له عليه أصالة، ولا نيابة كشرائه.

فيقال: تصرف في مال الغير بغير إذنه، فتلغو الإضافة، ويصح البيع كالشراء بغير الإذن، فإنه يصح، ويقع عن نفسه وتلغو التسمية.

الضرب الثاني: وهو الذي لا يدل على بطلان مذهب المستدل صريحاً مثل قول الحنفي - مستدلاً -: الاعتكاف لبث في محل مخصوص، فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة.

فيقول الشافعي: لبث مخصوص، فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة.

فالقالب قد أثبت مذهب نفسه، وهو عدم اشتراط الصوم فيه[١]، ودل على بطلان مذهب المستدل التزاماً، لأن الصوم لازم عند الحنفي للاعتكاف[٢].

وإذا ثبت عدم اشتراط الصوم فيه انتفى اللازم وانتفاؤه يدل على انتفاء الملزوم.

والثاني - من قسمي القلب -: وهو الذي لإبطال مذهب الخصم أيضاً ضربان:

الأول: ما يدل عليه صريحاً مثل قول الحنفي - مستدلاً -:

الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يكفي فيه المسح بأقل ما ينطلق عليه اسم المسح كالوجه.

فيقول: فلا يقدر إذاً بالربع كالوجه[٣].

والثاني: وهو الذي يدل على إبطال مذهبه التزاماً.

قوله: بيع الغائب عقد معاوضة، فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح.

---

(١) راجع: مغني المحتاج: ١/٤٥٢-٤٥٣، والمغني لابن قدامة: ٣/١٨٥-١٨٦، وبداية المجتهد: ١/٣١٥.

(٢) وهو مذهب مالك. راجع: شرح فتح القدير: ٢/٣٩٠، وبداية المجتهد ١/٣١٥.

(٣) راجع: الإفصاح: ١/٧٢، والقوانين الفقهية: ص/٣٥، والإشراف للقاضي عبد الوهاب: ١/٨، بداية المجتهد: ١/١٢، والمغني لابن قدامة: ١/١٢٥.

فيقول الشافعي: فلا يشترط فيه الرؤية إذاً كالنكاح، فإن خيار الرؤية لازم للبيع عنده، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم.

ويلتحق بهذا/ ق(١١١/ أ من ب) القسم الأخير نوع آخر من القلب يسمى قلب المساواة عند الجمهور خلافاً للقاضي ومن تابعه، مثاله: قول الحنفي - مستدلاً في الوضوء، أو الغسل -: هذه طهارة لا يشترط فيها النية، كالنجاسة، فإن طهارتها لا تتوقف على النية عند غسلها بمائع[1].

فيقول الشافعي: فيستوي جامدها، ومائعها، كالنجاسة، فإن الجامد، والمائع فيها سواء، فلا يحتاج التيمم إلى النية، لأن المطهر الجامد كالمائع، فيلزم منه بطلان مذهب الخصم.

ووجه المساواة ظاهر من المثال بلا ريب.

قوله: «ومنها القول بالموجَب».

أقول: ومن القوادح القول بالموجب[2].

---

(١) راجع: بداية المجتهد: ١/٨، وفواتح الرحموت: ٢/٣٥٣، وتشنيف المسامع: ق(١٢١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٣١/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣١٥، وهمع الهوامع: ص/٣٧٣-٣٧٤.

(٢) يعني بما أوجبه دليل المستدل، واقتضاه، وهو بفتح الجيم، وبالكسر نفس الدليل لأنه الموجب للحكم.

راجع كلام الأصوليين على القول بالموجب: البرهان: ٢/٩٧٣، وأصول الشاشي مع عمدة الحواشي: ص/٣٤٦، والمغني للخبازي: ص/٣١٥، والكافية للجويني: =

وحاصله تسليم مدلول الدليل، مع بقاء النـــزاع، ومن تعريفه علم عدم اختصاصه بالقياس.

بل يجري في سائر الأدلة، كما في الآية/ ق(١١٧/أ من أ) الكريمة[١] التي قدمها على تعريفه ولذلك قدمها.

ويقع القول بالموجب على وجوه ثلاثة:

الأول: أن يـــستدل المعلل بما يوهم إنتاج مطلوبة، أو لازمه، ولم يكن كذلك.

كقول الشافعي: القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالباً، فلا ينافي القصاص كالإحراق.

فيقول الخصم: أقول بذلك، ولا يلزم منه مطلوبك، إذ عدم المنافاة لا يستلزم الاقتضاء، ولا لازمه.

= ص/١٦١، والمنهاج للباجي: ص/١٧٣، والمنخول: ص/٤٠٢، والمحصول: ٢/ق/٢/٣٦٥، وروضة الناظر: ص/٣٥٠، وكشف الأسرار: ١٠٣/٤، وفواتح الرحموت: ٣٥٦/٢، ومناهج العقول: ٩٧/٣، وتيسير التحرير: ١٢٤/٤، وفتح الغفار: ٤١/٣، وشرح العضد: ٢٧٩/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٧٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٨.

(١) حيث قال: «وشاهده: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ﴾ في جواب: ﴿لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾[المنافقون: ٨]، فإنه لما ذكر صفة، وهي العزة، وأثبت بها حكماً، وهو الإخراج من المدينة، رد عليه بأن تلك الصفة ثابتة لكن لا لمن أراد ثبوتها له، فإنها ثابتة لغيره باقية على اقتضائها للحكم، وهو الإخراج، فالعزة موجودة لكن لا له بل لله ولرسوله وللمؤمنين.

راجع: الإبهاج: ١٣٢/٣، وشرح الكوكب المنير: ٣٤٠/٤.

الوجه الثاني: أن يستدل على إبطال ما توهم أنه مأخذ الخصم، ومبنى دليله.

كقول الشافعي - في المثال المذكور -: التفاوت في الوسيلة لا يوجب التفاوت فيما يتوسل إليه من قتل، وقطع، وغيرهما، فيجب القصاص بالمثقل.

فيقول الخصم: سلمنا ذلك، ولكن لا يلزم منه وجوب القصاص، لأن إبطال مانع لا يستلزم إبطال جميع الموانع ووجود الشرائط، والمقتضي، وثبوت الحكم موقوف على جميع ذلك.

والمختار أن المعترض مصدق فيما ذكره من أن الذي أبطله المستدل ليس مأخذاً له، لأنه عدل مأمون في ذلك.

وقيل: خصم لا يصدق إلا أن يبين له مأخذاً آخر.

واعلم أن أكثر ما يقع القول بالموجب من هذا القبيل، لأنه كثيراً ما يقع الاشتباه في مأخذ الأحكام لخفائها، بخلاف الأول، لأنه يقل فيه ذلك، لأن الغالب أن المستدل يحرر البحث بحيث لا ينتج كلامه غير مطلوبه.

الوجه الثالث: من وجوه القول بالموجب -: أن يسكت المستدل عن صغرى مقدمتي دليله، والحال أنها غير مشهورة كقول الشافعي - في افتقار الوضوء إلى النية -: ما ثبت قربه فشرطه النية.

فيقول المعترض: سلمنا ذلك، ومن أين لك أن الوضوء قربة؟ فلو صرح المستدل بالصغرى، أو كانت مشهورة لم يتأت القول بالموجب، بل يكون

الاعتراض حينئذ بمنع الصغرى، ثم بعد الاعتراض بالقول بالموجب على المستدل أن يبين أن الذي أثبته هو مدعاه، أو مستلزم له في الصورة الأولى، أو يبين أن الصغرى صفة في الثالثة، أو أن الذي أبطله مأخذ الخصم في الثانية، فإن قام بما ذكرنا تَمَّ له ما أراد، وانهزم الخصم، وإلا فقد انقطع[١].

قوله: «ومنها القدح في المناسبة».

أقول: من القوادح القدح في المناسبة[٢].

وهو على أربعة أوجه:

الأول: القدح في نفس المناسبة بإبداء مفسدة راجحة، أو مساوية لما مر من أن المختار انخرام المناسبة بالمفسدة الراجحة، والمساوية.

ودفع هذا يكون بالمصلحة الراجحة، أي: بأن يبين أن المصلحة راجحة، إما إجمالاً بأن يقول المستدل: لولا المصلحة المذكورة لكان الحكم تعبدياً، وقد أبطلناه بأن الأحكام مشتملة على الحِكَم، والمصالح تفضلاً.

---

(١) راجع: خلافهم في كون القول بالموجب قادحاً في العلة، أولاً: الإحكام للآمدي: ١٧٢/٣، والإبهاج: ١٣٣/٣، وشرح العضد: ٢٧٨/٢، وفواتح الرحموت: ٣٥٧/٢، وتيسير التحرير: ١٢٦/٤، ومناهج العقول: ٩٩/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠٢.

(٢) راجع كلام الأصوليين على هذا القادح: الإحكام للآمدي: ١٠٣/٣، وشرح العضد: ٢٦٧/٢، ومنتهى السول والأمل: ص/١٩٥، وفواتح الرحموت: ٣٤٠/٢، وتيسير التحرير: ١٣٦/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٣١٨/٢ مع حاشية البناني.

وإما تفصيلاً بأن يقول في المسألة [المخصوصة][١]: ما ذكرتُه من المصلحة ضرورية، وما ذكرته أنت أمر حاجي، أو الذي ذكرته قطعي، وذاك ظني إلى غير ذلك من وجوه الترجيح.

مثاله: إذا قال المستدل: التخلي للعبادة أفضل لما فيه من تزكية النفس.

فيقال: لا نسلم إذ يفوت معه إضعاف تلك المصلحة من إيجاد الولد، وكسر الشهوة، وكف النظر عن المحرمات.

فيقول: هذه وإن كانت واحدة، صورة لكن أرجح من تلك المصالح كلها، لأنها لحفظ الدين، وتلك لحفظ [النسل][٢].

الوجه الثاني: القدح في إفضاء الحكم إلى المصلحة وفي عبارتهم تسامح، لأن الإفضاء من شروط الوصف المناسب ولذلك كان هذا الاعتراض[٣]/ ق(١١٧/ ب من أ) راجعاً إلى القدح في المناسبة مثاله: قول المستدل: حرمة محارم الزوجة بالمصاهرة على التأبيد للحاجة إلى ارتفاع الحجاب، والتحريم مؤبداً يفضي إلى رفع الفجور لانقطاع الطمع الباعث على النظر والهم.

فيقال: التحريم على الوجه المذكور أكثر إفضاء إلى الفجور، لأن النفوس مجبولة على الشغف بما منعت منه.

---

(١) في (أ): «في المخصوصة».

(٢) في (أ، ب): «النفس» والمثبت من هامش (أ).

(٣) آخر الورقة (١١٧/ب من أ).

والجـــواب[١]: / ق(١١١/ ب من ب) أن بالدوام، والتأبيد تصير المحارم كالأمهات، فلا يميل الطبع السليم إليهن[٢].

الوجه الثالث: القدح في انضباط الوصف الذي يشتمل على مراتب مـــتفاوتة كالحرج، والمشقة، فإنهما يختلفان بحسب الأشخاص، والأزمان، فلا يمكن تعيين القدر المقصود.

والجـــواب: أنـــه إن ضـــبط عرفاً فذاك، وإلا يناط الحكم بالمظنة كالسفر في المشقة[٣].

الرابع: أن يكون غير ظاهر كالرضا في العقود، والقصد في القتل، وسائر الأفعال.

والجـــواب: ضبطه بصفة ظاهرة، ففي الرضا صيغ العقود، وسائر الأفعال بما يدل على القصد كاستعمال الجارح في المقتل في القتل[٤].

---

(١) آخر الورقة (١١١/ب من ب) وجاء في بداية الورقة (١١٢/أ) منها «الثالث عشر» يعني بتجزئة الناسخ.

(٢) راجع: فواتح الرحموت: ٣٤١/٢، وتيسير التحرير: ١٣٦/٤، ومنتهى السول والأمل: ص/١٩٥، وشرح العضد: ٢٦٧/٢، والمحلي مع البناني: ٣١٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٣١.

(٣) راجع: شرح العضد ٢٦٨/٢، وفواتح الرحموت: ٢٤١/٢، وتيسير التحرير: ١٣٧/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٣٢.

(٤) راجع: منتهى السول والأمل: ص١٩٥، وشرح العضد: ٢٦٧/٢.

قوله: ((ومنها الفرق)).

أقول: من القوادح الفرق[١] بين الأصل والفرع بإبداء خصوصية في الأصل تكون شرطاً في الوصف الذي ادعى المستدل عليته، ولا توجد في الفرع[٢]، وهذا معنى المعارضة في الأصل أو بإبداء خصوصية في الفرع تكون مانعاً[٣].

قال الآمدي: ((المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل إما بنص، أو إجماع، أو بوجود مانع الحكم، أو بفوات شرطه،

---

(١) راجع الكلام على الفرق: البرهان: ١٠٦٠/٢، والكافية للجويني: ص/٢٩٨، والمنهاج للباجي: ص/٢٠١، والوصول لابن برهان: ٣٢٧/٢، والمنخول: ص/٤١٧، والمحصول: ٢/ق/٣٦٧/٢، والإحكام للآمدي: ١٦٤/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠٣، والمسودة: ص/٤٤١، وشرح العضد: ٢٧٦/٢، والإبهاج: ١٣٤/٣، ونهاية السول: ٢٣٠/٤، ومناهج العقول: ١٠٠/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣١٩/٢، ونشر البنود: ٢٢٣/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٩.

(٢) مثاله: أن يقول الشافعي: النية في الوضوء واجبة كالتيمم بجامع الطهارة عن حدث، فيعترض الحنفي بأن العلة في لأصل الطهارة بالتراب لا مطلق الطهارة.

(٣) كأن يقول الحنفي: يقاد المسلم بالذمي كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان، فيعترض الشافعي بأن الإسلام في الفرع مانع من القود لشرف الإسلام.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٢٣/أ)، والغيث الهامع: ق(١٣٣/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٧٨، والمحصول: ٢/ق/٣٦٧/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٠٣، والمسودة: ص/٤٤٢، ونشر البنود: ٢٢٤/٢، والمحلي: ٢٢٠/٢.

ولا بـــد من بيان تحققه، وطريق كونه مانعاً، أو شرطاً على طريق إثبات المستدل علية الوصف المعلل به»[١].

وأمـــا وجـــه كون الفرق معارضة في الأصل، والفرع هو أن إبداء الخصوصية في الأصل لما كان معارضة فيه وضم إلى ذلك بيان انتفائها في الفرع، فكان معارضة في الفرع أيضاً.

أو يقال: إبداء المانع في الفرع معارضة فيه، وبيان انتفائه في الأصل دال علـــى أن العلـــة ذلك الوصف مع انتفاء هذا المانع لا الوصف الذي ادعاه وحده، ولا شك أنه معارضة في الأصل.

قـــال: والصحيح أنه قادح[٢] سواء قلنا: إنه معارضة في الأصل، أو في الفرع، أو فيهما إذ على جميع التقادير لا يتم القياس. وقيل: لا يقدح، لأنـــه استقل بالمناسبة، فهي علة أخرى، ولا تنافي بين العلل، وإلا لم يعتد به، وضعفه لائح.

قـــال بعـــض الشارحين[٣]: «الحق أن الفرق إن كان معارضة في الفـــرع، فهو قادح قطعاً، وإن كان في الأصل ابتنى على التعليل بعلتين، فمـــن مـــنعه رآه قادحاً، وإلا لزم تعدد العلل، ومن جوزه لم يره قادحاً، لجواز تعدد العلل».

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/١٦٣، والمختصر لابن الحاجب: ٢/٢٧٦.

(٢) وذكره إمام الحرمين عن جماهير الفقهاء في البرهان: ٢/١٠٦٠، وراجع الخلاف فيه المراجع التي سبقت في تعريفه.

(٣) هو الزركشي في تشنيف المسامع: ق(١٢٣/أ).

قلـــت: هذا الكلام دليل على أنه لم يدر معنى القلب، لأنا قدمنا أن القلـــب إبـــداء خـــصوصية في الأصـــل هي شرط العلية، وأما أن تلك الخصوصية علة مستقلة، فلا قائل به.

واعلم أنك إذا عرفت وجه قدح القلب في القياس عرفت أن ذلك قادح سواء جعل سؤالاً واحداً، أو سؤالين.

قوله: «وأنه يمتنع تعدد الأصول».

أقول: القائلون بكون الفرق [قادحاً][١]/ ق(١١٨/ أ من أ) اختلفوا في جـــواز تعدد الأصل الذي يقاس عليه الفرع، والصحيح عدم جوازه، لأن الأصل الواحد كاف بالمقصود، والتعدد يوجب الانتشار، ولو جوزنا تعدد العلل.

وقيل: يجوز لأنه أقوى لإفادته الظن[٢].

ثم المجيزون افترقوا: بعضهم إذا فرق المعترض بين أصل واحد، وبين ذلك الفرع يكفيه في القدح، ولا يجب التعرض لسائر الأصول.

وقيل: يجب التعرض للكل لأن المجموع في الحقيقة هو الأصل الملحق به لا كل واحد.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) وصححه ابن الحاجب في المختصر: ٢/٢٧٧، وراجع: همع الهوامع: ص/٣٧٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٢٠.

والحـــق: التفصيل وهو أن ينظر في غرض المستدل، فإن كان قصده جعـــل تلك الأصول بمنـــزلة الواحد، بأن لم يعتبر جامعاً بين كل أصل، وذلك [الفرع][١]، بل بين المجموع وبينه، فلا يجب القدح في كل واحد، لأن المجموع يبطل بإبطال جزء منه.

وإن جعـــل كل واحد أصلاً ممتازاً لجامع، فلا يجدي القدح إلا في كل واحد، واحد.

وإذا علـــم ذلك فجواب المستدل تابع لذلك إن كان المجموع أصلاً واحـــداً، فـــلا بد من تصحيح كل جزء منه، وإلا يكفيه تصحيح أصل واحد.

قوله: «ومنها فساد الوضع».

أقول: من القوادح فساد الوضع[٢].

وهو عبارة: عن كون القياس على وضع أي هيئة غير صالحة لترتب الحكـــم عليه، كما إذا كان المطلوب الإثبات، والقياس يقتضي النفي، أو

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع كلام الأصوليين على هذا القادح: البرهان: ١٠٢٨/٢، والكافية للجويني: ص/١٤٨، وأصول السرخسي: ٢٣٣/٢، والمنهاج للباجي: ص/١٧٨، والمغني للخبازي: ص/٣١٧، وروضة الناظر: ص/٣٤٠، والإحكام للآمدي: ١٤٣/٣، وكشف الأسرار: ١١٨/٤، وشرح العضد: ٢٦٠/٢، وفواتح الرحموت: ٣٤٦/٢، وتيسير التحرير: ١٤٥/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٣٠.

بـــالعكس، أو يكـــون فـــيه خلل بحيث لا يترتب عليه لا المطلوب، ولا نقيضه، كما إذا كان الوصف طردياً غير مؤثر.

مثاله: إذا قال الحنفي: القتل جناية عظيمة لا يجب فيها الكفارة كما في سائر الكبائر[١].

فيقال: كونه عظيمة يلائم الكفارة لا التخفيف بعدمها.

وكمـــا إذا قيل: الزكاة على التراخي لأنها وجبت للارتفاق، ودفع حاجة الفقير كالدية على العاقلة.

فيقال: كونها لدفع الحاجة يناسب عدم التراخي.

ومـــن فساد الوضع: كون الجامع في قياس المستدل قد ثبت اعتباره بنص، أو إجماع في نقيض ذلك الحكم، والوصف الواحد/ ق(١١٢/ أ من ب) لا يثبت به النقيضان، وإلا لم يكن مؤثراً لثبوت كل منها بدل الآخر.

مـــثاله: قـــول الـــشافعي: مسح التيمم مسح قيس فيه التكرار[٢]، كالاستنجاء.

فيقال: المسح لا يناسب التكرار، لأنه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف.

---

(١) راجع: شرح فتح القدير: ٢٠٩/١٠.

(٢) راجع: المحلي مع حاشية البناني: ٣٢٢/٢-٣٢٣، وهمع الهوامع: ص/٣٨٠، والغيث الهامع: ق(١٣٤/أ).

وجواب المستدل في القسمين بتقرير كون الدليل صالحاً لترتب الحكم عليه بأن يكون للوصف جهتان، نظر المستدل فيه من إحدى الجهتين هذا في الأول.

وأما في الثاني فبأن يمنع كون علته [تقتضي][1] نقيض ما علق عليها، أو يسلم ذلك، ولكن يبين وجود مانع في الأصل.

مثال الأول: الارتفاق، ودفع الحاجة في الزكاة، فإنهما جهتان مختلفتان.

ومثال الثاني: أن يقول: المانع من التكرار في الخف خوف فساده.

واعلم أن القسم الأخير من فساد الوضع يشبه النقض من حيث تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته، إلا أن هنا الوصف يثبت نقيض الحكم، وفي النقض لا تعرض لذلك، أي: لإثباته به، وإن كان الوصف موجوداً.

ويشبه القلب من حيث إنه إثبات نقيض الحكم بعلة المستدل إلا أنه يفارقه من حيث إن في القلب إثبات النقيض بأصل آخر.

ويشبه القدح في المناسبة[2]/ ق(١١٨/ب من أ) من حيث إنه ينفي مناسبته للحكم لمناسبته لنقيضه إلا أنه لا يقصد هنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم، بل بيان بناء نقيض الحكم عليه في أصل آخر.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) آخر الورقة (١١٨/ب من أ).

قوله: ((ومنها فساد الاعتبار)).

أقول: من الأسولة[١] فساد الاعتبار[٢]، وهو عدم صحة الاحتجاج بالقياس لقيام النص[٣]، أو الإجماع[٤] على خلافه.

---

(١) هكذا في (أ، ب) وهو جمع صحيح لأن الهمزة تقلب واواً وهذه ناحية صرفية.
راجع: شذا العرف: ص/١١٨.

(٢) راجع كلام العلماء على هذا القادح: اللمع: ص/٦٥، ٦٦، والجدل لابن عقيل: ص/٦٤، والمنهاج للباجي: ص/١٧٩، وروضة الناظر: ص/٣٣٩، والإحكام للآمدي: ١٤٣/٣، وشرح العضد: ٢٥٩/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٦٦، ومختصر البعلي: ص/١٥٢، وفواتح الرحموت: ٣٣٠/٢، والمحلي مع حاشية البناني: ٣٢٤/٢، ونشر البنود: ٢٢٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٣٠.

(٣) من كتاب، وسنة.
مثاله من الكتاب: كأن يقال: في التبييت في الأداء صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء، فيعترض بأنه مخالف لقوله: ﴿وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] إلخ. فإنه رتب فيه الأجر العظيم على الصوم كغيره من غير تعرض للتبييت فيه، وهذا مستلزم لصحته دونه.
ومثاله من السنة: كأن يقال: لا يصح القرض في الحيوان لعدم انضباطه كالمختلطات غير المنضبطة، فيعترض عليه بأنه مخالف لحديث أبي رافع أنه ﷺ: استلف بكراً، ورد رباعياً، وقال: «إن خيار الناس أحسنهم قضاء».
راجع: صحيح مسلم: ٥٤/٥.

(٤) مثال الإجماع: كأن يقال: لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته الميتة لانقطاع العصمة بالموت بدليل حل أختها، وأربع سواها فهي كالأجنبية، وهذا مذهب أبي حنيفة، وأصحابه ومن معهم فيعترض بأنه مخالف للإجماع السكوتي في تغسيل علي لفاطمة =

وقد تقدم أن القياس في مقابلة النص، والإجماع باطل.

قــال المصنف: وفساد الاعتبار أعم من فساد الوضع لصدقه حيث يكون القياس على الهيئة الصالحة لترتب الحكم عليه[1].

وهــذا سهو، بل هذا مباين لفساد الوضع، لأن القياس هناك ليس بصحيح في نفسه، إما لكونه ليس على الهيئة الصالحة، أو لكونه مستلزماً نقيض الحكم، وهنا القياس صحيح غايته معارض بأقوى منه.

= رضي الله عنهما، وهو مذهب مالك، والشافعي، وأحمد في المشهور عنه، وغيرهم.
هذا بعد اتفاقهم على جواز غسل المرأة زوجها كما قاله ابن المنذر.
راجع: شرح فتح القدير: ٢/١٠٦، والمغني لابن قدامة: ٢/٥٢٣، ومغني المحتاج: ١/٣٢٥، وبداية المجتهد: ١/٢٢٨-٢٢٩.

(١) يرى البعض أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع، ومقدم عليه لأن فساد الاعتبار نظر في فساد القياس من حيث الجملة.
وفساد الوضع أخص لأنه يستلزم عدم اعتبار القياس لأنه قد يكون بالنظر إلى أمر خارج عنه، وهو اختيار الصفي الهندي، والمصنف، والشارح وغيرهم.
وذهب البعض إلى أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع من وجه وأخص منه من وجه.
ومنهم من ذهب إلى أن فساد الوضع أعم من فساد الاعتبار، لأن القياس قد يكون صحيح الوضع، وإن كان اعتباره فاسداً بالنظر إلى أمر خارج، فكل فساد الوضع فساد الاعتبار، ولا عكس.
راجع: المحلي مع حاشية البناني: ٢/٣٢٤، والغيث الهامع: ق(١٣٤/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٨٢.

حتى لو عورض ذاك النص بقي القياس سالماً عندهما.

وللمعترض تقديم فساد الاعتبار على سائر الاعتراضات وتأخيره عنها.

وعندي أنه يجب تقديمه، لأنه أقوى لدلالته على بطلان القياس بخلاف غيره، فإنه إما مطالبة لتصحيح الدليل أو معارضة له.

وإذا علم حقيقته، فالجواب عنه بوجوه:

منها: الطعن في السند إن كان قابلاً، كالإرسال، والانقطاع، وتكذيب الأصل الفرع فيه، وكون الراوي غير عدل.

ومنها: منع ظهوره، فيما قصده المعترض كمنع عموم ما استدل به، أو مفهومه، أو الإجمال فيه.

ومنها: دعوى التأويل، أي: هو محمول على غير ظاهر بدليل يرجحه على ظاهره، أو بالقول بالموجب، بأن يقول: ولئن سلمنا ما تقوله لكن مدلوله لا ينافي حكم القياس، أو يعارضه بنص آخر فيسلم له القياس.

لا يقال: فللمعترض أن يعارض المستدل بنصين، فلا يتم له ما رامه: لأنا نقول: النص الواحد يعارض النصوص كشهادة الاثنين، مع الأربعة.

لا يقال: فعلى هذا يلزم أن يعارض نص المعارضة نص المستدل، وقياسه: لأنا نقول: إجماع الصحابة قائم على خلافه: لأنهم كانوا عند تعارض النصوص يرجعون إلى القياس.

وهذا معنى قول بعض الأفاضل[١]: «المناظر تلو الناظر».

والحاصل: أن الترجيح إنما يكون عند اختلاف جنس الحجة، وله وجوه أخر من الترجيح ما تخفى على من أتقن المباحث السالفة واللاحقة.

قوله: «ومنها منع علية الوصف».

أقول: من الاعتراضات منع علية الوصف المدعى كونه[٢] علة.

قال ابن الحاجب: «هذا من أعظم الأسولة المتوجهة على القياس»[٣].

وجه ذلك: أن العلية قَلَّ ما تكون قطعية، فيظهر وجه السؤال ولتكثير مسالك العلة تتعدد طرق الانفصال عنها، وعلى كل واحد تتوجه أبحاث تكثر القيل، والقال.

وقد اختلف في قبوله، والأصح قبوله، وإلا لكان كل وصف طردي صالحاً للعلية، فيؤدي إلى التلاعب[٤].

---

(١) المراد به القاضي عضد الملة والدين الإيجي في شرحه على المختصر: ٢/٢٦٠.

(٢) راجع كلام الأصوليين على هذا القادح: البرهان: ٢/٩٧٠، والمنهاج للباجي: ص/١٦٨، ومفتاح الوصول ص/١٥٧، والمنخول: ص/٤٠١، وروضة الناظر: ص/٣٤٠، ومنتهى السول والأمل: ص/١٩٤، وفتح الغفار: ٣/٤١، والمحلي مع حاشية البناني: ٢/٣٢٥، وإرشاد الفحول: ص/٢٣١.

(٣) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٦٣، والإحكام للآمدي: ٣/١٤٩، ومنتهى السول والأمل: ص/١٩٤.

(٤) راجع: المسودة: ص/٤٢٩، وهمع الهوامع: ص/٣٨٢.

قيل: ليس القياس إلا إلحاق فرع بأصل لجامع، وقد حصل، فلا تكلف بغير ذلك.

قلنا: لانسلم ذلك مطلقاً، بل لجامع علم، أو ظن عليه اتفاقاً، ولم/ ق (١١٩/ أ من أ) يوجد جامع كذلك.

قيل: الطرق الدالة على عدم كون الوصف علة من كونه طردياً، وإبداء وصف آخر، وغيرهما معلوم بين أهل الجدل، فلو وجد المعترض شيئاً من ذلك لأبداه.

وحيث عجز، فلا وجه لمطالبته [المستدل][1] إقامة الدليل على علية الوصف[2].

الجواب: يستلزم[3] / ق(١١٢/ب من ب) قولكم هذا أن كل صورة عجز المعترض عن إبطالها، فتكون صحيحة بلا برهان، وليس كذلك، حتى إثبات حدوث العالم، وقِدم الصانع اللذين هما من أشكل المسائل لا يصح دليلهما بمجرد عجز المعترض عن إبطاله، بل لا بد من صحة الترتيب في الدليل، ووجه دلالته.

وإذا ثبت أن المطالبة صحيحة فلا بد من إثبات العلة بأحد مسالكها.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: المسودة: ص/٤٢٩، وروضة الناظر: ص/٣٤٢، ومختصر الطوفي: ص/١٦٧، ومختصر البعلي: ص/١٥٤.

(٣) آخر الورقة (١١٢/ب من ب).

قوله: «ومنه وصف العلة».

أقول: من المنع مطلقاً منع كون الوصف الذي يدعيه المستدل قيداً للعلة كذلك، بل بحذفه من الاعتبار[1].

مثاله: قول الشافعي - في إفساد الصوم بالجماع -: تجب الكفارة، لأنها شرعت للزجر عن الجماع المحذور في الصوم كالحد فإنه شرع للزجر عن الجماع زنى.

فيقال: لا نسلم قيد الجماع، بل إنما شرعت لمطلق الجناية على الصوم، وتحصل تلك الجناية بأنواع الإفطار عمداً.

والجواب - عن هذا - ببيان خصوصية الجماع، واعتبارها، نقول: رتب الشارع في قضية الأعرابي الكفارة على الجماع، وترتيب الحكم على الوصف دال على عليته.

قال المصنف: «وكأنَّ المعترض ينقح المناط» لأنه تقدم أن تنقيح المناط حذف الخصوصية عن الاعتبار اجتهاداً، ونوط الحكم بأعم، والمستدل يحقق المناط أي يبين خصوصية الوصف، واعتبارها.

وإنما ذكر لفظة «كأنَّ» لأن تنقيح المناط ليس وظيفة المعترض، لأنه من مسالك العلة، فهو وظيفة المستدل، ولأن تحقيق المناط ليس إثبات

---

(١) راجع: المحلي مع البناني: ٢/٣٢٥-٣٢٦، وتشنيف المسامع: ق(١٢٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٣٤/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٨٣.

الخـــصوصية، بل تقرير العلة، وتحقيقها في صورة النـــزاع ككون النباش سارقاً.

قوله: «ومَنعُ حُكمِ الأصل».

أقول: من المنوع المتوجهة منع حكم الأصل[1]، وكان الأولى تقديمه علـــى حكـــم العلـــة كما لا يخفى[2]، وفي كونه بمجرده، قطعاً للمستدل خلاف.

المختار عند الجمهور، ومنهم المصنف لا يكون قطعاً.

وقيل: قطع له.

وقـــيل: إن كان ظاهراً بحيث يعرفه أكثر الفقهاء، وإن كان خفياً فلا، واختاره الأستاذ.

---

(١) راجع كلام العلماء على هذا القادح: أصول الشاشي: ص/٣٤٣، والمغني للخبازي: ص/٣١٦، والبرهان: ٩٦٨/٢، ومنتهى السول والأمل: ص/١٩٣، والمنهاج للباجي: ص/١٦٣، والجدل لابن عقيل: ص/٤٧، ومفتاح الوصول: ص/١٥٦، والمنخول: ص/٤٠١، وروضة الناظر: ص/٣٤٠، وكشف الأسرار: ١١٢/٤، وفتح الغفار: ٤١/٣، والمسودة: ص/٤٠١، وتيسير التحرير: ١٢٧/٤، وفواتح الرحموت: ٣٣٢/٢.

(٢) كأن يقول الشافعي: الخل مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجاسة كاللبن.

فيقول الحنفي: لا أسلم الحكم في الأصل. فإن اللبن عندي يزيل النجاسة.

راجع: شرح العضد: ٢٦١/٢، والإحكام للآمدي: ١٤٤/٣، ومختصر الطوفي: ص/١٦٦، ومختصر البعلي: ص/١٥٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٢٦/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٨٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٣٠.

وقال الغزالي: «هذا ليس أمراً شرعياً، ولا عقلياً فالرجوع إلى عرف بلد المناظرة إن عدّوه [قطعاً][١] كان قطعاً، أو لا فلا»[٢].

واختلف النقل عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي نقل ابن الحاجب، واتَّبعه المصنف أن هذا المنع لايسمع من المعترض؛ لأن المستدل يقول: أنا قد بينت على أصل صحيح عندي، وهذا كلام بعيد.

والحق على ما في الملخص[٣] من أنه يسمع، هذا تفصيل المذاهب.

لنا - على مختار المصنف -: أنه يسمع، ولا ينقطع المستدل.

أما إنه يسمع، فلأن انتفاء حكم الأصل قادح في الاستدلال واستنباط الحكم، وليس دعوى المستدل صحته مفيداً لصحته، ولزوم الخصم الاعتراف بدون دليل.

وأما كونه ليس قطعاً، فلأن غاية ذلك الاعتراض أنه منع مقدمة من مقدمات القياس كمنع العلية، والنقض، والقلب، وغيرها، فأي فرق بين مقدمة، ومقدمة؟

قالوا: انتقال من إثبات حكم الفرع إلى إثبات حكم الأصل[٤]، / ق(١١٩/ ب من أ) والانتقال أشد عيوب المناظرة.

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: شفاء الغليل: ص/٤٦٥.

(٣) الملخص في الجدل لأبي إسحاق الشيرازي، حقق في جامعة أم القرى.

(٤) آخر الورقة (١١٩/ب من أ).

قلنا: حيث لا يكون بينهما ملاءمة كمن تكلم في نجاسة الكلب ثم انتقل إلى مسألة الفرس، والخنزير، فإنه قادح، وأما إذا شرع في مسألة تتعلق بالكلب، ثم انتقل إلى أحواله وصفاته لا يعد قادحاً.

وعلى هذا الذي قلنا من أنه يسمع، ولا ينقطع، فعليه إقامة الدليل على وجود الحكم في الأصل، ولا يكون منقطعاً، وعلى تقدير إقامته الدليل.

المختار أن المعترض لا يكون منهزماً، بل له أن يعود باعتراض آخر، وآخر إلى أن ينقطع، أو يغلب.

واستدل المصنف على هذا بأنه ربما اعترض [بسبعة][1] اعتراضات ولاء[2].

بأن يقال: لا نسلم حكم الأصل في قياسك، فلا يصح، ولئن سلمنا أن حكم الأصل ما ذكرت، لكن لا نسلم كونه مما يقاس عليه، سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه معلل بل تعبدي، سلمناه لكن لا نسلم أنه معلل بالوصف المشترك بين الأصل وذلك الفرع، سلمنا كونه علة، لكن وجوده في الأصل ممنوع.

---

(١) في (أ، ب): «بسبع» والمثبت هو الصواب لأن الأعداد من ثلاثة إلى تسعة تُذكَّر، مع المؤنث، وتؤنث مع المذكر.

(٢) الولي: حصول الثاني بعد الأول من غير فصل، والمراد أن كلاً منهما مرتب على تسليم ما قبله.

راجع: المصباح المنير: ٦٧٢/٢، وحاشية البناني على المحلي: ٣٢٧/٢.

سلمنا ذلك لكن غير متعد، بل قاصر، سلمناه لكن ليس موجوداً في الفرع.

هذه/ ق(١١٣/أ من ب) [سبعة][١] اعتراضات ثلاثة منها، وهي الأولى متعلقة بالأصل، وثلاثة تليها متعلقة بالعلة، والاعتراض الأخير بالفرع.

وللجواب عنها طريقان:

إما أن يدفع الأخير وحده، فإنه كاف، أو يأتي عليها على الترتيب المذكور واحداً بعد واحد، ويتفرع على هذا جواز إيراد المعارضة، سواء كانت من جنس واحد كأن يقول المعترض: دليلك منقوض بكذا، وبكذا.

أو جنسين كأن يقول: منقوض بكذا، ومعارض بكذا.

وعلى تقدير الاختلاف إما مترتبة بأن يقتضي اللاحق تسليم السابق كالمعارضة، مع منع وجود الوصف في الأصل، فإن المعارضة موقوفة عليه: لأنها أقامت الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم.

أو غير مترتبة كالنقض، أو القلب، مع منع التأثير، فعلى جواز الأول اتفاق أهل النظر، وفي اختلافها مع عدم الترتيب، الجمهور على الجواز، ومع الترتيب على عدم الجواز.

---

(١) في (أ، ب): «سبع» والصواب المثبت لما سبق.

وأشـــار المـــصنف إلى أن المختار جوازه، ورد ما توهموه مانعاً بأن تسليمه تقديري؛ أي: ما قلتم: لا يجوز، لأن التسليم اعتراف ببطلانه، فلا وجه لعده اعتراضاً، وتقديمه ليس كذلك، بل ذلك يقدح لو كان اعترافاً حقيقة، وأما على وجه التنـــزل فلا.

قوله:((ومنها اختلاف الضابط)).

أقـــول: من الأسولة دعوى اختلاف الضابط في الأصل والفرع[1]، وإنما كان قادحاً، لأن تساوى الفرع والأصل في العلة شرط كما تقدم[2].

مثاله: قياس شهادة الزور في القتل على الإكراه في القصاص.

فيقال: المعنى الموجود في الإكراه ليس موجوداً في شهادة الزور، وإذا اختلف الضابط لم يلزم من اعتباره في الأصل اعتباره في الفرع، فللشارع اعتبار أحدهما دون الآخر.

---

(١) راجع الكلام على هذا القادح: الإحكام للآمدي: ١٦٥/٣، ومنتهى السول والأمل: ص/١٩٩، وشرح العضد: ٢٧٦/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٢٩/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٢٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١٣٥/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٨٥، وإرشاد الفحول: ص/٢٣١.

(٢) وقد أوصل المصنف القوادح إلى ستة عشر قادحاً، وأوصلها ابن الحاجب والأكثر إلى خمسة وعشرين قادحاً، وبعضهم إلى اثني عشر قادحاً.

راجع: منتهى السول والأمل: ص/١٩٢، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢٥٧/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٢٥/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٨٥، وإرشاد الفحول: ص/١٣٥، والغيث الهامع: ق(١٣٥/ب).

والجواب عن هذا بوجهين:

أحـــدهما: الضابط هو القدر المشترك كالتسبب في المسألة المذكورة [فإنه][(١)] موجود فيهما من غير تفاوت.

ثانيهما: بيان أن إفضاء الضابط في الفرع إلى المقصود، مثل إفضائه في الأصل، أو أزيد.

ولا يحصل الجواب بإلغاء التفاوت بأن يقال - في المثال/ ق(١٢٠/أ مـــن أ) المذكـــور -: التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس، بدليل أنه يقتل العالم بالجاهل.

وتقدم الفرق بين [قطع][(٢)] الأنملة المزهق للروح، وحز الرقبة، وإنما لم يكن مثله جواباً، لأن إلغاء مانع واحد لا يوجب إلغاء جميع الموانع، ألا ترى أنه لم يلغ التفاوت بالحرية.

قوله: «والاعتراضات راجعة إلى المنع، وإلى مُقدِّمِها».

أقول: المشهور أن الاعتراض إما مانع، أو معارضة.

وذلك: لأن غرض المستدل إثبات مدعاه، وذلك يتوقف على صحة مقـــدمات دليله، وعلى عدم دليل آخر معارض لدليله، كما أن من أراد إثـــبات حـــق على غيره لا بد له من بينة عادلة، وأن لا تكون معارضة بأخرى مثلها.

---

(١) في (أ، ب): «فإنها» والمثبت من هامش (أ) هو الصواب.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

قال المصنف: بل الاعتراضات كلها راجعة إلى المنع.

لأن المعارضة منع للعلة عن الجريان، وهذا الذي قاله ليس معنى المعارضة، بل لازم معناه، لأن المعارضة - كما هو المسطور في كتب الخلاف -: عبارة عن إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم[1] ويلزم منه منع جريان العلة، والأمر في هذا سهل.

قوله: «ومقدِّمها»، بكسر الدال يريد به الاستفسار[2]، لأنه طليعة الممنوع ليس داخلاً فيها.

وهذا ما قاله بعض المتأخرين: إنه ليس سؤالاً[3].

---

(١) المعارضة - لغة -: المقابلة على سبيل الممانعة، واصطلاحاً كما عرفها الشارح.
راجع معنى المعارضة: الجدل لابن عقيل: ص/٧٠، والكافية للجويني: ص/٦٩، والحدود للباجي: ص/٧٩، والكليات للكفوي: ٤/٢٦٥، والتعريفات للجرجاني: ص/٢١٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٣٦، وحاشية الصبان على شرح آداب البحث: ص/١٣.

(٢) الاستفسار: استفعال من الفسر، وهو لغة: طلب الكشف والإظهار، ومنه التفسير.
واصطلاحاً: طلب معنى لفظ المستدل لإجماله، أو غرابته.
راجع: مقدمة جامع التفاسير للراغب: ص/٤٧، والمفردات: ص/٣٨٠، المعتبر للزركشي: ص/٣٠٤، والإتقان للسيوطي: ٤/١٩٢، وتشنيف المسامع: ق(١٢٥/ب)، والغيث الهامع: (ق١٣٦/أ).

(٣) يعني اعتراضاً، وقادحاً من قوادح العلة لأن الاعتراضات خدش كلام المستدل، والاستفسار ليس فيه خدش بل غايته أنه استفهام للمراد من الكلام، وهو ما رجحه المصنف. =

والصواب خلافه: لأنه طلب فهم المراد، فهو أول المقامات[1].

وهو وإن كان واحداً لكن بعد التأمل لا سؤال أعم منه، لأنه يرد على تقرير المدعى، وعلى جميع المقدمات، وعلى جميع الأدلة، لكن شرطه أن لا يكون تعييناً مفوتاً لمقصود المناظرة، إذ كل لفظ فسرته لا بد وأن تفسره بلفظ آخر، وهلم جرا، ولذلك قال القاضي أبو بكر: «لا يحسن الاستفهام إلا لدى الإبهام»، ولذلك [أيضاً][2] قيده المصنف بقوله: «حيث غرابة، أو إجمال». وإذا ثبت أنه سؤال مقبول، فعلى المستدل البيان، أم على المعترض؟

قيل: على المستدل: لأنه المحتاج إلى الإثبات الذي لا يتم بدونه، والحق[3]/ ق(١١٣/ب من ب) أنه على المعترض إذ يكفي المستدل أن يقول: الغرابة والإجمال خلاف الأصل: لأن وضع الألفاظ للبيان.

وإذا قلنا - بناء على الصحيح -: إن على المعترض البيان، فإذا بين أن اللفظ يطلق على المعنيين لا يكلف الزيادة على ذلك من إثبات

= راجع كلام الأصوليين على هذا القادح: روضة الناظر: ص/٣٣٩، والإحكام للآمدي: ٣/١٤١، ومنتهى السول والأمل: ص/١٩٢، ومختصر الطوفي: ص/١٦٦، ومختصر البعلي: ص/١٥٢، والمحلي مع حاشية البناني: ٢/٣٣١، وتيسير التحرير: ٤/١١٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٩.

(١) وعليه الأكثر. انظر المراجع السابقة، وتشنيف المسامع: ق(١٢٥/ب)، والغيث الهامع: ق(١٣٦/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٨٦-٣٨٧.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) آخر الورقة (١١٣/ب من ب).

التساوي في الإجمال، وإن كان الإجمال لا يحصل إلا به، لأنه لو كلف ذلك لطال الكلام، وسقط مقصود المناظرة، فاغتفر ذلك في حقه.

مثال ذلك: إذا قال المكره: مختار فيجب عليه القصاص فيقال: ما معنى المختار؟ فإنه يقال للراغب في الشيء وللقادر عليه.

أو يقول: بَانَ بذلك بطلانه.

فيقال: ما معنى بان؟ لأنه يكون تارة بمعنى ظهر، وتارة بمعنى انفصل.

ومثال الغرابة: ما إذا قيل: الأُيَّل[١] حيوان لم يُرض[٢] لا تؤكل فريسته كالسِّيْد[٣].

فيقال: ما معنى الأيل، وما معنى السيد[٤].

---

(١) في (أ): «الإبل» وفي (ب) بدون نقط، والمثبت من هامش (أ).

والأيل: بضم الهمزة، وكسرها، والياء فيهما مشددة مفتوحة: ذكر الأوعال، وهو التيس الجبلي، والجمع الأيايل. راجع: المصباح المنير: ٣٣/١.

(٢) لم يرض، أي: لم يعلم، يقال: رضت الدابة رياضاً: ذللتها، فالفاعل رائض، وهي مروضة، وراض نفسه: على معنى حلم فهو ريض.

راجع: المصباح المنير: ٢٤٥/١.

(٣) السيد: بكسر السين وسكون التحية المثناة هو الذئب، وفي لغة هذيل يطلق على الأسد.

راجع: الصحاح: ٤٩٢/٢، معجم مقاييس اللغة: ١٢٠/٣، ولسان العرب: ٢١٧/٤.

(٤) جاء في هامش (أ): «الأيل الكلب، والسيد الذئب».

وجـــواب الاستفسار ببيان ظهوره فيما قصده، إما بالنقل عن أهل اللغة، أو في العرف العام كذا، أو الخاص، أو بقرائن الأحوال، أو يفسده بما يحتمل لغة.

قيل: وربما لا يحتمل.

والصواب خلافه: لأنه يصير من جنس اللعب، فتخرج المناظرة عن وضعها من طلب إظهار الحق.

وهـــنا طريق آخر ربما استعمله بعض أهل الجدل بأن نقول - بعد بـــيان المعتـــرض -: الأصل عدم[1]/ ق(١٢٠/ ب من أ) الإجمال، أو أنه ظاهر فيما قصدت، لكونه غير ظاهر في غيره.

والحـــق: أن هـــذا ليس جواباً: لأن المعترض بذل مجهوده في بيان الإجمال، فلو كان هذا القدر جواباً لم يكن للمناظرة فائدة، والمصنف نقل الخلاف مجرداً عن الاختيار.

قوله: ((ومنها التقسيم)).

أقول: من الاعتراضات التقسيم، وهو كون اللفظ المورد في الدليل دائـــراً بين أمرين، أو أكثر[2]، فيمنع الذي يتوهم كونه محصل المقصود، ويسكت عن الآخر؛ لأنه لا يضره، أو يتعرض لعدم صلاحية ذلك للعلية.

---

(١) آخر الورقة (١٢٠/ب من أ).

(٢) راجع كلام الأصوليين على هذا القادح: المنهاج للباجي: ص/٢١٠، والكافية للجويني: ص/٣٩٤، وروضة الناظر: ص/٣٤١، والإحكام للآمدي: ١٤٦/٣، =

قـــيل: لا يقبل هذا السؤال، لأن منع أحد محتملي كلام المستدل لا يمنع مطلوبه، إذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراده.

والمختار قبوله، إذ بإبطال ذلك [يتعين](1) الباقي، وربما لا يمكنه إتمام الدليل به، فله مدخل في هدم الدليل، ولكن لقبوله شرط، وهو أن يكون منعاً لما يلزم المستدل بيانه.

مـــثاله: ما إذا قال في الصحيح الحاضر: إذا فقد الماء، وجد سبب التيمم، وهو تعذر الماء، فيجب التيمم.

فيقال: ما المراد بتعذر الماء أمطلقاً سبب؟

أم في السفر، أو المرض؟ الأول ممنوع، والثاني لا يجديك نفعاً.

والجواب – عن هذا السؤال –: بأمور:

الأول: أن يبين أن اللفظ دال على المعنى الذي أراده، إما لغة بالنقل عنهم، أو وُجد الاستعمال، والأصل فيه الحقيقة، أو عرفاً أي عرف كان، أو عُلم بالقرائن عقلية، أو لفظية.

هذا كلام المصنف على ما ذهب إليه الشارحون(2).

= ومنتهى السول والأمل: ص/١٩٣، وشرح العضد: ٢/٢٦٢، والمسودة: ص/٤٢٦، ومختصر الطوفي: ص/١٦٧، ومختصر البعلي: ص/١٥٣، والمحلي مع حاشية البناني: ٢/٣٣٣، ونشر البنود: ٢/٢٣٥، وإرشاد الفحول: ص/٢٣١.

(١) غير واضحة في (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٢٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني: ٢/٣٣٤، وهمع الهوامع: ص/٣٨٧-٣٨٨.

وعندي أن هذا الكلام سهو منهم: لأن التقسيم نوع من المنع وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الأصل.

غايته: أن هذا المنع يشتمل على الترديد، فيكون أخص من مطلق المنع.

فالجواب إنما يكون بإثبات عليته بأحد المسالك العلية، والذي ذكره المصنف هنا هو ما ذكره في جواب الاستفسار.

وإن كنتَ في ريب فتأمل في المثال المذكور، أو في قوله: الملتجئ إلى الحرم وجد منه سبب استيفاء القصاص، وهو القتل العمد العدوان، فيجب استيفاؤه.

فيقال: يُستوفى مع المانع، أو بدونه؟

الأول ممنوع، والثاني مسلم، ولكن لما قلت: إن الحرم ليس بمانع؟

ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم؟

قوله: «ثم المنع».

أقـــول: لـمـــا فرغ من الاعتراضات الواردة على القياس شرع يبين اصطلاحات أهل الجدل[1].

---

(١) الجدل – لغة –: اللدد في الخصومة، والقدرة عليها، من جدله يجدُله، ويجدِله: أحكم فتله.

واصطلاحاً: فتل الخصم عن قصده لطلب صحة قوله، وإبطال غيره.

وعند المناطقة: هو القياس المؤلف من المشهورات، والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان. =

قـــال: إذا شرع المعلل في نقل المذاهب - ما دام ناقلاً - لا يتوجه إليه / ق(١١٤/أ من ب) المنع، فإذا اختار قولاً، أو مذهباً توجه إليه المنع، وهـــذا على وجهين: إما قبل تمام الدليل، أو بعده، فالأول، أي: المنع قبل تمـــام الدلـــيل مناقضة، وهي: منع مقدمة بعينها سواء كان مع السند، أو بدونه، فإذا منع مقدمة، فعلى المستدل إثباتها، فإن أقام المعترض دليلاً على انـــتفاء تلك المقدمة، فالحق أنه لا يسمع منه: لأنه منصب المستدل، فلو مكن منه يقع الخبط في البحث.

ومـــا قـــيل: من أنه يسمع منه بعد إقامة المستدل الدليل على تلك المقدمـــة سهو: لأنه إما أن يسلم دليله فتم له ما رامه، أو يمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل، فعلى المستدل إثباتها، وهكذا.

والـــثاني - وهـــو المنع بعد تمام الدليل -: إما منع للدليل بتخلف الحكم في صورة وهو / ق(١٢١/ أ من أ) النقض الإجمالي، أو مع تسليم الدليل بأن يقول: وإن دل دليلك على ما ذكرت، ولكن عندي ما ينفيه، وهذا يسمى معارضة، وحينئذ يكون المعترض مستدلاً.

= راجع: مقاييس اللغة: ٤٣٣/١، والمصباح المنير: ٩٣/١، ومختار الصحاح: ص/٩٦، والقاموس المحيط: ٣٤٦/٣، والكليات: ١٧٢/٢، وكشاف اصطلاحات الفنون: ٢٤٢/١، والكافية في الجدل: ص/٢٠، والجدل لابن عقيل: ص/١، والمنهاج في ترتيب الحجاج: ص/١١، ودستور العلماء: ٣٨٥/١، والإحكام لابن حزم: ٤١/١، والفقيه والمتفقه: ٢٢٩/١، والتعريفات للجرجاني: ص/٧٤، ومناهج الجدل: ص/٤٥.

ثم وظيفة المستدل الدفع لما يورد عليه من المنوع، إلى أن ينهزم المعترض [بانـــتهاء الأمر إلى ضروري لا يمكن إنكاره، أو يقيني يكون مشهوراً لا يمكن الخلاف فيه][1] أو يقف على منع يعجز المستدل عن إبطاله، فينقطع.

قوله: ((خاتمة: القياس من الدين)).

أقول: القياس أحد الأدلة المتفق عليه[2].

فكونه من الدين[3]، ومما يتعبد به لا ينبغي أن يُخالَف فيه[4].

وما يقال: إن الدين ما كان مستمراً، والقياس ليس مستمراً يعني أنه قد لا يحتاج إليه.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت هامشها.

(٢) أي من حيث الجملة، وقد تقدم الخلاف في ذلك.

(٣) الأكثر على أنه من الدين لأنه مأمور به، وهو اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة.
وفصل أبو علي الجبائي بين ما كان منه واجباً بأن لم يكن للمسألة دليل غيره، فهو من الدين بخلاف ما إذا يكن واجباً، فهو ليس منه لعدم الحاجة إليه.
وقال أبو الهذيل من المعتزلة أيضاً: ليس من الدين، وعلل ذلك بما ذكره الشارح هنا.
راجع: المعتمد: ٢/٢٤٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٣٧، وهمع الهوامع: ص/٣٩٠، والغيث الهامع: ق(١٣٩/أ)، ونشر البنود: ٢/٢٤١.

(٤) وقد ذكر الآمدي، والزركشي أنهم إن عنوا بالدين ما كان من الأحكام المقصودة بحكم الأصالة، كوجوب العمل، وحرمته، ونحوه، فالقياس، واعتباره ليس بدين، فإنه غير مقصود لنفسه، بل لغيره، وإن عني بالدين ما تعبدنا به، كان مقصوداً أصلياً، أو تابعاً، فالقياس من الدين لأنا متعبدون به كما سبق، واعتبر الآمدي الخلاف لفظياً.
راجع: الإحكام: ٣/١٤٠/١٤١، وتشنيف المسامع: ق(١٢٦/ب).

أو أنه قد ينعدم بانعدام المجتهدين فَيَرِد على كلا الوجهين السنة.

وهو جزء من أجزاء أصول الفقه، خلافاً لإمام الحرمين(١) هذا نقل المصنف(٢) والذي في البرهان في أول باب القياس خلاف هذا.

فإنــه قال: «الأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، فهو إذن أحق الأصول باعتناء الطالب»(٣).

ولا شــك أنه يريد به أصل الفقه(٤)، إذ هو ليس من أصول الدين حقيقة إجماعاً.

---

(١) قال الزركشي: «وشبهته أن أصول الفقه أدلته، وأدلته إنما تطلق على المقطوع بها، والقياس لا يفيد إلا الظن، وهذا ممنوع: لأن القياس قد يكون قطعياً، سلمنا، لكن لا نسلم أن أصول الفقه عبارة عن أدلته فقط، سلمنا لكن لا نسلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به» تشنيف المسامع: ق(١٢٦/ب).

(٢) قلت: وقد أقره على هذا النقل الزركشي، والمحلي، والعراقي، والأشموني، شارحو كلامه، وكذا البناني، والعطار في حاشيتيهما، والشربيني في تقريراته.
راجع: الغيث الهامع: ق(١٣٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه: ٣٣٨/٢، وحاشية العطار عليه: ٣٧٩/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٩٠.

(٣) راجع: البرهان: ٧٤٣/٢.

(٤) قلت: هذا فهم الشارح رحمه الله لكلام الإمام ومراده هنا. لكني رجعت إلى ما قاله الإمام عند تعريفه لأصول الفقه فوجدته مؤيداً لما نقله المصنف عنه سابقاً.
قال إمام الحرمين: «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع». =

وحكم المقيس[1] دين الله بناء على أن القياس أصل، ودليل شرعي في مسائل دينية، ولا يصرح بأنه قول الله، ولا رسوله: لاحتمال الخطأ على المجتهد.

وهو فرض كفاية، مع كثرة المجتهدين، وإذا انفرد واحد فيصير عليه فرض عين[2].

= وقال: «ولذلك قال المحققون: أخبار الآحاد، وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند روايته أخبار الآحاد، وإجراء الأقيسة».

بل مما يوضح مراده في الأصل الذي نقله الشارح عنه قوله: «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد، والأقيسة لا تلغى إلا في أصول الفقه، وليست قواطع! قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها» البرهان: ١/٨٥-٨٦.

وقال - في التلخيص بعد تعريفه لأصول الفقه بما سبق ذكره -: «فإن قيل: أفيدخل في هذا الفن ما لا يلتمس فيه القطع، والعلم؟

قيل: ما ارتضاه المحققون أن ما لا يبتغى فيه العلم لا يعد من الأصول.

فإن قيل: فأخبار الآحاد، والمقاييس السمعية لا تفضي إلى القطع، وهي من أدلة أحكام الشرائع! قيل: إنما يتعلق بالأصول تثبيتها أدلة لا وجوب الإعمال، وذلك ما يدرك بالأدلة القاطعة، فأما العمل المتلقى منها فمتصل بالفقه دون أصول الفقه» التلخيص: ق(١/ب).

(١) أي: يقال: إنه دين الله تعالى، أو دين رسوله ﷺ يعني أنه دل عليه.

(٢) راجع: المحلي مع حاشية البناني: ٢/٣٣٩، وهمع الهوامع: ص/٣٩١، والغيث الهامع: ق(١٣٧/ب)، وتشنيف المسامع: ق(١٢٦/ب)، ونشر البنود: ٢/٢٣٩، وشرح الكوكب المنير: ٤/٢٢٥.

وينقسم باعتباره القوة، والضعف إلى جلي وخفي[1]، الجلي منه: ما قطع بنفي الفارق فيه، أو كان احتمال الفارق فيه ضعيفاً.

والخفي خلافه، وهو ما كان احتمال الفارق فيه قوياً كقياس القتل بالمثقل على المحدد.

وقيل: الجلي ما ذكر أولاً، والخفي قياس الشبه، والواضح ما بينهما.

وقيل: الجلي قياس الأولى مثل قياس الضرب على التأفيف في الحرمة، والواضح المساوي كقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم، والخفي ما كان دونه كقياس التفاح على البر في الربا، كما تقدم تحقيقه سابقاً.

وقياس العلة: ما صرح فيه بالعلة مثل حرمت النبيذ كالخمر للإسكار.

وقياس الدلالة: ما يكون الجامع فيه لازم العلة[2].

---

(١) راجع تقسيم الأصوليين للقياس بهذا الاعتبار: اللمع: ص/٥٥، والمنخول: ص/٣٣٤، وأدب القاضي للماوردي: ١/٥٨٦-٦٠٠، والإحكام للآمدي: ٣/٩٥، والمحصول: ٢/ق/٢/١٧٠، والجدل لابن عقيل: ص/١١، والمنهاج للباجي: ص/٢٦، وشرح العضد: ٢/٢٤٧، ومختصر البعلي: ص/١٥٠، والمحلي مع حاشية البناني: ٢/٣٣٩، وتيسير التحرير: ٤/٧٦، ونشر البنود: ٢/٢٤٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٢.

(٢) وينقسم القياس أيضاً باعتبار العلة إلى ثلاثة أقسام: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل كما ذكر هنا.

راجع: المنهاج للباجي: ص/٢٦، والجدل لابن عقيل: ص/١٣، واللمع: ص/٥٥، وأعلام الموقعين: ١/١٣٣، ومفتاح الوصول ص/١٥٥، وشرح العضد: ٢/٢٤٧، والمحلي وحاشية البناني عليه: ٢/٣٤١، ومختصر البعلي: ص/١٥٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٢٢.

كما إذا قيس تحريم النبيذ على الخمر بعلية الرائحة اللازمة عادة للشدة المطربة، وهي ليست علة اتفاقاً، أو يكون الجامع أثراً من آثار العلة كما إذا قيل: القتل بالمثقل يأثم فاعله، فيجب فيه القصاص كالقتل بالمحدد، فالإثم ليس علة، بل أثر من آثارها، أو يكون حكماً من أحكامها كأن يقال: تقطع الجماعة بواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم حيث كان غير عمد.

ووجوب الدية حكم العلة التي هي القطع في الصورة الأولى والقتل في الثانية، وهو في الحقيقة استدلال بأحد موجبي الجناية من القصاص، والدية، الفارق بينهما العمد على الآخر.

والفاء في عبارة المصنف دالة على تفاوت مراتب القياس في الثلاثة المذكورة[1]، فالأول أولى من الثاني، والثاني أولى من الثالث.

وإذا جمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق، فهو القياس في معنى الأصل كقياس البول في الإناء، وصبه في الماء على البول فيه، بجامع أن لا فارق بينهما في مقصود المنع الثابت[2]/ ق(١٢١/ب من أ)، بقوله ﷺ: «لا يبول أحدكم في الماء الراكد»[3].

---

(١) يعني قوله: «وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها، فأثرها فحكمها».

(٢) آخر الورقة (١٢١/ب من أ).

(٣) رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والبغوي عن أبي هريرة.
راجع: صحيح البخاري: ١/٦٦، وصحيح مسلم: ١/١٦٢، وسنن أبي داود: ١/١٧، وتحفة الأحوذي: ١/٢٢٢، وسنن النسائي: ١/٢٤، وسنن ابن ماجه: ١/١٤٣، ومختصر سنن أبي داود: ١/٧٥، وشرح السنة: ٢/٦٦.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الكتاب الثاني: في السنة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الكتاب الثالث: في الإجماع

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الكتاب الرابع في القياس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
عمادة البحث العلمي
رقم الإصدار (٩٧)



الدرر اللوامع

في شرح جمع الجوامع

للإمام
شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني
٨١٣ - ٨٩٣ هـ

تحقيق
د/ سعيد بن غالب كامل المجيدي

الجزء الرابع

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرر اللوامع

في

شرح جمع الجوامع

٤

ⓒ الجامعة الإسلامية ، ١٤٢٨هـ.

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

المجيدي ، سعيد بن غالب كامل

الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع للكوراني /

سعيد بن غالب كامل المجيدي – المدينة المنورة ،

١٤٢٨هـ.

٢٨٨٠ ص ؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

١ – أصول الفقه أ– العنوان

ديوي ٢٥١ ١٤٢٨/٣٦٢٠

رقم الإيداع : ١٤٢٨/٣٦٢٠

ردمك : ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

الكتاب الخامس

في الاستدلال



الكتاب الخامس

في الاستدلال

قوله: «الكتاب الخامس في الاستدلال، وهو دليل ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس»[1].

أقول: لما فرغ من الأدلة المتفق عليها شرع في المختلف فيها، وهو الاستدلال، ويطلق - لغة - على طلب الدليل.

واصطلاحاً: على إقامة الدليل[2] / ق(١١٤/ ب من ب) أي دليل كان من نص، أو إجماع، أو غيرهما.

وعلى أخص منه، وهو إقامة الدليل حال كونه ليس نصاً، ولا إجماعا، ولا قياساً، وهذا مقصود الكتاب.

ولتقدم معرفة هذه الثلاثة في الأبواب السابقة صح تعريف الاستدلال بها.

---

(١) راجع: تعريف الاستدلال: الحدود للباجي: ص/٤١، والمنهاج في ترتيب الحجاج ص/١١، والبرهان: ١١٣٠/٢، والإحكام لابن حزم: ٣٧/١، ٦٧٦/٢، والكافية في الجدل: ص/٤٧، والإحكام للآمدي: ١٧٥/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٥٠، والعضد على ابن الحاجب: ٢٨٠/٢، وتيسير التحرير: ١٧٢/٤، والمحلي وحاشية البناني عليه: ٣٤٢/٢.

(٢) آخر الورقة (١١٤/ب من ب).

قال الآمدي: وما سماه بعضهم: الاستدلال، وجعله باباً خامساً، فحاصله: يرجع إلى التمسك بمعقول النص، أو الإجماع، وكذا شرع من قبلنا، وقول الصحابي، ونحو ذلك فراجعة إلى الأربعة، وإلا فلا دخل للرأي في إثبات الأحكام الشرعية، وإنما أفردوه باباً لكونه جارياً في تلك الأبواب كلها.

كما يقال: هذا حكم دل عليه القياس، وكل ما دل عليه القياس فهو حكم شرعي، فهذا حكم شرعي.

وكما إذا قيل: ما ذكرته معارض بالإجماع، وكل معارض بالإجماع باطل، فما ذكرته باطل، وقس على هذا.

قال المصنف - تفريعاً على التعريف المذكور -: يدخل فيه القياس الاقتراني، كما ذكرنا[1].

وهو قياس مؤلف من قضيتين متى سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر، أي: قضية أخرى تكون نتيجة لهما، كما في المثالين المذكورين. والاستثنائي يكون في الشرطيات، ففي المتصلات، كما يقال: إن كان هذا إنساناً، فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان ينتج أنه ليس بإنسان، أو أنه إنسان ينتج أنه حيوان،

---

(١) القياس الاقتراني، والاستثنائي نوعان للقياس المنطقي فإن كان اللازم، وهو النتيجة، أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل فهو الاستثنائي، وإن كان مذكوراً فيه بالقوة بأن لم يتصل فيه طرفاه، فهو الاقتراني. كما مثل الشارح، وقد سبق ذكرهما مع المراجع في ١/٢٠٢.

وراجع: الإحكام للآمدي: ٣/١٧٦، والمحلي مع حاشية البناني: ٢/٣٤٢، ومناهج العقول: ٣/١٥٠، وتيسير التحرير: ٤/١٧٢.

فاستثناء عين الأول ينتج عين الثاني، واستثناء نقيض الثاني ينتج نقيض المقدم، وعين الثاني لا ينتج عين الأول لاحتمال كونه عاماً، ولا يلزم من إثبات العام إثبات الخاص كما في المثال المذكور، فإن الحيوان لا يستلزم وجود الإنسان، وكذا نقيض الإنسان لا يستلزم نقيض الحيوان لوجوده في الفرس، وفي المنفصلات: العدد إما زوج، أو فرد، لكنه زوج ينتج أنه ليس بفرد، أو فرد ينتج أنه ليس بزوج، مثاله – في الشرعيات –: الضب إما حرام، أو حلال لكنه حلال: لأنه أكل على مائدته ﷺ، فليس بحرام[1].

مثال آخر: صيد المُحْرِم إما حرام، أو حلال لكنه حرام لأنه نهي عنه[2]، فليس بحلال، ولهذا تفاريع كثيرة ليست مقصودة تركناها خوف الإطالة.

---

(١) رواه أحمد، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه عن ابن عباس عن خالد بن الوليد: أنه أخبره أنه دخل مع رسول الله ﷺ على ميمونة، وهي خالته، وخالة ابن عباس فوجد عندها ضباً محنوذاً، فقدمته لرسول الله ﷺ، فرفع رسول الله ﷺ يده فقال خالد بن الوليد: أحرام الضب يا رسول الله؟ قال: «لا، ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه قال خالد: فاجتررته فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر، فلم ينهني».
وقد رويت أحاديث أخرى بألفاظ متعددة، وطرق مختلفة.
راجع: مسند أحمد: ٨٨/٤، وصحيح البخاري: ١٢٥/٧، وصحيح مسلم: ٦٦/٦، وسنن أبي داود: ٣١٧/٢، وسنن الترمذي: ٤٩٢/٥، وسنن النسائي: ١٩٧/٧، وسنن ابن ماجه: ٢٩٦/٢، ونيل الأوطار: ١١٨/٨.

(٢) لحديث الصعب بن جثامة أنه أهدى لرسول الله ﷺ حماراً وحشياً، وهو بالأبواء، أو بودان فرده عليه رسول الله ﷺ.
قال: فلما أن رأى رسول الله ﷺ ما في وجهي قال: «إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم».
راجع: صحيح مسلم: ١٣/٥.

وقياس العكس: ما يستدل به على نقيض المطلوب، ثم يُبْطَل، فيصح المطلوب كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فإنه استدل على حقية القرآن بإبطال نقيضه، وهو وجدان الاختلاف فيه، فتأمل[1]!

قوله: «وقولنا: الدليل يقتضي أن لا يكون كذا».

أقول: أراد بعد تعريف الاستدلال إيراد أنواع منه، فبدأ بالدليل الملقب بالنافي عندهم، كما يقول الشافعي: نكاح المرأة إذلال، وإرقاق لها، والإنسانية تنافي ذلك إظهاراً لشرف الإنسان، إلا أنا خالفنا ذلك / ق(١٢٢/أ من أ) فيما إذا صدر عن الولي، لكمال عقله، ودقة نظره، وهذا مفقود في المرأة، فوجب إبقاء الدليل على مقتضاه[2].

ومنه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه.

---

(١) قياس العكس: هو إثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة كما مثل الشارح بالآية الكريمة، وكما تقدم في حديث مسلم: «أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟».
وراجع: شرح النووي على مسلم: ٩٢/٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٤٣/٢، وتيسير التحرير: ١٧٣/٤-١٧٤، وهمع الهوامع: ص/٣٩٣.

(٢) راجع: المحلي مع حاشية البناني عليه: ٣٤٤/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٢٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٣٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٩٣.

تقريره: أن الحكم الشرعي لا يمكن ثبوته من غير دليل، إذ لو ثبت لـزم المحـال، وهو وقع تكليف ما لا يطاق، لأن ذلك الحكم لا بد وأن يكون متعلقاً بأفعال المكلفين، كما تقدم في أول الكتاب.

وقـد فرض أنه لا دليل له يعرفه، ولا معنى للمحال إلا ما لا يمكن تعلـق قدرة العبد به عادة، ولو كان له دليل إما النص، أو الإجماع، أو القـياس، وقـد سبرنا، فلم نجد من ذلك شيئاً. أو لا نتعرض للسبر، بل نقول: شيء من النص، والإجماع، والقياس غير موجود، إذ الأصل العدم، والأصـل بقـاء مـا كان على ما كان، وهذا النفي حكم شرعي، لأنه مـستفاد مـن دليل شرعي هو انتفاء مثبت الحكم الذي علم من الدين ضرورة حيث لا دليل، لا حكم لما قدمناه من لزوم المحال.

والاعتـراض بـأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ليس بـشيء، لأن كلامنا في أنه لا حكم أصلاً لله وراء الأحكام الخمسة، فإنا قاطعون بأن لا حكم سواها.

وكذا قولهم: وجد المقتضي، أي: السبب، فيوجد المسبب، ووجد المانـع، فينتفي الحكم، أو فقد الشرط، فلا يوجد الحكم، فإنهم كثيراً ما يقولون مثله.

قـيل: ليس بدليل، بل دعوى دليل؛ لأنه بمثابة قوله وجد الدليل، فيوجد الحكم.

وهـــذا الكلام ليس بدليل على وجود الحكم اتفاقاً، وإنما الدليل ما يـــستلزم الحكـــم، وهو / ق(١١٥/ أ من ب) السبب الخاص، أو وجود المانع الخاص، أو [عدم][1] الشرط الخاص.

وقـــيل: بل هو دليل، وهو مختار المصنف إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وهو كذلك.

وإذ بنينا على هذا.

فقـــيل: اســـتدلال مطلقاً: لأنه ليس [بنص، ولا إجماع، ولا قياس فالحد منطبق عليه.

وقـــيل: استدلال إن ثبت وجود السبب، أو المانع، أو فقد الشرط][2] بغير الثلاثة.

وإلا فهـــو مـــن قبيل ما ثبت به إن نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً وهذا مختار المحققين[3]: لأنك تقول: هذا حكم وجد سببه، وكل ما وجد سببه فهو موجود.

فكـــبرى القياس - وهي قولنا: كل ما وجد سببه، فهو موجود - قطعية لا يخالف فيها أحد، فالمحتاج إلى البيان صغرى القياس، وهي قولنا: هذا حكم وجد سببه، فمثبت الصغرى هو مثبت الحكم.

---

(١) سقط من (أ، ب) وأثبت بهامش (أ).

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) منهم الآمدي، وابن الحاجب، والعضد، والشوكاني، وغيرهم.

راجع: الإحكام للآمدي: ١٧٥/٣، والمختصر وشرح العضد عليه: ٢٨١/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٣٧.

[فــإن كــان ذلك المثبت غير النص، والإجماع، والقياس، فالحكم مثبت بالاستدلال، وإن كان بأحد الثلاثة، فالحكم مثبت به][1].

فإن قلت: إذا كان المحتاج إلى البيان هي الصغرى، وقد أثبت الحكم فيها بأحد الثلاثة فما فائدة ضمها إلى الكبرى واستخراج النتيجة؟

قلت: فائدة ذلك العلم بالحكم من وجهين من حيث الخصوص في الــصغرى، والعموم في الكبرى، ولأن ذلك الحكم المثبت في الصغرى إذا علــم اندراجه في قاعدة لم يخالف فيها أحد، وتطابقت الآراء على قبولها كانت النفس إلى قبولها أميل.

قوله: ((الاستقراء)).

أقول: من الأدلة الاستقراء، وهو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئي على ثبوته في الكلي[2]، وهو على قسمين:

إما تام: وهو الذي يتبع جميع جزئياته كقولك: كل جسم مؤلف[3] / ق(١٢٢/ ب من أ)، لأن هذا الجسم مؤلف، وذاك أيضاً، إلى آخر الأجسام.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: معيار العلم: ص/١٦٠، والمستصفى: ٥١/١، والمحصول: ٢/ق/٢١٨/٣، ونهاية السول: ٢٧٧/٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٤٥/٢، ومناهج العقول: ١٥٩/٣، وأثر الأدلة المختلف فيها: ص/٦٤٨، والتعريفات: ص/١٨.

(٣) آخر الورقة (١٢٢/ب من أ).

أو ناقص: إذا كان أكثرياً كقولك: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، فإن الإنسان هكذا، والفرس، والجمل بخلاف التمساح فإنه يحرك الفك الأعلى، فالأول قطعي، والثاني ظني، ويسميه الفقهاء: إلحاق الفرد بالأعم الأغلب.

والفرق بين القياس المنطقي، والقياس الأصولي، والاستقراء هو أن القياس المنطقي استدلال بثبوت الحكم في الكلي لإثباته في الجزئي.

وفي القياس الأصولي: الاستدلال بثبوت الحكم في جزئي لإثباته في جزئي آخر مثله لجامع كما سبق تفصيله، وفي الاستقراء: الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئي لإثباته في الكلي عكس القياس المنطقي.

وبعضهم[١] قد خبط في هذا المقام خبطاً فاحشاً، فذكر أن الاستقراء التام هو القياس المنطقي.

ثم قال: «والفرق بين القياس الأصولي، والاستقراء الناقص، بأن الحكم في الناقص بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته»[٢]، وهذا كلام من لم يتقن القواعد العلمية.

وقد بينا لك الفرق، فتمسك به، وعض عليه بالنواجذ يخلصك عن هذه الأوهام.

---

(١) جاء في هامش (أ): «هو الزركشي».

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٢٨/أ).

قوله: ((قال علماؤنا: استصحاب العدم الأصلي)).

أقول: من الأدلة المختلف فيها بين الأئمة الأربعة الاستصحاب[1].

قال به الشافعي، ونفاه الحنفية[2].

ومعـــناه: أن الحكم الفلاني كان، و لم يظن عدمه، وكلما وجد و لم يظن عدمه، فهو مظنون البقاء.

ولا بـــد - أولاً - من تحرير محل النـــزاع، فنقول: محله هو الحكم الـــشرعي لا النفي الأصلي، ولذا تقول الحنفية: الاستصحاب يصلح دافعاً لا مثبتاً، فحياة المفقود تصلح حجة في دفع الإرث عنه لا في إثبات الإرث له.

---

(١) هو الحكم الذي يثبت في الزمان الثاني بناء على الزمان الأول أو هو عبارة عن إبقاء ما كان على ما كان عليه لانعدام المغير.

راجع: البرهان: ١١٣٥/٢، والجدل لابن عقيل: ص/٩، والمستصفى: ٢١٨/١، والعضد على ابن الحاجب: ٢٨٤/٢، ونهاية السول: ٣٥٨/٤، ومختصر الطوفي: ص/١٣٨، والتعريفات: ص/٢٢، والمحلي مع حاشية البناني عليه: ٣٤٨/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٣، وأصول مذهب أحمد: ص/٣٧٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٣٧.

(٢) وهذا مذهب الجمهور من الحنفية، وبعض المتكلمين، ونقل الكمال بن الهمام في تحريره عن طائفة منهم القول بحجيته مطلقاً، وعن أبي زيد، وشمس الأئمة، وفخر الإسلام أنه حجة في الدفع دون الرفع.

راجع: أصول السرخسي: ١٤٧/٢، ٢٢٣، وكشف الأسرار: ٣٧٧/٣، وتيسير التحرير: ١٧٧/٤، والفقيه والمتفقه: ٢١٦/١.

فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا، أو ترك العدم الأصلي[1]، والعموم، والنص، فإنه لا خلاف في الثلاثة، بل الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقاً، كقول الشافعية - في الخارج من غير السبيلين -: من خرج منه كان متطهراً، أو الأصل البقاء حتى يثبت معارضاً، والأصل عدمه.

قوله: «وقيل في الدفع دون الرفع»، إشارة إلى ما نقلناه عن الحنيفة، ولكن مقابلته بقوله: «مطلقاً» ليس بحسن، لأن قوله: «مطلقاً» إشارة إلى عدم الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته.

فقوله - بعد ذلك -: «وقيل» يشعر بأن الخلاف من الشافعية، كما أن قوله - بعده -: «وقيل: بشرط أن لا يعارضه ظاهر» خلاف الشافعية.

هذا ولنرجع إلى شرح الكتاب، فنقول: [قيل][2]: حجة بشرط أن لا يعارضه ذلك الأصل ظاهر، فالحكم للظاهر سواء كان غالباً، أو لا،

---

(١) هو الذي عرف في العقل انتفاؤه، وأن العدم الأصلي باق على حاله كالأصل عدم وجوب صلاة سادسة، وصوم شهر غير رمضان، فلما لم يرد السمع بذلك حكم العقل بانتفائه لعدم المثبت له، ويعرف بالبراءة الأصلية، وهذه حجة عند الجمهور خلافاً للمعتزلة وبعض المالكية.

راجع: المعتمد: ٢/٣٢٥-٣٢٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٧، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية: ص/٥٤٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٤٩.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

وهـــو أحـــد قولي الشافعي[١]/ ق(١١٥/ب من ب) في تعارض الأصل، والظاهر.

وقيل: إنما اعتبر الظاهر إذا كان له سبب يضاف إليه، كما إذا بال ظبي في ماء بلغ قلتين، فوجده متغيراً، فإنه يحتمل أن يكون لطول المكث، والظاهـــر أنـــه بالبول، وعليه نص الشافعي، وتبعه الأصحاب[٢] وفصل المصنف القول فيه بأنه إن قرب العهد سقط الأصل لقوة السبب، كما إذا وجد الماء متغيراً بعد بول الظبي من غير تراخي زمان طويل بخلاف ما إذا طـــال الزمان فإنه يبعد/ ق(١٢٣/أ من أ) إضافته إليه، فيرجع إلى رعاية الأصل[٣].

---

(١) آخر الورقة (١١٥/ب من ب)، وذكر الأشموني أنه القول المرجوح من أقول الشافعي.

راجع: همع الهوامع: ص/٣٩٦.

(٢) إعمالاً للسبب الظاهر.

راجع: المستصفى: ١/٢١٧-٢١٩، والمنخول: ص/٣٧٣، والمحصول للرازي: ٢/ق/٣/١٤٨، ١٦٣، والإحكام للآمدي: ٣/١٨١، وما بعدها والعضد على ابن الحاجب ٢/٢٨٤، وهمع الهوامع: ص/٣٩٦، والمحلي وحاشية البناني عليه: ٢/٣٤٨.

(٣) وهو مذهب القفال، والجرجاني في شرح التلخيص ذكره الأشموني في همع الهوامع: ص/٣٩٦.

وراجع: الإحكام لابن حزم: ٢/٥٩٠، وروضة الناظر: ص/١٣٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٧، ومختصر الطوفي: ص/١٣٨، ومختصر البعلي: ص/١٦٠، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٣، ومجموع الفتاوى: ١١/٣٤٢، وأثر الأدلة المختلف فيها ص/١٨٦.

لنا - على حجية الاستصحاب -: أن ما تحقق وجوده، أو عدمه في حـــال، و لم يظن طرو معارض يزيله ظنٌّ بقائه ضروري، ولولا بقاء هذا الظن لما حسن من العقلاء مراسلة الإخوان إلى البلاد النائية.

ولنا - أيضاً -: الشك في الزوجية ابتداء يوجب حرمة الاستمتاع، بخلاف طرو الشك في الدوام، ولا فارق إلا استصحاب عدم الزوجية في الأولى، واستصحاب الزوجية في الثانية.

فلـــولا اعتـــباره لـــزم استواء الحالين تحريماً، وجوازاً وهو خلاف الإجماع.

قالوا: الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بأدلة منصوبة من قِبل الشارع، وهي منحصرة في النص، والإجماع، والقياس اتفاقاً، ومحل النـــزاع ليس منه، فيكون مردوداً.

قلنا: ذاك في إثبات الحكم ابتداء، والكلام في ظن البقاء، ولو سلم، الحصر ممنوع، بل هناك دليل رابع فيه النـــزاع.

قالوا: ثانياً، لو صح ما ذكرتم لقدمت بيِّنة النفي على الإثبات، وهو باطل اتفاقاً.

الجـــواب: بينة النفي إذا عارضها بينة الإثبات لا تفيد الظن ليتأيد ذلـــك الظـــن بالأصل الذي هو الاستصحاب، بل لا ظن يحصل إلا ببينة المثبت، لأنه يبعد غلطه بأن يظن المعدوم موجوداً بخلاف النافي، لأنه ينفي الوجود بناء على عدم علمه.

قال: «ولا يحتج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف»، يريد أن الإجمـــاع إذا انعقـــد على حكم في حال من الأحوال، ثم تغير ذلك الحال، فوقع الخلاف.

فـــيل: يكون حال الإجماع معتبراً جرياً على قاعدة الاستصحاب، وبـــه قـــال الصيرفي، وابن سريج، والآمدي[1]، ولم يرضه المصنف: لأن الأحكام تختلف باختلاف الأحوال والأوضاع.

قوله: «فعُرِف أن الاستصحاب».

أقـــول: هذا تفريع على ما تقدم، أي: قد علم أن محل النـــزاع إنما هو في ثبوت الحكم الشرعي في ثاني الحال لوجوده في الأول لعدم وجدان المغير.

وأمـــا ثبوته في الأول معللاً بثبوته الآن، كما يقال: هذا الكيل لم يكن على عهده ﷺ.

---

(١) واختاره ابن شاقلا، وابن حامد، وأبو عبد الله الرازي، وابن خيران وابن القيم، وغيرهم.
ومثاله: المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته يمضي فيها، لأنهم أجمعوا قبل رؤية الماء على انعقاد صلاته، فيجب أن تستصحب هذه الحال بعد رؤية الماء حتى يقوم دليل ينقله عنه.
راجع الخلاف في هذه المسألة: اللمع: ص/٦٨، والتبصرة: ص/٥٢٦، والمنهاج: ص/٣١، والمستصفى: ٢٢٣/١، وروضة الناظر: ص/١٣٩، والإحكام للآمدي: ١٨٧/٣، وأعلام الموقعين: ٣٤٣/١، وتيسير التحرير: ١٧٧/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٥٠/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٢٨/ب)، والغيث الهامع: ق(١٣٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٩٦.

فيقال: بلى، لأن الأصل موافقة الماضي للحال، فمثله استصحاب مقلوب لا يعد دليلاً، وقد يقال - في الاستدلال بالمقلوب - لو لم يكن الثابت اليوم ثابتاً أمس، لكان غير ثابت في الأمس إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه.

وإذا غير الثابت أمس يلزم عدم ثبوته اليوم استصحاباً للعدم، وليس كذلك لأنه ثابت الآن، فيلزم ثبوته أمس ويرد المنع على مقدمتين منه.

فيقال: قولك: يلزم من عدم ثبوته أمس عدم ثبوته اليوم، ممنوع إذ الفرض أنه ثابت اليوم.

وقولك: إذا ثبت اليوم يلزم ثبوته أمس ممنوع، بل ثبت اليوم، ولا يلزم ثبوته أمس، وعدم ثبوته فيه لا يقدح إلا باستصحاب ذلك العدم، وقد عرفت دفعه[1].

قوله: «مسألة لا يُطالَب النافي بالدليل».

أقول: النافي للشيء الذي عُلِمَ انتفاؤه لكل أحد بالضرورة، بأن علم ذلك حساً، تواتراً، فلا حاجة إلى الدليل[2]، وهو ظاهر، وإن لم يكن ذلك

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٥٠، وتشنيف المسامع: ق(١٢٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٣٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٩٧.

(٢) لأنه عدل يصدق في دعواه الضرورة، ولأن الضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه، أما إن كان ادعى علماً نظرياً، أو ظنياً بانتفائه فهل يطالب بدليل الانتفاء فيه مذاهب: =

الانــــتفاء ضرورياً يطالب بالبيان، لأنه يدعي أمراً غير مسلم عند الخصم، فلا بد من إثباته.

وعلى عبارة المصنف مؤاخذة، وهو أن يقال:

دعـــواه الضرورة لا تسقط عنه المطالبة لأن دعوى[1] / ق(/١٢٣/ب من أ) الضرورة في محل النـــزاع لا تسمع.

وبما حررناه تندفع المؤاخذة [فتأمله][2].!

قوله: «ويجب الأخذ بالأقل».

قد تقدمت المسألة في الإجماع السكوتي، وإنما أعادها لئلا يتوهم أنه أهملها[3].

= الأول: وبه قال الأكثر، نعم لأن المعلوم بالنظر، أو المظنون قد يشتبه، فيطلب دليله لينظر فيه.

الثاني: لا يطالب بذلك، وحكي عن الظاهرية.

والثالث: يطالب في العقليات دون الشرعيات.

راجع: اللمع: ص/٧٠، والتبصرة: ص/٥٣٠، وأصول السرخسي: ١١٧/٢، والمستصفى: ١٣٢/٢، وروضة الناظر: ص/١٣٩-١٤١، وتشنيف المسامع: ق(١٢٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٣٩/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٥١/٢-٣٥٢، وهمع الهوامع: ص/٣٩٧، والمسودة: ص/٤٩٤، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٤/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٤٥.

(١) آخر الورقة (١٢٣/ب من أ).

(٢) سقط من (ب) وأثبت بالهامش.

(٣) تقدم ١٦١/٣.

قوله: «وهل يجب / ق(/١١٦/ أ من ب) الأخذ بالأخف»؟

أقول: ذهب بعض الأصوليين إلى أن الأخذ بالأخف من طرق الاستدلال [واجب][1] لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ولقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وذهب بعضهم إلى أن الأخذ بالأثقل واجب، لأنه أحوط، وأكثر ثواباً.

وقيل: لا يجب الأخذ بشيء، بل يجوز لعدم دليل الوجوب[2]، والأقوال المذكورة تجري في المذاهب، والروايات، والاحتمالات التي تتعارض أماراتها[3].

قوله: «مسألة اختلف هل كان».

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع الخلاف في هذه المسألة: المستصفى: ٤٠٦/٢، والمحصول: ٢/ق/٥٧١/٢، و٢١٤/٣/٢، وما بعدها وروضة الناظر: ص/٣٥١، والإحكام لابن حزم: ٢٧٦/٣، والعضد على ابن الحاجب: ٣١٦/٢، وشرح الكوكب المنير: ٦٩٢/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٣) وقد مثل له الأشموني بقوله: «أولج مشكل في قُبل مشكل، فيجوز أن يكون المولج أنثى، والمولج فيه ذكراً، فيجب الوضوء، ويجوز العكس، فيجب الغسل ويجوز اتفاقهما في الأنوثة، أو الذكورة، فلا يجب واحد منهما». همع الهوامع: ص/٣٩٨.

أقول: اختلف في أنه ﷺ هل كان قبل البعثة متعبداً[١]، أي: مكلفاً، من تعبده اتخذه عبداً؟ فيه مذاهب: قيل: لم يتعبد بشيء من الشرائع[٢].

وقيل: تعبد، وعلى هذا، فقيل: شرع نوح، وقيل: إبراهيم، وقيل: موسى، وقيل: عيسى[٣]، وقيل: بما ثبت أنه شرع[٤].

---

(١) أولاً لم يكن نبينا محمد ﷺ قبل البعثة على ما كان عليه قومه عند أئمة الإسلام، قال الإمام أحمد رحمه الله: «من زعمه فقول سوء» ونقل عن ابن عقيل قوله: «ولم يكن على دين قومه قبل البعثة بل، ولد مسلماً مؤمناً نبياً صالحاً».
راجع: المسودة: ص/١٨٢، المدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٤، والعدة: ٣/٧٦٦.

(٢) ونقله القاضي أبو بكر عن جمهور المتكلمين، وعلى هذا فانتفاؤه بالعقل عند المعتزلة لما فيه من التنفير عنه، وشرعاً عند الباقلاني، والرازي، وغيرهما إذ لو كان لنقل، ولتداولته الألسنة.
راجع: المعتمد: ٢/٣٣٦، والمحصول: ١/ق/٣/٣٩٧، والإحكام للآمدي: ٣/١٩٠، والمسودة: ص/١٨٢، ١٨٣، وكشف الأسرار: ٣/٢١٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٣٩.

(٣) واختاره ابن عقيل، والبغوي، والمجد بن تيمية، وابن كثير، وغيرهم.
راجع: العدة: ٣/٧٥٧، والمسودة: ص/١٨٢، ومختصر البعلي: ص/١٦١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٥٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٤، وشرح الكوكب المنير: ٤/٤١٠.

(٤) يعني من غير تعيين لأحد منهم بعينه، واختاره كثير من الحنابلة، وابن عبد الشكور، والكمال بن الهمام.
راجع: العدة: ٣/٧٥٦، ٧٦٦، والمسودة: ص/١٨٣، وفواتح الرحموت: ٢/١٨٣، مع مسلم الثبوت، وتيسير التحرير: ٣/١٢٩، وتخريج الفروع على الأصول: ص/٣٦٩، وشرح العضد: ٢/٢٨٦، وكشف الأسرار: ٣/٢١٢.

وقيل: بالوقف، وإليه مال إمام الحرمين، والغزالي، والآمدي[١] واختاره المصنف لتعارض أدلة الطرفين[٢].

واختار ابن الحاجب أنه كان متعبداً لتظافر الأحاديث «كان يتحنث بغار حراء»[٣]، «كان يطوف» ونظائرهما.

وأجاب عن أدلة الطرفين[٤].

والعجب من المصنف أنه ذكر - في شرح المختصر - أن الأحاديث التي ادعاها ابن الحاجب لم أحفظ منها سوى حديث التحنث بحراء[٥].

---

(١) راجع: البرهان: ٥٠٦/١، ٥٠٩، والمستصفى: ٢٤٦/١، والمنخول: ص/٢٣١، والإحكام للآمدي: ١٨٨/٣.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٢٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٥٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٣٩٨.

(٣) روى البخاري، ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء، فيتحنث فيه - وهوالتعبد - الليالي ذوات العدد» إلخ.

راجع: صحيح البخاري: ٥/١، وصحيح مسلم: ٩٧/١، وشرح النووي عليه ١٩٧/٢، وما بعدها.

(٤) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢٨٦/٢.

(٥) راجع: رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب: (٢/ق٢٨٢/أ).

وقد ثبت في البخاري أن الحمس، وهم قريش، كانوا يقفون بمزدلفة، ورسول الله ﷺ يقف بعرفة[(١)].

واعلم أن الخلاف إنما هو فيما فيه التقليد جائز، وأما أصول الدين، فلم يكن فيها مقلداً لأحد.

وقوله: «وتأصيلاً وتفريعاً» منصوبان على التمييز من اختيار الوقف، والمعنى لم نقل: بأنه كان متعبداً، ولا لم يكن متعبداً أصلاً.

وإن قلنا: إنه كان متعبداً لا نفرع على إثبات التعبد التعيين بشرع.

وما ذكرناه إنما هو قبل النبوة، وأما بعده.

المختار: أنه لم يكن متعبداً بشيء من الشرائع قال الله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

وقول إمام الحرمين، وابن الحاجب: كان يتعبد بما لم ينسخ على أنه موافق لا متابع، حاصله ما ذكرناه من عدم التعبد[(٢)].

---

(١) روى البخاري، ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كانت قريش، ومن دان بدينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يسمون الحمس، وكان سائر العرب يقفون بعرفات، فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه ﷺ أن يأتي عرفات، ثم يقف بها، ثم يفيض منها، فذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا۟ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩]».
راجع: صحيح البخاري: ٣٤/٦، وصحيح مسلم: ٤٣/٥.

(٢) يرى الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وبعض الشافعية، أن شرع من قبلنا شرع لنا، وذهب أكثر الشافعية، والأشاعرة، والمعتزلة، وأحمد في رواية إلى أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا. =

قوله: «مسألة حكم المنافع، والمضار».

أقول: قد مر في أول الكتاب أن لا حكم في الأشياء قبل البعثة، بل الأمر موقوف إلى ورود أمر الشارع، إنما الكلام هنا في الأشياء بعد ورود الشرع[1].

فنقول: الأشياء إما ضارة، أونافعة.

= وعلى القول الأول قال أبو يعلى القاضي: «فقد صار شريعة لنبينا، ويلزمنا أحكامه من حيث صار شريعة له لا من حيث كان شريعة لمن قبله»، وهو معنى ما قاله إمام الحرمين.

راجع: العدة: ٧٥٣/٣، ٧٥٧، والبرهان: ٥٠٣/١-٥٠٤، وأصول السرخسي: ٩٩/٢، والمنخول: ص/٣٣٣، والمستصفى: ٢٥١/١، ٢٥٥، والمسودة: ص/١٨٤، والإحكام للآمدي: ١٩٠/٣، والمحصول: ١/ق/٣/٤٠١، ٤٠٦، وكشف الأسرار: ٢١٣/٣، وفتح الغفار: ١٣٩/٢، وفواتح الرحموت: ١٨٤/٢، وتيسير التحرير: ١٣١/٣، ومجموع الفتاوى ٧/١٩، ومختصر الطوفي: ص/١٤٠، ومختصر البعلي: ص/١٦١، والعضد على ابن الحاجب: ٢٨٧/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٤٠.

(١) جمهور العلماء فرقوا بين حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وبعده إذا لم يعرف الحكم، وجعلوا لكل حالة عندهم حكماً منفصلاً عن الآخر وذهب البعض إلى التسوية بين الحالتين، و لم يفرقوا.

راجع: الإحكام لابن حزم: ٨٧١/٢، والمحصول: ٢/ق/٣/١٣٣، والروضة: ص/٢٢، وقواعد الأحكام: ٥/١، والمسودة: ص/٤٧٤، والموافقات: ٣/٢، ومختصر الطوفي: ص/٢٩، ومناهج العقول: ١٥٨/١، وتيسير التحرير: ١٧٢/١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٦٤، وشرح الكوكب المنير: ٣٢٥/١.

فالأصـــل في المـــنافع الحل لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقـــرة: ٢٩]، ذكـــره في معرض الامتنان، فيدل على المطلوب دلالة واضحة.

والمضار الحرمة لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[١] أي: في شريعتنا، فيدل على [عدم][٢] جواز تناول الضار.

قـــال والـــد المصنف: يستثنى من هذا الأصل أموالنا، فإن الأصل فيها التحـــريم، واســـتدل علـــيه بالحديث الصحيح: «إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم» وإنما صدر منه هذا الكلام لذهوله عن محل النـــزاع، لأن محله إنما هو في شيء/ ق(١٢٤/أ من أ) لم يرد به نص من الشارع، فإن الأصل فيه ذلك.

---

(١) هذا الحديث رواه أحمد عن عبادة بن الصامت، ورواه الإمام مالك في الموطأ مرسلاً، ورواه ابن ماجه عن ابن عباس، وعبادة بن الصامت، ورواه أبو داود في المراسيل عن واسع بن حبان بزيادة: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، ورواه الحاكم، والبيهقي عن أبي سعيد الخدري، وقال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط مسلم، وأقره الذهبي، ورواه الدارقطني عن عائشة، وابن عباس، وكل واحد من أسانيده لا يخلو عن مقال، وضعف، إلا أنها بمجموعها يقوي بعضها بعضاً، والمرسل أصح.
قال النووي: «حديث حسن، وله طرق يقوي بعضها بعضاً».
راجع: الموطأ: ص/٤٦٤، ومسند أحمد: ٣٢٧/٥، وسنن الدارقطني: ٢٢٧/٤-٢٢٨، وسنن ابن ماجه: ٥٧/٢، وسنن البيهقي: ٧٠/٦، ١٥٧، ١٣٣/١٠، والمراسيل: ص/٢٩٤، والمستدرك: ٥٧/٢-٥٨، ونصب الراية: ٣٨٥/٤، وجامع العلوم والحكم: ص/٢٦٥، وشرح الأربعين النووية: ص/٩٥.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

وأما إذا عارضة نص، فلا كلام، ألا ترى إلى حديث معاذ حين قال: «إنا لمؤاخذون بما تتكلم به ألسنتنا؟» فقال: «ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم»[١].

فإن معاذاً كان فهم أن ما لا ضرر فيه مباح على العموم.

قال الإمام في المحصول: إذا نهانا الله عن بعض الانتفاعات [إنما يكون ذلك][٢] لرجوع الضرر فيها إلى محتاج آخر، إما في الحال، أو في الاستقبال، لكن ذاك على خلاف الأصل، فثبت أن الأصل في المنافع الإباحة[٣]، هذا خلاصة كلامه.

قوله: «مسألة: الاستحسان قال به أبوحنيفة».

---

(١) خرجه الإمام أحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه من رواية معمر عن عاصم بن أبي النجود عن أبي وائل عن معاذ بن جبل رضي الله عنه. وقال الترمذي: حسن صحيح.
قال ابن رجب: «وفيما قاله - رحمه الله - نظر من وجهين:
أحدهما: أنه لم يثبت سماع أبي وائل من معاذ، وإن كان قد أدركه بالسن، وكان معاذ بالشام، وأبو وائل بالكوفة.
والثاني: أنه قد رواه حماد بن سلمة عن عاصم بن أبي النجود عن شهر بن حوشب عن معاذ... وشهر مختلف في توثيقه، وتضعيفه».
راجع: مسند أحمد: ٢٣١/٥، ٢٣٦-٢٣٧، وتحفة الأحوذي: ٣٦٢/٧-٣٦٥، وسنن ابن ماجه: ٤٧٣/٢-٤٧٤، وجامع العلوم والحكم: ص/٢٣٦.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/١٤٢/٣.

أقول: القول بالاستحسان[١] مشهور عن الحنفية، ونقل عن الحنابلة أيضاً.

والحق: أنه لم يتعين محل النزاع بين الخصوم إلى يومنا، لأنهم أطلقوه لمعاني بعضها مقبول اتفاقاً، وبعضها مردود اتفاقاً، وأنا أحكي ما ذكره المصنف، مع زيادات وقفت عليها.

الأول: قولهم: هو دليل ينقدح في نفس المجتهد[٢]، / ق(١١٦/ب من ب) ويعسر عليه التعبير عنه.

فنقول: ما معنى انقداحه؟

إن كان معناه: تحقق عند المجتهد بدليل أنه حكم الله يجب العمل عليه اتفاقاً.

---

(١) الاستحسان - لغة -: اعتقاد الشيء حسناً.

راجع: المصباح المنير: ١٣٦/١، مختار الصحاح: ص/١٣٦، القاموس المحيط: ٢١٤/٤، وأساس البلاغة: ص/١٧٤، التعريفات للجرجاني: ص/١٨، وأما اصطلاحاً فسيأتي ذكر الشارح له، راجع تعريفاته، واختلافهم في العمل به: المعتمد: ٢٩٥/٢، واللمع: ص/٦٨، وأصول السرخسي: ٢٠٤/٢، والتبصرة: ص/٤٩٤، والحدود للباجي: ص/٦٥، والمستصفى: ٢٧٥/١، وروضة الناظر: ص/٨٥، والمحصول: ٢/ق/١٦٦/٣، والإحكام للآمدي: ٢٠٠/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٥١، والعضد على ابن الحاجب: ٢٨٨/٢، وكشف الأسرار: ٣/٤، والمسودة: ص/٤٥١-٤٥٤، والاعتصام: ١١٢/٢، وفواتح الرحموت: ٣٢٠/٢، وتيسير التحرير: ٧٨/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٥، ومختصر الطوفي: ص/١٤٣، ومختصر البعلي: ص/١٦٢، وفتح الغفار: ٣٠/٣.

(٢) آخر الورقة (١١٦/ب من ب).

ولا عبرة بعجزه، لأن العجز يضير في المناظرة لا في النظر، وإن كان معناه: أنه تصوره، وهو شاك فيه فمردود اتفاقاً.

الثاني: قولهم: هو العدول عن قياس إلى آخر أقوى، ولا نزاع في هذا لأحد.

الثالث: قولهم: هو العدول عن الدليل إلى العادة[١]، كشرب الماء من السقاء بلا تعيين مقداره، ودخول الحمام، مع السكوت عن مقدار الأجرة، ومقدار المكث.

فنقول: ما المراد بالعادة؟

إن أردت جريانه في زمانه، فهو ثابت بالسنة، وإن أردت في زمان الصحابة، أو من بعدهم من غير نكير، فهو إجماع منهم، وإن كان شيئاً غير هذا، فهو مردود اتفاقاً.

الرابع: قولهم: الاستحسان دليل يقابل القياس الجلي، وهو حجة لأنه ثبت بالدلائل التي هي حجة بالإجماع وتلك الدلائل إما النص مثل السلم، والإجارة، فإن القياس الجلي دال على عدم الصحة، وإنما ترك بالأثر.

---

(١) راجع: المحلي مع حاشية البناني: ٣٥٣/٢، وتشنيف المسامع: (ق١٢٩/ب - ١٣٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٠/ب - ١٤١/أ)، وهمع الهوامع: (ص/٣٩٩-٤٠٠)، والتعريفات: ص/١٨، وأصول مذهب أحمد: ص/٥٠١، وإرشاد الفحول: ص/٢٤١، والأدلة المختلف فيها: ص/١٢٢.

وإما الإجماع كالاستصناع، فإنه خلاف القياس الجلي وجوز إجماعاً.

وقيل: هو قياس خفي قوي الأثر يقابل قياساً لم يكن قوي الأثر.

قلنا: جميع ذلك راجع إلى الأدلة الأربعة، فإن وجد دليل لم يندرج تحت شيء من ذلك، فمن سماه استحساناً، فقد شَرَّع[1]، أي: وضع الشريعة بعد النبوة، فإن استحله كفر، أو لا فكبيرة.

وأما قول الشافعي: «أستحسن أن لا تنقص المتعة[2] عن ثلاثين درهماً»، «واستحسن أن يترك للمكاتب[3] شيء» ونحوهما[4]، فليس من

(١) إشارة إلى قول الإمام الشافعي رحمه الله: «من استحسن فقد شرع» بتشديد الراء، أي: نصب شرعاً على خلاف ما أمر الله به ورسوله إنكاراً منه على القائلين به.
راجع: الرسالة ص/٢٥، ٥٠٥، ٥٠٧، والأم: ٢٧٠/٧، والتبصرة: ص/٤٩٢، والمنخول: ص/٣٧٤، والمستصفى: ٢٧٤/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٥٣/٢.

(٢) المراد بها متعة الطلاق التي وردت في القرآن الكريم في عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١].
راجع: أحكام القرآن للشافعي: ٢٠١/١، والأم: ٦٢/٥، ٢٣٥/٧، ومغني المحتاج: ٢٤٢/٣، والإحكام للآمدي: ٢٠٠/٣.

(٣) وهي مكاتبة العبد بأن يتفق معه السيد على دفع مقدار معين له على أقساط ليصبح بعدها حراً، والأصل في مشروعيتها قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[النور: ٣٣].
راجع: الأم: ٣٦٢/٧، ٣٦٤، ومختصر المزني بهامش الأم: ٢٧٥/٥.

(٤) كاستحسانه أن لا تقطع يمنى سارق أخرج يده اليسرى، فقطعت. واستحسانه التحليف على المصحف.
راجع: الأم ١٣٣/٦، ١٣٩، ومختصر المزني: ١٦٩/٥، والإحكام للآمدي: ٢٠٠/٣، ووسائل الإثبات: ص/٣٦٤.

الاستحسان(١) الذي هو أصل وراء الأصول الأربعة، كما أن الاستصحاب الذي قال به ليس أصلاً برأسه.

قوله: «مسألة قول الصحابي».

أقول: لا نزاع في أن مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر، إنما الخلاف في حجيته على غيره(٢)، والحق أنه ليس حجة(٣).

---

(١) يرى الزركشي، وغيره أن الخلاف لفظي راجع إلى معنى التسمية، وأن المنكر عند الشافعية إنما جعل الاستحسان أصلاً من أصول الشريعة مغايراً لسائر الأدلة، أما استعمال لفظ الاستحسان، مع موافقة الدليل، فلا ينكر عند الجميع، وعليه يحمل استحسان الشافعي في المسائل التي سبق ذكرها، فلم يرد الشافعي أن دليل تلك المسائل الاستحسان المجرد، وإنما استحسن ذلك لمآخذ فقهية، إذ كيف يتصور ذلك والشافعي من أشد المنكرين له.؟

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: (٢/٣٥٤)، وهمع الهوامع: ص/٤٠٠، والمذكرة للشنقيطي: ص/١٦٧، والمسودة: ص/٤٥١، ٤٥٢.

(٢) وهو قسمان: تارة ينتشر، ولم ينكر عليه، فسبق الكلام عليه في الإجماع السكوتي وتارة لا ينتشر، فذهب المالكية، وبعض الحنفية، والشافعي في القديم إلى أنه حجة.

(٣) وهذا ينسب إلى جمهور الأصوليين، وهو قول الشافعي في الجديد ورواية أخرى عن أحمد، ورجحه الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب المالكي، والكرخي الحنفي، والشوكاني، وغيرهم.

راجع: التبصرة: ص/٣٩٥، وأصول السرخسي: ٢/١٠٥، ١٠٦، ١٠٩، والإحكام لابن حزم: ٢/٨١٧، والبرهان: ٢/١٣٥٨، وتأسيس النظر: ص/١٠٥، والمستصفى: =

قـــال المصنف - ناقلاً عن والده -: حجة في التعبدي الذي ليس للقياس فيه مجال.

لـمـــا روي أن علـــياً رضي الله عنه صلى في ليلة ست ركعات كل ركعة فيها ست سجدات.

قال الشافعي: لو صح عن عليّ أنه فعل لقلت به[١].

وهـــذا في الحقيقة ليس محل النـــزاع، لأن[٢] / ق(١٢٤/ ب من أ) الكـــلام فـــيما يقوله الصحابي برأيه، وما لا مجال للرأي فيه هو في المعنى حديث مرفوع.

وإذا لم يكن قوله حجة، فهل يجوز تقليده، أم لا؟

الحق: أنه لا يجوز؛ لأنهم وإن كانوا مجتهدين، لكن لم تدون أقوالهم، ومذاهبهم، فلم يوثق بما ينقل عنهم، كذا صرح به إمام الحرمين[٣].

= ١/٢٦٠، والجدل لابن عقيل: ص/٨، والمحصول: ٢/ق/٣/١٧٤، ١٧٨، وروضة الناظر: ص/٨٤، والإحكام للآمدي: ٣/١٩٩، والمختصر مع شرح العضد: ٢/٢٨٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٥، والمسودة: ص/٢٧٦، ٣٣٦، ٤٧٠، وكشف الأسرار: ٣/٢١٧، ٢١٩، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٩٥، وفواتح الرحموت: ٢/١٨٦، وتيسير التحرير: ٣/١٣٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٤٣.

(١) راجع: المستصفى: ١/٢٧١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٥٤.

(٢) آخر الورقة (١٢٤/ب من أ).

(٣) راجع البرهان: ٢/١٣٥٩-١٣٦٠.

وقيل: قوله حجة فوق القياس، فإذا تعارض قدم عليه.

قيل: هذا قوله القديم، وإليه ذهبت الحنفية[1].

فعلى هذا إذا اختلف صحابيان، فكان قولاهما كالدليلين يقدم أحدهما بالترجيح.

وقيل: حجة دون القياس، وعلى هذا هل يخصص العموم به؟

قولان لأصحابنا من غير ترجيح.

أما جوازه، فلأنه دليل شرعي، فالقياس يقتضي أن يخص به، وأما عدمه، فلأن الصحابة كانوا يتركون أقوالهم إذا بلغهم دليل عام.

وقيل: حجة إن انتشر، و لم يخالف، قيل: هذا - أيضاً - منقول عن القديم.

وقيل: إن خالف القياس، فهو حجة، وإلا فلا، لأنه لا يخالف القياس إلا لدليل أقوى، فالحجة في الحقيقة هو ذلك الدليل الذي خالف القياس لأجله.

وقيل: حجة إن انضم إلى قول الصحابي قياس يقربه، كما قال الشافعي - في البراءة من العيوب -: إذا باع حيواناً بشرط البراءة من العيوب يبرأ عن عيب لا يعلمه.

---

(١) راجع: أصول السرخسي: ١٠٩/٢، وكشف الأسرار: ٢١٧/٣، وفتح الغفار: ١٣٩/٢، وفواتح الرحموت: ١٨٦/٢، وتيسير التحرير: ١٣٢/٣.

قال: إنما قلته تقليداً لعثمان رضي الله عنه[١].

وقيل: قول الشيخين حجة دون غيرهما لقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر، وعمر».

وقيل: قول الخلفاء الأربعة لقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين» وروي عن الشافعي ما عدا علياً.

وأولى ما يقال - في توجيه ذلك -: أن علياً رضي الله عنه كان قد اشتغل بالحروب، ورحل إلى العراق، وتفرقت الصحابة، عنه، بخلاف من قبله، فإنهم كانوا إذا وقعت لهم شبهة /ق(١١٧/ أ من ب) استشاروا الصحابة.

كما فعل أبو بكر رضي الله عنه في ميراث الجدة[٢]، وعمر في طاعون الشام[٣].

---

(١) قال الإمام الشافعي: «وإذا باع الرجل العبد، أو شيئاً من الحيوان بالبراءة من العيوب، فالذي نذهب إليه - والله تعالى أعلم - قضاء عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه بريء من كل عيب لم يعلمه، ولم يبرأ من عيب علمه». الأم: ٧/٩٠، والرسالة ص/٥٩٦-٥٩٨.

(٢) قد تقدم ذكر قصتها، مع أبي بكر، وسؤاله للناس عن ميراثها، فأخبره المغيرة بن شعبة، ومحمد بن مسلمة بأن النبي ﷺ أعطاها السدس، فأجمعوا على ذلك.
راجع: مراتب الاجماع لابن حزم: ص/١١٧، وبداية المجتهد: ٢/٣٤٩، والمغني لابن قدامة: ٦/٢٠٦، ومغني المحتاج: ٣/١٠، والعذب الفائض: ١/٦٢.

(٣) لخبر ابن عباس رضي الله عنهما، أن عمر رضي الله عنه خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد أبو عبيدة بن الجراح، وأصحابه، فأخبروه أن الوباء =

هــذا وأما ما وافق الشافعي فيه قول صحابي كزيد في الفرائض أو عــثمان في مسألة براءة العيوب، فلموافقة اجتهاده، إذ قد اشتهر عنه أنه قال: كيف احتج بقول من لو عارضته لحججته[١].

وأيــضاً الاتفــاق على أن المجتهد لا يجوز له التقليد مطلقاً صحابياً كان، أو غيره[٢].

قوله: «الإلهام».

أقول: مما يتوهم أنه حجة شرعية الإلهام.

= قد وقع بأرض الشام، فجمع المهاجرين فاستشارهم، فاختلفوا عليه، فقال: ارتفعوا عني، ثم جمع الأنصار فاستشارهم فاختلفوا عليه فقال: ارتفعوا عني، ثم دعى بمشيخة قريش من مهاجرة الفتح فوافقوه على الرجوع، فرجع، فقال له أبو عبيدة: أفراراً من قدر الله؟

فقال عمر: لو غيرك قالها، نفر من قدر الله إلى قدر الله... فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيباً في بعض حاجته، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه»، فحمد الله عمر ثم انصرف.

راجع: صحيح البخاري: ٧/١٦٨-١٦٩، وصحيح مسلم: ٧/٢٧-٣٠، ومسند أحمد: ١/١٩٣-١٩٤.

(١) راجع: الأم: ٧/١٠، والرسالة: ص/٥٨٦، وما بعدها. وتشنيف المسامع: ق(١٣١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٢/أ).

(٢) سيأتي الكلام على هذه المسألة في بابها.

وهو إلقاء [المعنى][(١)] المشتمل على الخير في روع الإنسان بطريق الفيض لا السماع[(٢)]، وهذا أمر محقق نقلاً وعقلاً، أما نقلاً فلما ورد في الحديث: «إن للملك [تغلباً][(٣)] أي: لمة[(٤)] وللشيطان لمة، أما لمة الملك فإيعاد بالخير، وأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر»[(٥)] ثم قرأ: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ﴾ [البقرة: ٢٦٨][(٦)].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع تعريف الإلهام: المسودة: ص/٤٧٧، ومجموع الفتاوى: ١٣/٧٣، والروح لابن القيم: ص/٢٥٦، والتعريفات: ص/٣٤، وحاشية البناني على جمع الجوامع: ٢/٣٥٦، وهمع الهوامع: ص/٤٠٤.

(٣) في (أ): «تغلب»، والمثبت من (ب) وهو الصواب لأنه اسم إن.

(٤) لمة: بفتح اللام وتشديد الميم من الإلمام ومعناه النزول، والقرب والإصابة، والمراد بها ما يقع في القلب بواسطة الشيطان، أو الملك.
راجع: النهاية لابن الأثير: ٤/٢٧٣.

(٥) روى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إن للشيطان لمة بابن آدم، وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان ثم قرأ: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [البقرة: ٢٦٨]»، قال الترمذي: «هذا حديث غريب، وهو حديث أبي الأحوص لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث أبي الأحوص».
راجع: تحفة الأحوذي: ٨/٣٣٢-٣٣٣.

(٦) روى ابن ماجه عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس اتقوا الله وأجملوا في الطلب، فإن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها وإن أبطأ عنها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، خذوا ما حل ودعوا ما حرم».
راجع: سنن ابن ماجه: ٢/٤، وتفسير ابن كثير: ٤/١٢٢.

ولقــوله: «إن روح القــدس نفث في روعي لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها»[(١)].

وإنما الكلام في كونه حجة على الغير، أو على نفسه، فالصواب أنه إن كان من معصوم مؤيد حجة مطلقاً، وإن كان من غيره فلا.

ومــا ورد في الأحاديث مثل: «استفت قلبك، وإن أفتاك الناس[(٢)] وأفتوك»[(٣)].

---

(١) راجع تفصيل الكلام عليه: المسودة: ص/٤٧٧-٤٧٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٩٢، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٤٧٧/١٠، ٤٧٨، ٧٦٦، ٦٥/١١-٦٦، ٨٦/١٣-٧٠، ومدارج السالكين: ٤٤/١-٥٠، وجمع الجوامع وحاشية البناني عليه: ٣٥٦/٢، قال الشريف الجرجاني: «وهو ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين». التعريفات: ص/٣٤.

(٢) قال المناوي: «وذلك لأن على قلب المؤمن نوراً يتقد، فإذا ورد عليه الحق التقى هو ونور القلب فامتزجا وائتلفا فاطمأن القلب، وإذا ورد عليه الباطل نفر نور القلب ولم يمازجه فاضطرب القلب». فيض القدير: ٢١٨/٣.
وراجع: مجموع الفتاوى: ٤٧٩/١٠، ٦٨/١٣.

(٣) رواه الإمام أحمد، والترمذي، والدارمي، والطبراني، وأبو نعيم، وأبو يعلى عن وابصة ابن معبد الأسدي بألفاظ مختلفة، وطرق متعددة منها: «عن وابصة بن معبد الأسدي أن رسول الله ﷺ قال لوابصة: «جئت تسأل عن البر والإثم؟ قال: قلت: نعم. قال: فجمع أصابعه فضرب بها صدره» وقال: استفت نفسك، استفت قلبك يا وابصة ثلاثاً، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس، وأفتوك» قال ابن رجب: «ففي إسناد هذا الحديث أمران يوجب كل منهما ضعفه: =

وقــوله: «كــان فيمن قبلكم مُحَدَّثون[1]، فإن كان في هذه الأمة محدث فهو عمر»[2]. وأمثاله فهو محمول على الكرامة[3] الذي نحن قائلون بها[4].

وأما أنه يدل على أنه دليل شرعي فلا. / ق(١٢٥/ أ من أ).

وأمـــا كونه محققاً عقلاً، فلأن كل أحد يجد في نفسه خواطر الخير من الحج، والصوم، وغيرهما بلا ريب، بل قَلَّ ما يخلو وقت منها.

= أحدهما: الانقطاع بين أيوب، والزبير، فإنه رواه عن قوم لم يسمعهم.

الثاني: ضعف الزبير هذا، قال الدارقطني: روى أحاديث مناكير وضعفه ابن حبان أيضاً».

وقال: «وقد روي هذا الحديث من وجوه متعددة، وبعض طرقه جيدة».

راجع: مسند أحمد: ١٨٢/٤، ٢٢٨، وتحفة الأحوذي: ٦٤/٧، وسنن الدارمي: ٢٤٦/٢، وفيض القدير: ٢١٨/٣، جامع العلوم والحكم: ص/٢١٨-٢٢٠، وكشف الخفاء: ١٣٦/١.

(١) المحدَّثون: الملهمون، والملهم هو الذي يُلْقَى في نفسه الشيء فيخبر به حدساً، وفراسة، وهو نوع يختص به الله عز وجل من يشاء من عباده الذين اصطفى مثل عمر، كأنهم حدثوا بشيء، فقالوه.

راجع: النهاية لابن الأثير: ٣٥٠/١، والمفردات للراغب: ص/١١٠.

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لقد كان فيمن كان قبلكم من الأمم مُحَدَّثون فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر» رواه البخاري، وأحمد، وغيرهما.

راجع: صحيح البخاري: ١٥/٥، ومسند أحمد: ٥٥/٦، والجامع الصغير: ٨٥/٢.

(٣) سيأتي تعريفها.

(٤) سيأتي الخلاف في ذلك آخر الكتاب.

وقول الصوفي: [إنه][1] أُلْهِم كذا فهوحجة. بدعة، وضلالة لا يلتفت [إليه لأنه تشريع بعد النبوة، فيجب على كل مسلم ردع الصوفي القائل هذا الكلام، فإنه يفسد عقائد العوام][2] وإنما ترك المصنف المصالح المرسلة[3] لأنه علم إلغاؤها من باب القياس حيث ذكر أن الوصف المرسل لا يصلح علة[4].

قوله: ((خاتمة)).

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) هي إثبات العلة بالمناسبة، وذلك إن شهد الشرع باعتبارها كاقتباس الحكم من معقول دليل شرعي فقياس، أو بطلانها كتعيين الصوم في كفارة وطء رمضان على الموسر كالملك ونحوه فلغو، وقد تقدم ذلك في مسالك العلة، فالجمهور من أهل الأصول، والجدل، والمتكلمين أنكروا بناء الأحكام عليها، ونقل عن مالك، وأبي حنيفة القول بها.

راجع: تعريف المصالح المرسلة واختلاف العلماء في أسمائها: البرهان: ١١١٣/٢، ١١٢٠، وشفاء الغليل: ص/٢١١، والمستصفى: ٢٨٤/١، والمحصول: ٢/ق/٢١٩/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٥، والمسودة: ص/٤٥٠، ومجموع الفتاوى: ٣٤٢/١١، والعضد على ابن الحاجب: ٢٨٩/٢، وروضة الناظر: ص/٨٦، وتيسير التحرير: ١٧١/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٤١، وضوابط المصلحة: ص/٣٧٠، وعلم أصول الفقه لخلاف: ص/٩٧.

(٤) سبق ذلك في ٢٩٦/٣ وما بعدها.

أقـــول: هـــذه فائدة ذكرها تبرعاً ليس لها تعلق بأصول الفقه، لأن أصول الفقه أدلته[١].

فالبحث فيها لا يكون إلا فيما هو دليل الفقه إما اتفاقاً، أواختلافاً قال القاضي حسين: مبنى الفقه على أربع قواعد:

الأولى: أن الشك الطارئ لا يرفع حكم اليقين السابق.

مثاله: الشك في الحدث بعد يقين الطهارة، فالحكم للطهارة[٢].

الثانية: الضرر يزال[٣].

---

(١) هذه القواعد تشبه الأدلة، وليست بأدلة لكن ثبت مضمونها بالدليل وصارت يقضى بها في جزئياتها كأنها دليل على ذلك الجزئي، فلما كانت كذلك ناسب ذكرها في باب الاستدلال.
راجع: أصول السرخسي: ٢/١١٦، ١١٧، وتأسيس النظر: ص/١٤٥، والأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٥٠، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٥٦، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٩، والمدخل الفقهي العام: ٢/٩٦١.

(٢) ومعنى هذا أن الإنسان متى تحقق شيئاً، ثم شك هل زال ذلك الشيء المتحقق أم لا؟ الأصل بقاء المتحقق، فيبقى الأمر على ما كان متحققاً لحديث عبد الله المازني: «شكى إلى النبي ﷺ: الرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة قال: لا ينصرف حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً».
راجع: صحيح البخاري: ١/٤٥، وصحيح مسلم مع شرح النووي: ٤/٤٩، واللؤلؤ والمرجان: ١/٧٤، ومسند أحمد: ٤/٣٩، ٤٠، وسنن أبي داود: ١/٤٠.

(٣) لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».
راجع: الأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٨٤، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٨٥، والمحصول: ٢/ق/٣/١٤٦، والمدخل الفقهي: ٢/٩٧١، المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٥٦.

مــثاله: يجب ضمان المتلفات، ورد المغصوب، وإطعام الجائع الواقع في المخمصة، ونصر المظلوم.

الثالثة: المشقة تجلب التيسير(١).

مــثاله: جواز القصر، والجمع، والفطر في السفر، ومن الأمثال إذا ضاق الأمر اتسع.

الرابعة: تحكيم العادة(٢).

---

(١) راجع: الأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٧٦، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٧٥، وأصول الفقه الإسلامي: ص/٣٦٣، ٣٧٣، والأصل في هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ [الأنفال: ٦٦]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[الحج: ٧٨]، وقوله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٨]، وقوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة».
راجع: مسند الإمام أحمد: ٢٦٦/٥، ١١٦/٦، ٢٣٣.

(٢) هو معنى قول الفقهاء: «إن العادة محكمة، أي: معمول بها شرعاً. قال ابن عطية في قوله سبحانه: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، إن معنى العرف كل ما عرفته النفوس مما لا ترد به الشريعة»، ولقول ابن مسعود: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيئ».
راجع: مسند أبي داود الطيالسي: ص/٣٣، والمقاصد الحسنة: ص/٣٦٨، وكشف الخفاء: ٢٦٣/٢، ومسند أحمد: ٣٧٩/١، وراجع: الأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٨٩، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٩٣، ورسائل ابن عابدين ٤٤/١.
وراجع معنى العرف: المسودة: ص/١٢٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٨، وأعلام الموقعين: ٤٤٨/٢، والموافقات: ٢٢٠/٢، والعرف والعادة: ص/١٠، وأصول مذهب أحمد: ص/٥٢٣، والمدخل الفقهي العام: ٨٣٨/٢.

مـــثاله: أقـــل الحـــيض، وأكثره، وفي باب الأطعمة الرجوع إلى [العرف][1] فيما لا نص فيه.

وزاد بعـــضهم خامسة، هي قولهم: الأمور بمقاصدها[2] فيدل على وجـــوب النـــية في الطهارة، وهذه مأخوذة من قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[3]، ولعل القاضي إنما تركها لكونها مستفادة من صريح الحديث وعامة في جميع القواعد.

* * *

(١) في (أ، ب): «العرب»، والمثبت أوضح.

(٢) راجع: الأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٨، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٣٧، والمدخل الفقهي العام: ٢/٩٥٩.

(٣) وربما أخذت كذلك من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، ولأن أفعال العقلاء إذا كانت معتبرة فإنما تكون عن قصد.



الكتاب السادس
في التعادل والتراجيح



الكتاب السادس
في التعادل والتراجيح

قوله: «الكتاب السادس في التعادل، والتراجيح».

أقول: قد سبق منا أن الدليل على المطلوب إنما يستلزمه إذا سلمت مقدماتـه مـن القوادح، ولم يعارضه مثله، أو أقوى منه، فلذلك جرت العادة بوضع باب آخر بعد ذكر الأدلة لما يعرف به دفع المعارض[1].

ثم التعارض[2] إنما يتصور في الظنيـات؛ لأن القطعيات لو تعارضت

---

(١) قدم جمهور الأصوليين كالموفق، والآمدي، وابن الحاجب، والغزالي، مبحث الاجتهاد قبل مباحث التعادل، والتراجيح لأنهما من عمل المجتهد فناسب تأخيرهما.
وقدم أكثر الأحناف، والرازي، والبيضاوي، والمصنف، وبعض الحنابلة مباحث التعادل، والتراجيح على مباحث الاجتهاد، لأن لهما صلة وثيقة بالأدلة التي سبق ذكرها، فناسب ذكرهما عقب الأدلة مباشرة.
راجع: اللمع: ص/٧٠، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٠٣، ٢/٣/٥، والمستصفى: ٢/٣٥٠، وروضة الناظر: ص/١٩٠، ٢٨٠، والإحكام للآمدي: ٣/٢٠٤، ٢٥٦، ٣٩٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٨٩، ٣٠٩، ومجموع الفتاوى ٢٠/٩، وتيسير التحرير: ٣/١٦١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٦.

(٢) التعارض – لغة –: التمانع، ومنه تعارض البينات، لأن كل واحدة تعترض الأخرى، وتمنع نفوذها. =

ثبت مقتضاها، فيلزم جمع النقيضين[1].

وكذا لا تعارض بين ظني، وقطعي لسقوط الظن في مقابلة القطع[2]، فانحصر الترجيح في الظنيين.

= واصطلاحاً: تقابل دليلين على سبيل الممانعة، كما إذا كان أحد الدليلين يدل على الجواز، والدليل الآخر يدل على المنع، فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز، فكل منهما مقابل للآخر، ومعارض له، ومانع له، وجمهور علماء الأصول يستعملون التعادل في معنى التعارض؛ لأنه لا تعارض إلا بعد التعادل، فإذا تعارضت الأدلة، ولم يظهر - مبدئياً - لأحد مزية على الآخر، فقد حصل التعادل بينهما، أي: التكافؤ، والتساوي. وذهب البعض إلى التفريق بينهما اعتماداً على الناحية اللغوية.

راجع: معجم مقاييس اللغة: ٢٤٧/٤، ٢٧٢، والمصباح المنير: ٣٩٦/٢، ٤٠٢، والقاموس المحيط: ٣٣٤/٢، ١٤/٤، والمستصفى: ٣٩٥/٢، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٠٥، وفواتح الرحموت: ١٨٩/٢، وتيسير التحرير: ١٣٦/٣، والمحلي وعليه حاشية البناني: ٣٥٧/٢، وإرشاد الفحول: ص/١٧٣، وأصول الفقه للخضري: ص/٣٩٤، والوسيط: ص/٦١٢.

(١) وهما لا يجتمعان، ولا يرتفعان معاً، وترجيح أحدهما على الآخر محال، لأن الترجيح فرع التعارض، ولا تعارض فيهما فلا ترجيح.

راجع: البرهان: ١١٤٣/٢، والفقيه والمتفقه: ٢١٥/١، والمنخول: ص/٤٢٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٠، وكشف الأسرار: ٧٧/٤، وفتح الغفار: ٥٢/٣، والمسودة: ص/٤٤٨، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٧، والإحكام للآمدي: ٢٥٨/٣.

(٢) راجع: اللمع: ص/٦٦، والمحصول: ٢/ق/٢/٦٠٢، وشرح العضد: ٣١٠/٢، وكشف الأسرار: ٧٧/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٥٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٥.

والظنيان إما منقولان كالنصين، أو معقولان كقياسين، أو منقول، ومعقول كنص، وقياس.

قال المصنف: لا تعارض في الظنيات أيضاً في نفس الأمر على الصحيح، وإنما قيده بنفس الأمر لأن التعارض بالنظر إلى المجتهد واقع لا يمكن إنكاره[١].

وتحقيق المسألة: أن اليقين لما كان غير مجامع لاحتمال النقيض، فلا يمكن ترجيحه، لأنه فرع احتمال النقيض.

قال الغزالي: «لا ترجيح لعلم على علم، فإذا تعارض نصان قاطعان، فلا سبيل إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين، فالمتأخر ناسخ إن علم التأريخ، وإلا لا بد وأن يكون أحدهما ناسخاً»[٢].

---

(١) اتفق علماء الأصول على وقوع التعادل بين الظنيين في نفس المجتهد لكنهم اختلفوا في وقوعه بين الأمارتين، أي: الظنيين في الواقع، ونفس الأمر.
فذهب الجمهور إلى جواز التعادل بينهما، واختاره الإمام الرازي، والبزدوي، والآمدي، وابن الحاجب.
وذهب فريق إلى امتناع ذلك، وهذا ما صححه المصنف، واختاره وفصل العز بن عبد السلام فقال بوقوع التعادل بين أسباب الظنون لا في الظنون.
راجع: المستصفى: ٣٩٣/٢، والمحصول: ٢/ق/٥٠٦/٢، والإحكام للآمدي: ٢٥٩/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٠/٢، وكشف الأسرار: ٧٧/٤، والمسودة: ص/٤٤٨، والمحلي وعليه حاشية البناني: ٣٥٩/٢، ومناهج العقول: ١٨١/٣، وفواتح الرحموت: ١٨٩/٢، وتيسير التحرير: ١٣٦/٣، وهمع الهوامع: ص/٤٠٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٥.

(٢) راجع: المستصفى: ٣٩٣/٢.

وقد علم من كلامه أن المنفي من القطعيات ليس التعارض مطلقاً، بـــل تعـــارض يمكن معه الترجيح، لأن النسخ لا يمكن بدون التعارض، فالتعارض المبحوث عنه هو ما يمكن الترجيح معه.

وأما في نفس الأمر بأن يرد من الشارع دليلان من غير نسخ[١]/ ق(١١٧/ب من ب)، يوجب أحدهما الوجوب، والآخر الحرمة، هذا غير جائز، لأنه يتناقض كلامه[٢]/ ق(١٢٥/ب من أ) وهو منـــزه عن ذلك.

فإذا تعادل النصان - عند الجمهور - ولا مرجح بوجه.

قيل: بالتخيير بينهما[٣].

وقيل: بالتساقط، كما في البينتين، وهو المختار[٤]، وإن لم يشر إليه المصنف.

أو الوقف فيهما[٥].

والفرق بين الوقف، والتساقط أن في الوقف لم يجب الرجوع إلى الغير، بل ربما يظهر له مرجح بعد، وفي التساقط يجب العدول عنهما، والرجوع إلى الغير.

---

(١) آخر الورقة (١١٧/ب من ب).

(٢) آخر الورقة (١٢٥/ب من أ).

(٣) وبهذا قال بعض الحنفية، وبعض الشافعية.

(٤) وهو قول لبعض الفقهاء، ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية.

(٥) قال الموفق: «وبه قال أكثر الحنفية، وأكثر الشافعية».

وأضاف الحنفية إلى أنه لا يكون إلا بعد التحري، والاجتهاد.

والـــرابع: إن وقع التعادل في الواجبات، فالتخيير إذ لا يمتنع التخيير في الواجبات كخصال الكفارة[1]، وفي غير الواجبات التساقط.

قال بعض الشارحين[2]: «قول المصنف: وإن توهم التعادل، أحسن من قول غيره: وإن ظن. لأن الظن للطرف الراجح، ولا يوجد ذلك»[3].

وأقـــول: عبارة المصنف فاسدة، والصواب ما قاله غيره، لأن وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد[4]، لأن الوهم يكون في الطرف المرجوح، فلا ينافي ظن المجتهد الواجب اتباعه، بل إذا ظن الحكم من أمارة، - وإن

---

(١) التخيير في كفارة الإيمان ثابت بقوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡ﴾ [المائدة: ٨٩].

راجع المسألة والاختلاف فيها، ومناقشتها: البرهان: ١١٨٣/٢، والمستصفى: ٣٩٣/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤١٧، وروضة الناظر: ص/٢٠٠، وقواعد الأحكام ٥٢/٢، وكشف الأسرار: ٧٦/٤، والمسودة: ص/٤٤٩، والمحصول: ٢/ق/٥١٧/٢، وفواتح الرحموت: ١٨٩/٢، ١٩٣، ١٩٥، وتيسيـــر التحرير: ١٣٧/٣، والمحلي ٣٥٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٥.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي».

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٣/ب).

(٤) جاء في هامش (أ): «قلت: ما قاله الشارح وهم، فإن المراد بالتوهم في كلام المصنف الوقوع في الوهم، أي: الذهن لا الوهم المقابل للظن، فمن خلال كلامه في الظن، والراجح، والمرجوح فليحمل على الراجح وهو ظن التعادل، فيوافق التعبير بالظن فاعلمه» محمد الغزي.

كان وهم الصحة في الأمارة الأخرى - يجب عليه الفتوى، والعمل بما ظن صحته، وهذا مما لا يخالف فيه [أحد][١].

قوله: «وإن نقل عن مجتهد قولان».

أقول: إذا نقل قولان عن مجتهد، فإما أن يعلم تأخر أحدهما أو لا، فإن علم ذلك، فالمتأخر مذهبه، وإن لم يعلم التأخر، فإن أشعر أحدهما بالرجحان عنده كما إذا قال: أشبه القولين، أو أقيسهما فذاك مذهبه، وإن لم يوجد شيء من ذلك، فيدل على استواء الاحتمالين[٢] عنده، وإنما يقع ذلك، لأنه ينظر في الأمارة، فيغلب على ظنه الحكم بمقتضاه، ثم يظفر بدليل آخر ينافي تلك الأمارة، فيكون عنده مرجحاً، فيقول بمقتضاه، ثم يبدو له ما يوجب تعادل الأمارتين فيكون القولان في رتبة واحدة.

قال بعض الشارحين[٣]: «قوله: في المسألة قولان يحتمل أن يريد احتمالين على سبيل التجويز لوجود أمارتين متساويتين ولا يريد بهما مذهبين لمجتهدين». وهذا سهو لأنا نقطع بأن الشافعي إذا قال: في المسألة قولان لم يرد قول غيره من المجتهدين، كيف، و لم تنقل أقوال الصحابة، وتنقل أقوال غيرهم؟! فهما قولان له لكنه توقف لما ذكرنا.

---

(١) سقط من (ب) والمثبت من (أ).

(٢) راجع: المحلي مع حاشية البناني: ٢/٣٥٩، وتشنيف المسامع: ق(١٣٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٣/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٠٧.

(٣) هو الإمام الزركشي في تشنيف المسامع: ق(١٣٣/ب).

وقد وقع للشافعي هذا النوع من التردد في ستة عشر، أوسبعة عشر موضعاً[١]، وذلك يدل على نباهة شأنه علماً وديناً.

أما علماً: فلأنه قد أشبع النظر في الدلائل، والأمارات حتى أوجب عليه التوقف، ولو اغتر بأول ما يبدو له، وصمم، ومضى على ذلك لم يقع له التوقف.

وأما ديناً: فلأنه لم يبال بإظهار التردد، والتوقف من قدح طاعن في ذلك، ونسبته إلى قصور النظر في استنباط الأحكام، وقد عابه بذلك بعض القاصرين جهلاً منهم بما ذكرنا.

ثم القولان المذكوران، وهما اللذان لا ترجيح فيهما لا صريحاً، ولا إشعاراً، فعن الشيخ أبي حامد ما خالف فيه أبا حنيفة أرجح، لأنه لم يخالفه إلا وقد اطلع على مأخذ أقوى من أخذه.

وقال القفال: الموافق أولى[٢]، لأنه ما وافقه إلا لما ظهر له من قوة مأخذه.

قال المصنف: الأصح الترجيح بالنظر.

---

(١) قال الشيرازي: «ومنها أن يذكر في وقت واحد قولين، ولا يبين الصواب عنده من الخطأ، بل يقول: إن هذه المسألة تحتمل قولين، فهذا النوع ذكره القاضي أبو حامد المروروذي أنه ليس للشافعي مثل ذلك إلا بضعة عشر موضعاً، أو ستة عشر أو سبعة عشر....» شرح اللمع: ١٠٧٩/٢، وانظر: الإبهاج: ٢٠٢/٣-٢٠٣.

(٢) راجع: المجموع شرح المهذب: ٦٨/١-٦٩.

قـــال بعض الشارحين[١] / ق(١٢٦/أ من أ): ما قاله المصنف هو الأولى مما قاله النووي من الترجيح لموافقة أبي حنيفة؛ لأن الكثرة تفيد في النقل لا في الدليل، وقوة الاجتهاد بقوة دليله.

وإن شـــئت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه، فاستمع لمقالتنا: اعلم أن هذا الموضع فيه شبه لا بد من التنبه لها:

الأولى: أن مخالفـــة أبي حنيفة إنما ذكرت مثالاً، وكذلك شأنه مع مالك، وأحمد.

الثانـــية: أنه قد توهم بعضهم أن موافقته لأبي حنيفة يقتضي السبق على المخالفة، وليس بلازم؛ لجواز أن تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته.

الثالثة: أن ما قاله النووي في الترجيح بالموافقة[٢] ليس مقصوراً على قولي الشافعي إذا كانا متساويين، بل أعم من ذلك.

ألا ترى أنه قال: الجمع وإن كان أصح القولين عن الشافعي، فعدمه أولى لموافقة قول أبي حنيفة.

الـــرابعة: أن ما قاله هذا الشارح من الرد عليه بأنه ترجيح في المذهب بالكثـــرة كالرواية – وفرق بين الرواية، والاجتهاد، إذ الرواية مبناها النقل /

---

(١) المراد الزركشي. راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٤/أ).

(٢) وقد صحح النووي القول بالموافقة على غيره. راجع: المجموع: ١/٦٩.

ق(١١٨/أ مـــن ب) ومـــبنى الاجتهاد قوة الدليل - غير وارد عليه: لأن مراده أن دليلي المجتهدين متعاضدان في قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد، وهـــذا كلام في نهاية الحسن، وسيصرح المصنف بأن تعاضد الدليلين من المرجحات.

الخامـــسة: أن قـــول المصنف واختياره: الترجيح بالنظر، لا يكاد يصح، لأن الترجيح على ما في شروحه[١] - وهو ظاهر عبارته - إنما هو من الشافعي.

وكذا قوله: وإن وقف، أي: الشافعي، فالوقف، أي: نحن نتوقف، فـــلا نقـــول: برجحان شيء منهما، وهذا كلام غير منتظم، لأن وضع المـــسألة إنمـــا هو في قولين نقلاً عنه من غير ترجيح، فاختلف فيها بأن الموافقة، أو المخالفة هل ترجح أو لا؟ فلا وجه لهذا الكلام.

لا يقـــال: لعلـــه أراد أن ما رجحه الشافعي هو المرجح، ولا عبرة بالموافقة، والمخالفة.

لأنـــا نقول: وضع المسألة فيما لا ترجيح منه، وما كان فيه ترجيح قـــد تقدم أنه المرجح سواء كان ترجيحاً صريحاً، أو إشارة، هذا كله إذا كان للشافعي في المسألة بعينها قول، أو قولان. فإن لم يكن له فيها قول، فإن كان له في نظيرها قول، وألحق الأصحاب المسألة التي ليس فيها قول بنظيرها - فذلك يسمى قولاً مخرجاً للشافعي في الأصح.

---

(١) راجع: الإبهاج: ٢٠٤/٣، وتشنيف المسامع: ق(١٣٤/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٠/٢.

وقيل: لا ينسب إليه هذا القول لاحتمال ثبوت فرق عنده بين المسألتين لم نقف عليه، والمذهب خلاف ما قاله هذا القائل. وإذا نسب إليه لا ينسب إليه مطلقاً لئلا يلتبس، فيظن أنه نص منه، بل بقيد أنه قوله المخرج[1].

وإذا تعارض نصه في صورتين متشابهتين، فاختار في أحديهما خلاف ما اختاره في الأخرى ينشأ اختلاف الطرق، فمن الأصحاب من يخرج في كل صورة قولاً له على نظيرها، فيبقى في كل صورة قولان: منصوص، ومخرج.

ومنهم من يبدي فارقاً بين الصورتين، ويقرر كل نص على مقتضاه.

قال بعض الشارحين[2]: «وهذا هو منشأ الخلاف في أن القول المخرج هل ينسب إليه؟» وهذا سهو منه، لأن الخلاف في أن المخرج هل ينسب إليه؟ إنما هو عند القائل بالتخريج، ومن لم يقل بالتخريج لا قول عنده حتى يقال: ينسب أو لا ينسب.

فلا وجه لجعل مخالفته منشأ للخلاف في جواز النسبة، فتأمل.!

قوله: «والترجيح».

---

(١) راجع هذه المسألة، والخلاف فيها وما صححه الإمام النووي المجموع: ١/٤٣-٤٤.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي»، راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٤/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٠٨.

أقول[1]: / ق(١٢٦/ب من أ) الترجيح له طرق متكثرة شرع بعد تحرير المبحث بذكرها، فبدأ بتعريف الترجيح[2]، فقال: هو تقوية أحد الطريقين، أي: المتعارضين بما سيذكره مفصلاً.

ثم الجمهور على أن العمل بالراجح واجب معلوماً كان أو مظنوناً، وخالف القاضي أبوبكر، وأبو عبد الله البصري من المعتزلة[3]، إلا أن القاضي يقول: أنا أقول بالترجيح القطعي كتقديم النص على القياس، وأبو عبد الله يقول: الترجيح الظني لا اعتبار به بل الواجب إما الوقف، أو التخيير، وكلاهما ملزم بالإجماع على أن الظن الغالب يقدم، وإن الظنون تتفاوت.

قوله: «ولا ترجيح».

أقول: قد تقدم أن التعارض القابل للترجيح لا يكون في القطعيات لعدم التفاوت في العلوم، بل إن تعارض نصان، وعلم التأريخ فالمتأخر ناسخ.

---

(١) آخر الورقة (١٢٦/ب من أ).

(٢) الترجيح – لغة –: جعل الشيء راجحاً، ويقال: مجازاً لاعتقاد الرجحان، وفي الاصطلاح اختلفت عبارات الأصوليين، والفقهاء في ذلك، وهي بمعنى ما عرفه الشارح تبعاً للمصنف.

راجع: المصباح المنير: ٢١٩/١، والتعريفات: ص/٥٦، وأصول السرخسي: ٢٤٩/٢، والبرهان: ١١٤٢/٢، والمنخول: ص/٤٢٦، والمحصول: ٢/ق/٥٢٩/٢، وشرح العضد: ٣٠٩/٢، وكشف الأسرار: ٧٧/٤، وفواتح الرحموت: ٢٠٤/٢، وفتح الغفار: ٥٢/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٣.

(٣) راجع: الكافية في الجدل: ص/٤٤٣، والعدة: ١٠١٩/٣، والمستصفى: ٣٩٤/٢، والإحكام للآمدي: ٢٥٧/٣، والمسودة: ص/٣٠٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٠، وتيسير التحرير: ١٥٣/٢.

فقول المصنف: لعدم التعارض، يريد به التعارض القابل للترجيح، وإلا فالنسخ لا يمكن بدون التعارض، فإن نقل تأخر القطعي بطريق الآحاد يعمل به، ويجعل ذلك المتأخر ناسخاً للمتقدم، لأن الأصل دوام المتأخر من غير معارض هذا معنى كلامه.

وتعليله ليس بسديد، لأن المخالف يقول، لا نقبل نقل التأخر آحاداً، لأنه يفضي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد.

فالجواب: بأن الناسخ قطعي المتن، غايته أن التأخر ظني، وبذلك لم يصر النص ظنياً مع إجماع الصحابة ومن بعدهم على الاكتفاء بنقل الآحاد في التأخر.

وأما ذاك التأخر مظنون دوامه ليس له دخل في الجواب ولا منعه أحد.

ثم الأصح عند الشافعي الترجيح بكثرة الأدلة[1]: لأنك قد عرفت أن الأدلة المتعارضة أمارات تفيد الظن، ولا ريب أن الظن له مراتب[2]/ ق(١١٨/ ب من ب).

---

(١) وهو مذهب مالك، وأحمد، قال القرافي: «فالترجيح بكثرة الأدلة كالترجيح بالعدالة لا كالترجيح بالعدد» شرح تنقيح الفصول: ص/٤٢١، وخالف الحنفية في ذلك، فلا يرجح عندهم بكثرة الأدلة.
راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٣٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٠، وكشف الأسرار: ٤/٧٨، ٧٩، وفتح الغفار: ٣/٥٣، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٤، ٢١٠، ٣٢٨، وتيسير التحرير: ٣/١٥٤، ١٦٩، وتخريج الفروع على الأصول: ص/٣٧٦، ومختصر الطوفي: ص/١٨٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦١، والوسيط: ص/٦٢٥.

(٢) آخر الورقة (١١٨/ب من ب).

فما يفيده الدليلان أقوى مما يفيده دليل واحد.

وكذلك يرجح بكثرة الرواة[1] بعلة ما ذكرناه في الأدلة.

والاعتراض بالشهادة[2] ساقط، لأن الأصل في الشهادة أن لا تكون حجة لاحتمال الخطأ، والكذب، وإنما اعتبرت لضرورة دفع الخصومات،

---

(١) وهذا مذهب الجمهور، واختاره محمد بن الحسن من الحنفية. ومذهب أبي حنيفة، وأبي يوسف، وبعض المعتزلة عدم الترجيح بالكثرة في الرواية، والشهادة، والفتوى.
وقد ذكر عبيد الله بن مسعود، والكمال بن الهمام، والنسفى، وابن نجيم، وابن عبد الشكور وغيرهم أن الحنفية ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول، ولا ترجح بالكثرة في مواضع أخرى كالأدلة.
ومعيار ذلك عندهم أن الكثرة إن أدت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الأثر حصلت بالكثرة، كما في حمل الأثقال، بخلاف كثرة جزئيات كما في المصارعة إذ المقام واحد فالكثير لا يغلب القليل هنا بل واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف، فكثرة الأصول من قبيل الأول؛ لأنها دليل قوة الوصف، فهي راجعة إلى القوة فتعتبر، وكثرة الأدلة من قبيل الثاني.
راجع: البرهان: ١١٦٢/٢، ١١٨٤، والعدة: ١٠١٩/٣، والمستصفى: ٣٩٧/٢، والمنخول: ص/٤٣٠، والمسودة: ص/٣٠٥، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٠/٢، وكشف الأسرار: ٧٩/٤، وفتح الغفار: ٥٣/٣، وفواتح الرحموت: ٢١٠/٢، وتيسير التحرير: ١٦٩/٣، ومختصر الطوفي: ص/١٨٧، ومختصر البعلي: ص/١٦٩، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦١/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٦.

(٢) حيث قال الأحناف قد أجمعنا على أن الشهادة، والفتوى بكثرة العدد، فإن شهادة شاهدين، وشهادة أربعة فيما يثبت بشاهدين سواء وشهادة عشرة، وشهادة أربعة فيما يثبت بأربعة سواء.
=

فلو رجحت بكثرة العدد، فكان لدى التعارض كل من كان عدد شهوده ناقصاً يستمهل القاضي في الإتيان بعدد آخر، فيطول القيل، والقال، ويعود على أصل الشهادة بالنقض، وهو عدم فصل الخصومات.

هذا واضح فيما إذا اختلف العددان كثرة، واستويا في سائر الصفات وأما إذا كانت الصفات المرجحة في العدد القليل أكثر منها في العدد الكثير، فللمحدثين هناك خلاف هل المرجح العدد، أم كثرة الصفات[1]؟

= فكذلك كثرة الرواة كالشهادة لا ترجح بالكثرة، ورد بأنه قياس مع الفارق لأن باب الشهادة مبني على التعبد، وتحديد نصاب الشهادة بالنص، مع تحديد مراتبها.

ومع ذلك فقد ذهب البعض إلى ترجيح الشهادة بكثرة العدد، وحكاه الرازي وغيره عن مالك، ولكن الذي في المدونة خلافه، وأنه لا يقول بذلك، ونصه: «ولا ينظر مالك إلى كثرة العدد إنما العدالة عنده أن يكون هؤلاء وهؤلاء عدولاً، وهم في العدالة عند الناس سواء، وإن بينة أحدهما اثنين، والآخر مئة، فكان هذان في العدالة، وهؤلاء المئة سواء فقد تكافأت البينات فهي للذي في يديه». المدونة: ١٨٨/٥.

وراجع: البرهان: ١١٤٣/٢، ١١٦٢، والمستصفى: ٣٩٤/٢، والمحصول: ٢/ق/٥٤٠/٢، وروضة الناظر: ص/٢٠٨، والعضد على ابن الحاجب: ٣١٠/٢، وكشف الأسرار: ٧٩/٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٠، وتخريج الفروع على الأصول: ص/٣٧٦، ومناهج العقول: ٢٠٠/٣، وتيسير التحرير: ١٥٣/٣، ووسائل الإثبات: ص/١٠٧، ١٣٢.

(١) وقدم ابن برهان الأوثق على الأكثر، واختاره الغزالي في المنخول، وذكر المجد بن تيمية بأنه قياس مذهب الحنابلة.

راجع: المنخول: ص/٤٣٠، والمسودة: ص/٣٠٥، والعدة: ١٠٢٣/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٦.

وميل إمام الحرمين إلى اعتبار الصفات، ولذلك قال: «لو روى جمع حديثاً، وروى الصديق ما يعارضه كانت الصحابة لا تؤثر على رواية الصديق شيئاً»[١].

قوله: «وأن العمل بالمتعارضين».

أقول: يريد أن المصير إلى الترجيح إنما يكون إذا لم يمكن الجمع ولو بوجه[٢].

ولو قدم هذا البحث على المسألة السابقة كان أولى كما لا يخفى، لأن الترجيح بالأدلة وكثرة الرواة إنما يكون إذا تعذر الجمع. مثال ما أمكن الجمع فيه قوله ﷺ: «أيُّما إهاب دبغ فقد طهر». مع قوله: «لا تنتفعوا بالميتة بإهاب ولا عصب»[٣]. فيحمل هذا على قبل الدباغ جمعاً بين الدليلين لأنه أولى من إهمال أحدهما.

---

(١) راجع: البرهان: ٢/١١٦٨.

(٢) اختلف علماء الفقه، والأصول في حكم التعارض إذا تعادلت النصوص فذهب الجمهور إلى الجمع بينهما أولاً، فإن لم يمكن، فالترجيح لأحدهما وإلا سقط الدليلان، وبحث العالم عن دليل آخر.
وذهب الحنفية إلى البدء بالترجيح أولاً بأحد طرق الترجيح فإن لم يمكن، فالجمع بينهما، وإلا تساقط الدليلان المتعارضان.
راجع: المستصفى: ٢/٣٩٥، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٠٦، ٥٤٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢١، وكشف الأسرار: ٤/٧٦، وفواتح الرحموت: ٢/١٨٩، وتيسير التحرير: ٣/١٣٦، ومناهج العقول: ٣/١٩٠، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٧، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٣.

(٣) رواه أبو داود، وابن ماجه عن عبد الله بن عكيم قال: أتانا كتاب النبي ﷺ: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» واللفظ لابن ماجه. =

وإذا / ق(١٢٧/أ من أ) أمكن الجمع، وتعارض الكتاب، والسنة.

قيل: يقدم الكتاب لحديث معاذ، فإنه قدم الكتاب فيه.

وقيل: السنة؛ لقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

والحق عدم الفرق، واختيار الجمع.

مثاله قوله ﷺ: «هو البحر الطهور ماؤه الحل ميتته». مع قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فإنه يدل على حرمة لحم الخنزير البحري، والحديث الأول يدل على حله، فيحمل الخنزير على البري، لتبادره لدى الإطلاق[1].

فإن تعذر الجمع، فإما أن يتأخر أحدهما عن الآخر، ويعلم التأريخ، فالمتأخر ناسخ، وإن لم يعلم التأريخ رجع إلى غيرهما لتعذر العمل، هذا إذا

= راجع: سنن أبي داود: ٣٨٧/٢، وسنن ابن ماجه: ٣٧٩/٢-٣٨٠، وعون المعبود: ١٨٤/١١-١٨٧، فقد تكلم على الحديث وذكر اختلاف العلماء في الجمع بينه، وبين غيره من الأحاديث.

ورواه الترمذي، وقال: «هذا حديث حسن... وليس العمل على هذا عند أكثر أهل العلم»، والحديث اضطربوا في إسناده، ولهذا تركه أحمد.

راجع: تحفة الأحوذي: ٤٠٢/٥.

(١) راجع الخلاف في هذه المسألة: البرهان: ١١٨٥/٢، والعدة: ١٠٤١/٣، ١٠٤٨، والمسودة: ص/٣١١، ومجموع الفتاوى: ٢٠١/١٩، ٢٠٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٢/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٣.

علم تأخر أحدهما[١]، فإن علم تقارنهما، والمفروض تعذر الجمع، فالترجيح، فإن لم يوجد شيء من طرق الترجيح فالتخيير[٢]، وإن جهل التأريخ، ولم يعلم السبق، ولا التقارن، والحكمان قابلان للنسخ وجب الرجوع إلى غيرهما لاحتمال كل منهما أن يكون هو المنسوخ، وإن لم يمكن النسخ، فالتخيير كما في التقارن[٣].

هذا وفي كلامه نظر من وجهين:

الأول: أن التقارن بين المتنافيين لا يتصور في كلام الشارع، لأنه تناقض لا يليق بمنصبه، بل دائماً أحدهما متأخر إلا أنه ربما يجهل التأريخ.

الثاني: قوله: «إن تعذر الجمع في التقارن، والجهل بالتأريخ»، مما لا وجه له، لأنه قد تقدم من كلامه أن المصير إلى الترجيح إنما هو بعد تعذر الجمع، فيصير تقدير كلامه: إن تعذر الجمع، وتقارنا، فالتخيير إن تعذر الجمع.

فالصواب حذفه، هذا إذا لم يكن أحد النصين أعم من الآخر مطلقاً، أو من وجه، فإن كان كذلك، فقد سبق ذلك في باب التخصيص.

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٤٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٢، وتشنيف المسامع: ق(١٣٥/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤١١.

(٢) خالف الحنفية في هذا، وقالوا بوجوب التحري، والاجتهاد.
راجع: فواتح الرحموت: ٢/١٩٣، وتيسير التحرير: ٣/١٣٧، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٠٧، ٥١٧، ٥٤٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٥٣.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٤٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٢، والغيث الهامع: ق(١٤٥/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤١١.

قوله: «مسألة يرجح بعلو الإسناد وفقه الراوي».

أقول: ترجيح الخبر يكون بوجوه:

الأول: حال الراوي، فيرجح بكثرة الرواة، وقد تقدم، وبعلو سنده: لقلة الواسطة، فيقل احتمال الخطأ[1] ولذلك ترى أهل الحديث يباهون به.

وبفقه الراوي: سواء كانت الرواية باللفظ، أو بالمعنى؛ لأن الفقاهة صفة توجب المزية: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

وكالفقاهة: اللغة، والنحو لأن العالم بهما يتحفظ مواقع الدليل فالاعتماد عليه أقوى.

وبورعه، وحسن ضبطه، وفطنته، وشدة تيقظه إذ كل من هذه الثلاثة يغلب جانب الصدق بلا شبهة[2].

---

(١) وهو مذهب الجمهور، واختاره محققو الأحناف كالكمال بن الهمام وابن عبد الشكور، ونظام الدين، وغيرهم، وخالف فيه فريق آخر منهم.

راجع: أصول السرخسي: ٢/٢٥١، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٧، وتيسير التحرير: ٣/١٦٣، والتقييد والإيضاح: ص/٢١٥-٢٢٢، والباعث الحثيث: ص/١٥٩-١٦٤.

(٢) راجع: البرهان: ٢/١١٦٦، والمستصفى: ٢/٣٩٥، ٣٩٦، والمنخول: ص/٤٣٠، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٥٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٢، ٤٢٣، والمسودة: ص/٣٠٧، ٣٠٨، وشرح العضد على المختصر: ٢/٣١٠، ومختصر الطوفي: ص/١٨٨، ومختصر البعلي: ص/١٦٩، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٨، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٧.

وإن شئت تحقيق ذلك قابل رواية مالك، والشافعي بمن عاصرهما تجد بونا بعيداً[١].

وإن كان الراوي المرجوح الذي ليس فيه تلك الصفات قد روى باللفظ، وصاحب تلك الصفات بالمعنى، وبيقظته، فيرجح على غيره وهي قريبة من الفطنة، وحسن الاعتقاد، فإنه يقوي جانب الصدق، وشهرة عدالته، ومن عرف عدالته بالاختبار قدم على من عدل بالتزكية إذ ليس الخبر كالعيان / ق(١١٩/ أ من ب)، وبكثرة المزكين، لأنه يصير كالمشهور بالعدالة.

وتقدم رواية معروف [النسب][٢] على مجهوله[٣].

وقيل: مشهوره يقدم على غيره إذ الشهرة فيه كالشهرة في العدالة، واختاره ابن الحاجب، والبيضاوي[٤]، ولم يرضه المصنف. والحق: ما قاله المصنف: لأن النسب ليس من أوصاف تعتبر بالذات في الراوي.

---

(١) راجع: الباعث الحثيث: ص/٢٢-٢٤.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) راجع: ذكر ما تقدم: المحصول: ٢/ق/٢/٥٥٨-٥٦١، والإحكام للآمدي: ٣/٢٥٩-٢٦١، والمختصر مع شرح العضد: ٢/٣١٠-٣١١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٣، ونهاية السول: ٤/٤٨٨، وتيسير التحرير: ٣/١٦٥-١٦٦، ومختصر البعلي: ص/١٦٩-١٧٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٧.

(٤) راجع: المختصر لابن الحاجب: ٢/٣١٠، ونهاية السول: ٤/٤٨٩.

وكونه معروف النسب كاف[١] / ق(١٢٧/ب من أ) في دفع رذالته. ويقدم من زكي صريحاً على من عرفت تزكيته بالحكم على وفق شهادته، وقدم البيضاوي العمل بالرواية على التعديل صريحاً[٢]، ومن نقل لفظ المروي على من نقله في الجملة أعم من اللفظ، والمعنى لمزيد الاعتناء من الأول، ومن ذكر السبب على من لم يذكره لزيادة علمه بالواقعة[٣]، ومن يروي من حفظه على الذي يروي عن كتابه لأنه عدل لا يكذب[٤].

[وقوله][٥] على النبي شيئاً ما قاله نسياناً، بعيد، والكتاب يمكن الزيادة فيه بخط يشابهه، وبهذا سقط ما يقال[٦]: «إذا كان الكتاب محفوظاً بخط ضابط هو أوثق من الحفظ»، وإنما سقط ذلك لأن حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه إلا هو، وضبطه بخط لا يمكن أن يشابه قليل جداً.

---

(١) آخر الورقة (١٢٧/ب من أ).

(٢) راجع: نهاية السول: ٤/٤٨٦.

(٣) راجع: الإحكام لابن حزم: ١/١٧٠، والمستصفى: ٢/٣٩٦، ٣٩٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٣، والمسودة: ص/٣٠٦، ومختصر الطوفي: ص/١٨٨، والمدخل إلى مذهب أحمد ص/١٩٨، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٧.

(٤) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٦٠، والإحكام للآمدي: ٣/٢٦٠-٢٦١، وشرح العضد على المختصر ٢/٣١٠-٣١١، ومختصر البعلي: ص/١٦٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٢، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٧، وتيسير التحرير: ٣/١٦٣، وهمع الهوامع: ص/٤١٣-٤١٤.

(٥) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٦) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي». راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٦/أ).

ويقدم بظهور طريق الرواية كالسماع على الإجازة، والسماع من غير حجاب على السماع حجاباً كما قدمت رواية القاسم[1] بن محمـــد على رواية الأسود[2] عن عائشة رضي الله عنها في أن زوج[3]

---

(١) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق التيمي المدني، أبو محمد التابعي الجليل أحد فقهاء المدينة السبعة روى عن الصحابة، قال ابن سعد: كان ثقة عالماً فقيهاً، إماماً كثير الحديث، وقال عنه الامام مالك: القاسم من فقهاء الأمة، وكان كثير الورع، والنسك، والمواظبة على الفقه والأدب، صموتاً لا يتكلم إلا قليلاً. روى له أصحاب الكتب الستة، مات بقديد بين مكة، والمدينة سنة (١٠٢هـ) وقيل غير ذلك.
راجع: المعارف: ص/١٧٥، ٥٨٨، وحلية الأولياء: ١٨٣/٢، ومشاهير علماء الأمصار: ص/٦٣، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٥٩، ووفيات الأعيان: ٢٢٤/٢، وتذكرة الحفاظ: ٩٦/١، والخلاصة: ٣٤٦/٢، ونكت الهميان: ص/٢٣٠.

(٢) هو الأسود بن يزيد بن قيس النخعي الكوفي أبو عمرو، وقيل: أبو عبد الرحمن فقيه مخضرم أدرك النبي ﷺ مسلماً، ولم يره روى عن عمر، وابن مسعود، وعائشة، وأبي موسى، وغيرهم من كبار الصحابة كان عابداً تقياً، زاهداً، وهو من فقهاء الكوفة، وأعيانهم، وروى له أصحاب الكتب الستة، وتوفي سنة (٧٥هـ).
راجع: الإصابة: ١٠٨/١، وأسد الغابة: ١٠٧/١، ومشاهير علماء الأمصار ص/١٠٠، وتذكرة الحفاظ: ٥٠/١، وغاية النهاية: ١٧١/١، وشذرات الذهب: ٦٢/١.

(٣) زوج بريرة هو مغيث مولى أبي أحمد بن جحش، قال النووي: «والصحيح المشهور أن مغيثاً كان عبداً حال عتق بريرة، ثبت ذلك في الصحيح عن عائشة، وقيل: كان حراً، وجاء ذلك في رواية لمسلم.
وروى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أن زوج بريرة كان عبداً يقال له مغيث كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي، ودموعه تسيل على لحيته، فقال رسول الله ﷺ: =

بريـــرة كـــان عبداً: لأن القاسم محرم لها بخلاف الأسود فلا يخاطبها كفاحاً[١].

وبكـــونه من أكابر الصحابة، رُوي أن مذهب علي رضي الله عنه كان تحليف الراوي سوى الصديق رضي الله عنهما.

والمراد بالكبر علو المنـــزلة علماً، وفقهاً.

ولذلك يعد ابن عباس، وعائشة رضي الله عنهم من أكابر الصحابة[٢]

= «ألا تعجبون من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً! فقال النبي ﷺ: لو راجعتيه؟ قالت: يا رسول الله تأمرني؟ قال: إنما أنا أشفع قالت: لا حاجة لي فيه»».
راجع: الإصابة: ١٣٠/٦، وأسد الغابة: ٢٤٣/٥، تهذيب الأسماء واللغات: ١٠٩/٢، ٣٠٤.

(١) راجع روايتي القاسم بن محمد، والأسود بن يزيد عن عائشة: صحيح البخاري: ١٨٢/٣، وصحيح مسلم: بشرح النووي: ١٤٤/١٠، ١٤٦، ومسند أحمد: ٤٢/٦، ٤٦، ٢٦٩، وسنن أبي داود: ٥١٧/١-٥١٨، وتحفة الأحوذي: ٣١٧/٤، وسنن النسائي: ٣٠٠/٧، وسنن ابن ماجه: ٦٣٩/١-٦٤٠، وسنن الدارمي: ١٦٩/٢، وسنن الدارقطني: ٢٩٠/٣، ولفظ الحديثين:
عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة «أن بريرة خيرها النبي ﷺ، وكان زوجها عبداً»، وفي رواية قالت: «كان زوجها عبداً فخيرها النبي ﷺ فاختارت نفسها، ولو كان حراً لم يخيرها». وعن الأسود عن عائشة: «أن زوج بريرة كان حراً حين اعتقت، وأنها خيرت فقالت: ما أحب أن أكون معه وأن لي كذا، وكذا».
انظر المراجع التي سبق ذكرها قبل.

(٢) وقد قال بتقديم رواية الخلفاء الأربعة، وأكابر الصحابة جمهور العلماء منهم الحنفية خلافاً للإمامين أبي حنيفة، وأبي يوسف، وعند الحنابلة روايتان، والراجحة التقديم. =

ولـــذلك قدمـــوا رواية عائشة في صحة صوم الجنب على رواية أبي هريرة[1].

وبكونه ذكراً، فإنه مقدم على المرأة خلافاً للأستاذ[2] أبي إسحاق. والحـــق ما قاله الأستاذ[3]، لأن المعتبر في هذا الباب العدالة، والفقه، ولا ريب أن فقه عائشة يفوق كثيراً من الصحابة.

وقـــيل: يخـــتلف باختلاف الأحكام، ففي أحكام النساء تقدم النساء وفي أحكام الرجال يقدم الرجال، وبكونه حراً لشرف الحر[4]،

= راجع: العدة: ١٠٢٦/٣، والمسودة: ص/٣٠٧، والمحصول: ٢/ق/٥٦١/٢، والإحكام للآمدي: ٢٦٠/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٣، ومختصر الطوفي: ص/١٨٨، ومختصر البعلي: ص/١٦٩، وشرح العضد: ٣١١/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٧/٢، وتيسير التحرير: ١٦٣/٣.

(١) روى البخاري، ومسلم أن أبا هريرة كان يقول: «من أدركه الفجر جنباً فلا يصم»، وقالت عائشة، وأم سلمة: «كان النبي ﷺ يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم» فبلغ ذلك أبا هريرة فرجع عن فتواه، وقال: هما أعلم، ثم قال: سمعت ذلك من الفضل، ولم أسمع من النبي ﷺ.

راجع: صحيح البخاري: ٣٦/٣-٣٧، وصحيح مسلم: ١٣٧/٣.

(٢) المراد به أبو إسحاق الإسفراييني إذ هو المقصود بالأستاذ عند الإطلاق.

(٣) وهو الذي رجحه الزركشي، والعراقي، والأشموني، وغيرهم.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٦/أ)، والغيث الهامع: (١٤٦/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤١٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٤/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٨/٢-٢٠٩.

(٤) وهذا ضعيف كالأول انظر المراجع السابقة.

وبكـــونه متأخر الإسلام، فيقدم خبره على متقدم الإسلام[١]، وقيل: بالعكس[٢].

مثال الأول: تقديم تشهد ابن عباس[٣] على تشهد ابن مسعود[٤].

---

(١) ورجح هذا الأكثر، لأنه يحفظ آخر الأمرين من رسول الله ﷺ.

(٢) ورجحه الصفي الهندي، وابن الحاجب، وغيرهما.

وذهب المجد بن تيمية إلى أنهما سواء، ونقله عن القاضي أبي يعلى، واختاره الطوفي لأن كلاً منهما اختص بصفة الأصالة في الإسلام، ورواية آخر الأمرين.

راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٠، والمسودة: ص/٣١١، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٠، والفقيه والمتفقه: ٢/٤٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٤، ومختصر الطوفي: ص/١٨٨، ومختصر البعلي: ص/١٦٩، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٨، وتيسير التحرير: ٣/١٦٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٧.

(٣) روى مسلم، وغيره عن ابن عباس أنه قال: «كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد، كما يعلمنا السورة من القرآن، فكان يقول: «التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله»».

راجع: صحيح مسلم: ٢/١٤.

(٤) روى البخاري، ومسلم وغيرهما عن عبد الله بن مسعود قال: «كنا نقول في الصلاة خلف رسول الله ﷺ السلام على الله، السلام على فلان»، فقال - لنا رسول الله ﷺ ذات يوم -: «إن الله هو السلام، فإذا قعد أحدكم في الصلاة، فليقل: التحيات لله، والصلوات، والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين - فإذا قالها أصابت كل عبد صالح في السماء والأرض - أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده، ورسوله، ثم يتخير من المسألة ما شاء».

راجع: صحيح البخاري: ١/٢٠٠-٢٠١، وصحيح مسلم: ٢/١٣-١٤.

ووجه العكس: أن المتقدم قد دامت صحبته إلى آخر الوقت.

والجـــواب: أن قول المتأخر نص لا يحتمل التقدم بخلاف المتقدم إذ ربما سمعه سابقاً.

وتقـــدم رواية المتحمل بعد البلوغ لاعتنائه بالضبط، واحترازه من الكذب[١].

وبكـــونه غـــير مدلس، وهذا الكلام في تدليس لا يسقط الرواية[٢] وبكـــونه منفرداً باسم على المشهور باسمين، فإنه ربما شاركه في أحدهما ضـــعيف[٣]، وبكونه مباشراً للواقعة، ولهذا قدم الشافعي رواية أبي رافع[٤]

---

(١) وللخروج من الخلاف، فيكون الظن به أقوى.

راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦١، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٦٢، وشرح العضد: ٢/٣١١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٤، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٨، وتيسير التحرير: ٣/١٦٤، ومختصر البعلي: ص/١٧٠.

(٢) يعني حيث قبلت روايته، وإلا فليس من باب الترجيح، وقد تقدم المقبول منه.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٤، والغيث الهامع: ق(١٤٦/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤١٣.

(٣) فيتطرق إليه الخلل بذلك. راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦١، وهمع الهوامع: ص/٤١٣.

(٤) اسمه أسلم، وقيل: إبراهيم، وقيل غير ذلك، كان مولى للعباس بن عبد المطلب فوهبه للنبي ﷺ، فأعتقه عليه الصلاة والسلام لما بشره بإسلام العباس، وأسلم أبو رافع قبل بدر، ولم يشهدها، ثم شهد أحداً، والخندق، والمشاهد بعدها، وشهد فتح مصر، =

في نكـــاح رسول الله ﷺ ميمونـــة، وهو حلال، وبنى بها وهو حلال[١].

وقال: كنت رسولاً بينهما.

وقد روى ابن عباس أنه تزوجها، وهو محرم[٢].

= وزوجه رسول الله ﷺ مولاته سلمى فولدت له عبيد الله، وروى عنه أولاده، وغيرهم وتوفي أبو رافع بالمدينة قبل قتل عثمان، وقيل: بعده في أول خلافة الإمام علي رضي الله عنهم جميعاً.

راجع: الإصابة ٦٥/٧، وأسد الغابة: ٥٢/١، ٩٣، ١٠٦/٦، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٣٠/٢، ومشاهير علماء الأمصار: ص ٢٩.

(١) أخرجه مالك، وأحمد، والترمذي، وابن حبان والدارمي عن أبي رافع مرفوعاً، ورواه أحمد عن ميمونة.

راجع: مسند أحمد: ٣٢٣/٦، ٣٩٣، والمنتقى شرح الموطأ: ٢٣٨/٢، وتحفة الأحوذي: ٥٨٠/٣، وسنن الدارمي: ٣٨/٢، وموارد الظمآن: ص/٣١٠، ونصب الراية: ١٧٢/٣.

(٢) رواه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي، والشافعي، والطحاوي عن ابن عباس مرفوعاً.

راجع: صحيح البخاري: ١٨/٣، وصحيح مسلم: بشرح النووي: ١٩٦/٩، وجامع الترمذي مع تحفة الأحوذي: ٥٨١/٣، وسنن النسائي: ١٩١/٥-١٩٢، وسنن ابن ماجه: ٦٠٦/١، وسنن الدارمي: ٣٧/٢، وبدائع المنن: ١٩/٢، وشرح معاني الآثار: ٢٩٢/٢.

وبكـــونه صـــاحب الواقعة كما روت ميمونة: تزوجني رسول الله ونحـــن حلال[١]، فقدم على رواية ابن عباس[٢]، وعن سعيد بن المسيب[٣] أن ابن عباس وهم في تلك القضية[٤].

(١) رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، وأحمد، وابن ماجه، والدارمي عن ميمونة بنت الحارث أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال وبنى بها حلالاً.
راجع: صحيح مسلم: ١٩٦/٩، ١٩٧، بشرح النووي ومسند أحمد: ٣٣٢/٦، وسنن أبي داود: ٤٢٧/١، وتحفة الأحوذي: ٥٨٣/٣، وسنن ابن ماجه: ٦٠٦/١، وسنن الدارمي: ٣٨/٢.

(٢) وقدم الأحناف رواية ابن عباس لأنه أضبط، وأتقن من أبي رافع، راجع: فواتح الرحموت: ٢٠١/٢، تيسير التحرير: ١٤٥/٣، ١٦٧.

(٣) هو سعيد بن المسيب بن حزن المخزومي، أبو محمد القرشي المدني سيد التابعين الإمام الجليل فقيه الفقهاء، قال الإمام أحمد: «سيد التابعين سعيد بن المسيب»، وقال يحيى ابن سعيد: «كان أحفظ الناس لأحكام عمر، وأقضيته»، وقد جمع الحديث، والتفسير، والفقه، والورع، والعبادة، والزهد، وتوفي سنة ٩٣هـ، وقيل: ٩٤هـ.
راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٥٧، ومشاهير علماء الأمصار: ص/٦٣، وحلية الأولياء: ١٦١/٢، ووفيات الأعيان: ١١٧/٢، وطبقات الحفاظ: ص/٢٥، والخلاصة: ص/١٤٣، وشذرات الذهب: ١٠٢/١.

(٤) مذهب الجمهور الترجيح بكون أحد الراويين صاحب القصة، وذكر البعض أن الجرجاني الحنفي خالف في ذلك الجمهور وعلل بأنه قد يكون غير الملابس أعرف بحال رسول الله ﷺ.
راجع: العدة: ١٠٢٤/٣، الإحكام لابن حزم: ١٧٠/١، والمستصفى: ٣٩٦/٢-٣٩٧، والمحصول: ٢/ق٥٥٦/٢، والمسودة: ص/٣٠٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٠/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٨/٢، ٢٠٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٧.

وبكونه يروي بلفظه، والآخر بمعناه[1].

وبكـــون الراوي الأصل لم يكذب الفرع، فإنه يقدم على رواية من كذبـــه شيخه[2]، وكون الحديث في الصحيحين، فإنه يقدم على ما ليس فيهما، لأن الأمة قد تلقتهما بالقبول[3].

قوله: «والقول».

أقـــول: / ق(١٢٨/أ من أ) هذا شروع في الترجيح نظراً إلى المتن ويقع ذلك بأمور أيضاً:

---

(١) راجع: مختصر الطوفي: ص/١٨٨، والإحكام لابن حزم: ١٧٣/١، وتيسير التحرير: ١٦٦/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٥/٢.

(٢) راجع: مختصر ابن الحاجـــب: ٣١٢/٢، وإرشاد الفحـــول: ص/٢٧٨، والوسيط ص/٦٣١.

(٣) راجع: المسودة: ص/٣١٠، ومجموع الفتاوي: ٧٤/١٨، ٣٢٠/٢٠، ومقدمة ابن الصلاح: ص/١٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٩، وقد قال ابن الصلاح، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وشيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية، إن ما فيهما مقطوع بصحته.

وخالف النووي في ذلك قائلاً: «ولا يلزم من اتفاق الأمة على العمل بهما إجماعهم على أن ما فيهما مقطوع بصحته»، وأيده الكمال بن الهمـــام، وابن عبد الشكور.

راجع: شرح صحيح مسلم: ٢٠/١، وفواتح الرحموت: ٢٠٩/٢، وتيسير التحرير: ١٦٦/٣، والمراجع التي سبقت.

فيقدم قوله ﷺ على ما فعله(١): لأن دلالة القول أقوى من دلالة الفعل، ولاحتمال كون الفعل من خواصه.

ويقدم فعله على تقريره، لأن دلالة التقرير مختلف فيه، ولاحتمال عدم اطلاعه على حقيقة الحال(٢).

وبفصاحته(٣) إذ لا يصدر منه إلا الفصيح.

---

(١) وذهب ابن حزم الظاهري إلى الهما سواء. وقيل: الفعل مقدم على القول.
راجع: الإحكام لابن حزم: ١/١٧١، ٤٣٢، والمعتمد: ١/٣٥٩، والإحكام للآمدي: ٣/٢٦٤، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٢، وتيسير التحرير: ٣/١٤٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٦/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤١٥.

(٣) يعني يرجح متن فصيح على متن لم يستكمل شروط الفصاحة، والفصاحة - لغة -: الإبانة، والظهور.
واصطلاحاً: سلامة المفرد من تنافر الحروف، والغرابة، ومخالفة القياس، وفي المركب: سلامته من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد مع فصاحتها.
راجع: جواهر البلاغة: ص/٢١٠٧، والتعريفات: ص/١٦٧، وانظر: المحصول: ٢/ق/٢/٥٧٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٦٦، ونهاية السول: ٤/٤٩٦-٤٩٧.

لا يقـــال: فيجب أن يكون ما يروى بلفظ غير فصيح مردوداً، لأنا نقول: ربما رواه بلفظ نفسه، فيكون نقلاً بالمعنى.

وقـــيل: الأفصح يقدم على الفصيح[١]، لأنه ﷺ كان أفصح الناس، والحق عدم التقديم بذلك، لأن كونه أفصح الناس لا يستلزم المداومة على الأفصح، لأنه كان يخاطب العرب بقدر لغاتهم، وأفهامهم.

وبكونه يروي زيادة لا يرويه الآخر، كتقديم رواية التكبير في العيد سبعاً[٢] على رواية الأربع[٣].

---

(١) وأيد الشوكاني اختيار الأفصح على الفصيح.
راجع: إرشاد الفحول: ص/٢٧٨.

(٢) روي عن عائشة، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وكثير بن عبد الله عن أبيه عن جده، وعن غيرهم، فحديث عائشة رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان يكبر في الفطر، والأضحى في الأولى سبع تكبيرات، وفي الثانية خمساً وفي إسناده ابن لهيعة، وهو ضعيف، وقال الترمذي: «حديث جد كثير حديث حسن، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب».
راجع: سنن أبي داود: ١/٢٦٢، وتحفة الأحوذي: ٣/٨٠-٨١، وسنن الدارقطني: ٢/٤٦-٤٩، فقد ذكر الروايات كلها، وسنن ابن ماجه: ١/٣٨٧-٣٨٨.

(٣) لأثر مكحول أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الأشعري، وحذيفة بن اليمان: كيف كان رسول الله ﷺ يكبر في الأضحى، والفطر؟
فقال أبو موسى: «كان يكبر أربعاً، تكبيره على الجنائز، فقال: حذيفة: صدق».
راجع: سنن أبي داود: ١/٢٦٣.

وبكـــونه لغـــة قريش، وبكونه لغة أهل الحجاز على لغة غيرهم[١].
وبكونه رواية المدني على رواية المكي لتأخره، والمراد بالمدنيات ما وقعت بعـــد الهجرة سواء كانت بالمدينة أو بغيرها حتى ولو بمكة لحديث: «إن أموالكم وأعراضكم» وإن كان بالمسجد الحرام[٢].

وبكـــونه مشعراً بعلو شأنه، فإنه يقدم على غيره، لأن ظهور أمره، وعلـــو شأنه كان متأخراً، فيظن تأخره بخلاف غير المشعر فإنه خال عن هذا الظن[٣].

وبكونه مذكوراً، مع علته كقوله: «من بدل دينه فاقتلوه» مع قوله: «لا تقتلوا النساء، والصبيان».

فـــيحمل الثاني على الحربيات: لأن ذكر العلة يدل على الاهتمام.
وبكون علته متقدمة في الذكر على المتأخرة، لأنه دال على ارتباط الحكم بها، هذا ما قاله الإمام في المحصول[٤].

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٦٥-٢٦٦، وتشنيف المسامع: ق(١٣٧/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٦/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤١٥.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٦٧-٥٦٨، ونهاية السول: ٤/٤٩٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٦.

(٣) لكن الإمام ذكر التراجيح الراجعة إلى حال ورود الخبر ومنها ما ذكره الشارح تبعاً للمصنف ثم قال الإمام في نهاية ذكرها: «واعلم: أن هذه الوجوه - في الترجيحات - ضعيفة، وهي لا تفيد إلا خيالاً ضعيفاً في الرجحان» المحصول: ٢/ق/٢/٥٧١.

(٤) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٧٥-٥٧٦.

وعكسه النقشواني[١] بأن العلة إذا كانت متأخرة بعد ذكرها لا التفات للنفس إلى غيرها، بخلاف المتقدمة، فإنها إن لم تكن شديدة المناسبة ربما يتردد الذهن بعد الحكم[٢].

وبكونه مشتملاً على التهديد نحو: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم»[٣].

---

(١) لم أعثر له على ترجمة في كتب التراجم، وقد ذكره شمس الدين الأصفهاني في كتابه (الكاشف عن المحصول) والذي قمت بتحقيق القسم الأول منه في مرحلة الماجستير بأن له مؤلفاً سماه (التلخيص) اختصر به المحصول حيث قال: «وممن تكلم على هذا الكتاب - يعني المحصول: - الفاضل نجم الدين النخجواني من مؤلف له يسمى بالتلخيص» وهو الآن يحقق في الجامعة الإسلامية.

ولكن ابن العبري قال: «من حكماء هذا الزمان - يعني القرن السابع الهجري، - نجم الدين النخجواني كان ذا يد قوية في الفضائل، وعارضة عريضة في علوم الأوائل تفلسف ببلاده، وسار في الآفاق، وطوف، ودخل الروم، وولي المناصب الكبار، ثم كره كدر الولاية، ونصبها، فارتحل إلى الشام، وأقام بحلب منقطعاً في دار اتخذها لسكناه لا يمشي إلى مخلوق ولكن يمشى إليه إلى أن مات...» مختصر الدول له: ص/٢٧٢.

(٢) راجع: التلخيص للنخجواني ورقة: (١٣٢/ب - ١٣٣/أ).

(٣) روى أبو داود، وابن ماجه عن صلة بن زفر قال: «كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه، فأتى بشاة فتنحى بعض القوم فقال عمار: من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم ﷺ».

راجع: سنن أبي داود: ١/٥٤٥، وسنن ابن ماجه: ١/٥٠٤-٥٠٥، ومستدرك الحاكم: ١/٤٢٤، ورواه البخاري تعليقاً في صحيحه: ٣/٣٣.

وبكـــونه مـــشتملاً على التأكيد نحو: «أيما امرأة نكحت بغير ولي فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل». فيقدم على حديث مسلم: «الأيم أحق بنفسها من وليها»، إذ المؤكد يدل على كونه مهتماً به[(١)].

وبكونه عاماً مطلقاً على الوارد لسبب، فإن بعض العلماء ذهب إلى أن الـــوارد لـــسبب خـــاص به، وهذا فيما عدا صورة السبب، وأما في الـــسبب، فلا، لأنا إن قلنا: إنه يختص به فظاهر، لأن الخاص مقدم على العام، وإن قلنا: بعمومه، وهو المختار لأن دلالته على ما ورد فيه أقوى، ولذلك لم يجز التخصيص بالنسبة إليه كما تقدم[(٢)].

وبكونه عاماً شرطياً كمن، وما، وأي، على النكرة المنفية لاشتماله على التعليل، مع العموم[(٣)].

وقيل: بالعكس لقوة دلالة[(٤)]/ ق(١١٩/ ب من ب) المنفية على العموم.

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٨، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٣-٣١٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٧، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٨.

(٢) راجع: البرهان: ٢/١١٩٤، والعدة: ٣/١٠٣٥، والعضد على ابن الحاجب: ٢/٣١٦، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٥١، ٥٧٢، ونهايـــة السول: ٤/٤٩٣، وفواتح الرحمـــوت: ٢/٢٠٤، وتيسير التحرير: ٣/١٥٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٨، وتشنيف المسامع: ق(١٣٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٧/أ).

(٣) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٧، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٥، وهمع الهوامع: ص/٤١٦، والغيث الهامع: ق(١٤٧/أ)، وإرشاد الفحول: ص٢٧٩.

(٤) آخر الورقة (١١٩/ب من ب).

والأول: مختار ابن الحاجب[١] أيضاً.

وسوى إمام الحرمين بينهما[٢]. وتقدم النكرة المنفية على باقي صيغ العموم مما يدل بالقرينة، كالجمع المحلّى، والمضاف، لا بد من هذا القيد للاتفاق على أن لفظ «كل» مقدم عليها[٣].

ويقدم الجمع المحلّى على من، وما غير شرطيتين، ولا بد من هذا القيد، وإلا تناقض كلامه، وتقدم هذه المذكورة على اسم الجنس المعرف باللام والإضافة لاحتمال العهد[٤].

وما لم يخص من العام يقدم على ما خص لقوته[٥] / ق(١٢٨/ ب من أ) واختار المصنف عكسه، وهو المختار، لأن المشهور أنه ما من عام إلا وخص منه البعض، وإذا خص تطمئن النفس إليه أكثر[٦].

---

(١) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٤.

(٢) راجع: البرهان: ٢/١٢٠٠-١٢٠١.

(٣) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٧، وتشنيف المسامع: ق(١٣٧/ب)، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٤) راجع: المختصر لابن الحاجب: ٢/٣١٤، وتيسير التحرير: ٣/١٥٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٧، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٥) آخر الورقة (١٢٨/ب من أ).

(٦) نقل الجويني ترجيح العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص عن المحققين، وجزم به سليم الرازي، وهو قول جمهور العلماء، ورجح الهندي ترجيح العام الذي خصص العام الذي لم يخصص، واختاره المصنف.

راجع: العدة: ٣/١٠٣٥، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٧٥، والبرهان: ٢/١١٩٨، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٨.

والأقل تخصيصاً أولى لأن كثرة التخصيص تضعفه[١].

وتقـــدم دلالة الاقتضاء على دلالة الإشارة، والإيماء، لأنها مقصودة للمتكلم دون الإشارة، ولتوقف صدق المتكلم، أو حجة الملفوظ به، فيه بخلاف الإيماء.

والإشـــارة، والإيماء يقدمان على المفهومين، أما على الموافقة، فلأن دلالة الإشارة، والإيماء في محل النطق والمنطوق مرجح، وأما على المخالفة، فلكونها مختلفاً فيها[٢].

والموافقة تقدم على المخالفة، لكونها متفقاً عليها[٣].

وقـــيل: بالعكس[٤]: لأن المخالفة تفيد تأسيساً[٥]، والموافقة تأكيداً، والتأسيس مقدم.

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٣٦٧/٢، وهمع الهوامع: ص/٤١٧.

(٢) راجع: العضد على ابن الحاجب ٣١٤/٢، والإحكام للآمدي: ٢٦٩/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٨/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٥/٢.

(٣) في دلالتها على المسكوت، وإن اختلف في جهته هل هو بالمفهوم، أو بالقياس أو مجاز بالقرينة أومنقول عرفي؟

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٣٦٨/٢، تيسير التحرير: ١٥٦/٣، وشرح الكوكب المنير: ٦٧١/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٤) قال الآمدي: «وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين:

الأول: أن فائدة مفهوم المخالفة التأسيس، وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد، والتأسيس أصل، والتأكيد فرع، فكان مفهوم المخالفة أولى...». الإحكام: ٢٦٨/٣-٢٦٩.

(٥) التأسيس: عبارة عن إفادة معنى آخر لم يكن حاصلاً قبله، فالتأسيس خير من التأكيد - الذي هو تكرار اللفظ الأول - لأن حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة. راجع: التعريفات: ص/٥٠.

والحق: أن هذا كلام فاسد: لأن كلا المفهومين من قبيل التأسيس.

قوله: «والناقل عن الأصل».

أقـــول: هـــذا شروع في الترجيح باعتبار مدلول الخبر، فيقدم الخبر الناقل عن البراءة الأصلية على المقرر لها لاشتماله على الزيادة، وهو إثبات حكم لا يمكن إدراكه إلا بالشرع[١].

مثاله: حديث «من مس ذكره فليتوضأ» يقدم على حديث: «هل هو إلا بضعة منك»[٢]؟

---

(١) وبهذا قال جمهور العلماء، وقال القاضي الباقلاني، وأبو بكر السمناني هما سواء، وذهب أبو إسحاق الشيرازي، وأبو الحسن بن القصار المالكي، والرازي والبيضاوي إلى ترجيح المقرر لا اعتضاده بدليل الأصل، وذهب البعض إلى التفصيل في المسألة.
راجع: التبصرة: ص/٤٨٣، واللمـــع: ص/٦٧، والبـــرهان: ١٢٨٩/٢، والعـــدة: ١٠٣٣/٣، والمنخول: ص/٤٤٨، والمحصول: ٢/ق/٥٧٩/٢، والمسودة: ص/٣١٤، ٣٨٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٥، ومختصر الطوفي: ص/١٨٩، ومختصر البعلي: ص/١٧١، ونهاية السول: ٥٠١/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٢) هذا الحديث رواه أحمد، وأبوداود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارقطني، وابن حبان، والبيهقي، والطحاوي عن طلق بن علي مرفوعاً، واختلف العلماء في سنده.
راجع: مسند أحمد: ٢٢/٤، ٢٣، وسنن أبي داود: ٤١/١، وتحفة الأحوذي ٢٧٤/١، وسنن النسائي: ١٠١/١، وسنن ابن ماجه: ١٧٧/١، وسنن الدارقطني: ١٤٩/١، والسنن الكبرى للبيهقي: ١٣٤/١، وشرح معاني الآثار: ٧٥/١، وموارد الظمآن: ص/٧٧، ونصب الراية: ٦٠/١، وتلخيص الحبير: ١٢٥/١، والاعتبار في الناسخ والمنسوخ: ص/٤١، والفقيه والمتفقه: ٤٧/٢.

ويقدم المثبت على النافي[1] لزيادة العلم.

وقيل: النافي يقدم للبراءة الأصلية.

وقيل: سيان لرجحان كل من وجه.

وقيل: يقدم النافي إلا في العتاق، والطلاق، لأن الأصل عدمهما.

وقيل: مثبت العتاق، والطلاق يقدم.

وقيل: لا تعارض بين الفعلين ليحتاج إلى الترجيح، فيحمل على وقوع كل واحد في حالة[2].

ويقدم النهي على الأمر لأن دفع المفاسد يقدم على جلب المصالح[3]

---

(١) كدخوله ﷺ البيت، قال بلال: «صلى فيه»، وقال أسامة، وابن عباس: «لم يصل»، فأخذ بقول بلال، وتسن الصلاة في البيت.
راجع: صحيح مسلم وعليه النووي: ٨٦/٩، وسنن أبي داود: ٤٦٦/١-٤٦٧، ومسند أحمد: ٢٠٤/٥، ٢٠٧، وسنن الدارمي: ٥٣/٢، والسنن الكبرى للبيهقي: ٣٢٠/٢، ٣٢٦، وموارد الظمآن: ص/٢٥٢، وفتح الباري: ٤٢٠/١، ونصب الراية: ٣٢٠/٢.

(٢) راجع الأقوال في المسألة، وأصحابها: البرهان: ١٢٠٠/٢، والمستصفى: ٣٩٨/٢، والمنخول: ص/٤٣٤، والمحصول: ٢/ق/٥٨٣/٢، والعضد على ابن الحاجب: ٣١٥/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٠/٢، ٢٠٦، وتيسير التحرير: ١٤٤/٣، ١٦١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٣) راجع: الإحكام للآمدي: ٢٦٥/٣-٢٦٦، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٢/٢، ومختصر البعلي: ص/١٧٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٨/٢.

ويقدم الأمر على الإباحة لأن الأصل في كلام الشارع التكليف إما فعلاً، أو تركاً، والمباح لا تكليف فيه[1].

والخبر المشتمل على التكليف يقدم على الأمر، والنهي، لأن معنى الطلب فيه أبلغ كما علم في موضعه[2].

ويقدم خبر الحظر على خبر الإباحة احتياطاً[3].

وقيل: بالعكس لأن الأصل نفي الحرج[4].

---

(١) وذهب الآمدي، والصفي الهندي إلى ترجيح المبيح على الآمر لاتحاد مدلوله، ولعدم تعطيله، وإمكان تأويل الأمر.

راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٥-٢٦٦، وحاشية التفتازاني على ابن الحاجب: ٢/٣١٢، وتشنيف المسامع: ق(١٣٨/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤١٧.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٨.

(٣) وهذا هو مذهب الأكثر، واختاره الكرخي، والرازي، والآمدي.

راجع: العدة: ٣/١٠٤١، والكافية في الجدل: ص/٤٤٢، والمنهاج في ترتيب الحجاج: ص/٢٣٤، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٨٧، والإحكام للآمدي: ٣/٢٧٣، ومجموع الفتاوى ٢٠/٢٦٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤١٨، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٦، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/١٠٦، والمسودة: ص/٣١٢.

(٤) حكى هذا القول ابن الحاجب، ونسبه في فواتح الرحموت: إلى محيي الدين ابن عربي.

راجع: العضد على ابن الحاجب: ٢/٣١٥، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٩٦.

وقيل: سيان لترجيح كل واحد من وجه[١].

ويقدم ما يقتضي الوجوب على مقتضي الندب احتياطاً، وكذا تقدم الكراهة عليه لدفع اللوم[٢]، ويقدم الندب على الإباحة لاشتماله على التكليف المورث للثواب.

وقيل: بالعكس لموافقته الإباحة الأصلية[٣].

ويقدم الخبر النافي للحد على المثبت[٤]: لأن الحدود تدرأ بالشبهات، ولأن فيه يسراً، وعدم الحرج.

---

(١) وعلى ذلك يسقطان، وهو قول عيسى بن أبان الحنفي، وأبي هاشم المعتزلي، وبعض الشافعية كالغزالي، والشيرازي، وبعض المالكية.
راجع: المستصفى: ٣٩٨/٢، والمنهاج للباجي: ص/٢٣٤، والمسودة: ص/٣١٢، ومختصر البعلي: ص/١٧٠، ونزهة الخاطر: ٤٦٣/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٦/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٩/٢.

(٢) راجع: المسودة: ص/٣٨٤، وتيسير التحرير: ١٥٩/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٩/٢.

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٨/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤١٧.

(٤) واختاره الآمدي، والبيضاوي، وابن الحاجب، وغيرهم، وهو مذهب الجمهور.
راجع: اللمع: ص/٦٧، والتبصرة: ص/٤٨٥، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٩٠، والمسودة: ص/٣١٢، والإحكام للآمدي: ٢٧٦/٣، ونهاية السول: ٥٠٦/٤، وفواتح الرحموت: ٢٠٦/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩، ٢٨٣.

وقيل: بالعكس: لأن المثبت له زيادة علم[١].

ويقـــدم ما يعقل معناه على غيره: لأنه أدعى إلى الانقياد وأفيد[٢].

ويقـــدم مـــا يدل على الوضعي على ما يدل على الحكم التكليفي، لأن الوضعي لا يتوقف على الفهم، والتمكن من الفعل.

وقـــيل: عكسه، لأن الأحكام التكليفية أكثر، ولأنها مناط الثواب والعقاب[٣].

قوله: «والموافق دليلاً آخر».

أقـــول: هذا شروع في ترجيح الخبر بالأمور الخارجية فيقدم الخبر لموافقته دليلاً آخر[٤].

---

(١) واختاره القاضي عبد الجبار، وأبو يعلى، والغزالي، وابن قدامة، وهناك مذهب ثالث بترجيح إثبات الحد.

راجع: العدة: ٣/١٠٤٤، والتبصرة: ص/٤٨٥، والمستصفى: ٢/٣٩٨، والروضة: ص/٢١٠، والمسودة: ص/٣١١، والعضد على ابن الحاجب: ٢/٣١٥، وتيسير التحرير: ٣/١٦١.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٧٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٦، والبرهان: ٢/١١٩٥، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٦، وتيسير التحرير: ٣/١٦٢.

(٣) وقيل: هما سواء.

راجع الخلاف: مختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩، والوسيط: ص/٦٣٧، وقد رجح الآمدي، والمصنف، والشوكاني تقديم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي.

(٤) راجع: البرهان: ٢/١١٧٨، وأصول السرخسي: ٢/٢٥٠، والمستصفى: ٢/٣٩٦، والمنخول: ص/٤٣١، وفتح الغفار: ٣/٥٢، والمسودة: ص/٣١١، ومختصر البعلي: =

وليس هذا - مع قوله يقدم بكثرة الأدلة - تكراراً[١]، لأن ذلك في الحكم، وهذا في نفس الخبر، وإنما قدم بالموافقة لاعتضاده به.

وكذا يقدم ما وافق مرسلاً، أو قول صحابي.

أو أهل / ق(١٢٩/أ من أ) المدينة، أو الأكثر لقوة الظن بهذه الأشياء، وإن لم يكن حجة[٢].

وقيل: لا يقدم لعدم الحجية، وليس كذلك إذ ليس يلزم من عدم الاستقلال عدم التقوية.

وقيل: إن كان الصحابي الموافق له مزية يرجح به، وإلا فلا، كزيد[٣]

= ص/١٧١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٩، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٦/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(١) جاء في هامش (أ، ب): «رد على المحلي».

وراجع: المحلي على جمع الجوامع: ٣٧٠/٢.

(٢) راجع: المنخول: ص/٤٣١، والمستصفى: ٣٩٦/٢، والإحكام للآمدي: ٢٧٧/٣، والمسودة: ص/٣١٣، ومجموع الفتاوى: ٢٦٩/١٩، والمختصر وشرح العضد عليه: ٣١٦/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٦/٢، والمختصر للبعلي: ص/١٧١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٠/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٠، وتشنيف المسامع: ق(١٣٨/ب - ١٣٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤١٩.

(٣) هو الصحابي زيد بن ثابت بن الضحاك أبو سعيد الأنصاري النجاري المدني الفرضي كاتب الوحي، والمصحف، أسلم قبل مقدم النبي ﷺ للمدينة، واستصغره النبي ﷺ يوم بدر، وشهد أحداً، وقيل: لم يشهدها، وشهد الخندق وما بعدها مع رسول الله ﷺ، =

في الفـــرائض لقوله [ﷺ][(١)]: «أفرضكم زيد»[(٢)]، وقيل: إن كان الموافق أحد الشيخين أبو بكر، وعمر، فإنه يقدم به مطلقاً.

وقيل: يقدم بأحدهما إذا لم يخالفه معاذ في الحلال والحرام، وزيد في الفرائض، وعلي في القضاء لقوله ﷺ: «أفرضكم زيد، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ، وأقضاكم علي».

= وأعطاه النبي ﷺ يوم تبوك راية بني النجار، وقال: القرآن مقدم، كان أكثر أخذاً للقرآن، كتب الوحي للرسول ﷺ، وكتب له المراسلات إلى الناس، ثم كتب لأبي بكر وعمر في خلافتهما، وهو أحد الثلاثة الذين جمعوا المصحف، وكان عمر، وعثمان يستخلفانه إذا حجا، وكان أعلم الصحابة بالفرائض، ومناقبه كثيرة جداً، توفي بالمدينة سنة (٥٤هـ) وقيل غير ذلك.

راجع: الإصابة: ٥١٦/١، والاستيعاب: ٥٥١/١، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٠٠/١، والخلاصة: ص/١٢٧، وتذكرة الحفاظ: ٣٠/١.

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) روى الإمام أحمد، والترمذي، وابن ماجه عن أنس بن مالك، وقتادة أن رسول الله ﷺ قال: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في دين الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأقضاهم علي بن أبي طالب، وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، ألا وإن لكل أمة أميناً، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح»، قال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث قتادة إلا من هذا الوجه.

راجع: مسند أحمد: ١٨٤/٣، ٢٨١، وسنن ابن ماجه: ٦٨/١، وتحفة الأحوذي: ٢٩٣/١٠-٢٩٤.

قال الشافعي: يرجح موافق زيد في الفرائض إن كان له قول فيها، فإن لم يوجد لزيد قول، فيرجح بقول معاذ إن كان له قول، فإن لم يوجد له قول، فالموافق لعلي[١].

قوله: «والإجماع على النص».

أقـــول: هذه المسائل في ترجيح الإجماع على النص، وترجيح بعض الإجماعات على بعض.

فـــيقدم الإجماع على الكتاب، والسنة لكونه قطعياً[٢]، ولأمنه من النسخ، والتأويل، والتخصيص.

وإذا تعارض إجماعان قدم الأسبق، فالأسبق، فيقدم إجماع الصحابة على التابعين، والتابعين على تابعيهم الأقرب إلى زمنه ﷺ، فالأقرب.

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٠، وهمع الهوامع: ص/٤١٩، والغيث الهامع: ق(١٤٨/أ).

(٢) معصوماً من الخطأ، للأدلة الدالة على ذلك، وقد تقدم ذكرها.

راجع: البرهان: ٢/١١٦٩، والفقيه، والمتفقه: ١/٢١٩، والمستصفى: ٢/٣٩٢، واللمع: ص/٧٠، والإحكام للآمدي: ٣/٢٧١، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٢، ٣١٤، ومجموع الفتاوى: ١٩/٢٠١، ٢٦٧، ٢٢/٣٦٨، وفواتح الرحموت: ٢/١٩١، وتيسير التحرير: ٣/١٦١، ومختصر البعلي: ص/١٨٦، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٢.

ويقـــدم إجماع وافق فيه العوام على غيره، لأن بعضهم اعتبر موافقة العـــوام[١]، وإن لم يقبل به المصنف هناك، ولا مؤاخذة عليه، لأن العوام، وإن لم يعتبروا في أصل الإجماع، ولكن ليس كل شيء لا يعتبر أصالة لا يعتبر تبعاً كما قدمنا[٢].

ويقـــدم الإجمـــاع المنقرض عصره على غيره للاتفاق على حجيته بخلاف الثاني.

وكـــذا يقدم إجماع لم يسبق بخلاف على المسبوق به للخلاف فيه كما تقدم، وقيل: بالعكس، وقيل: هما سواء[٣].

ويجب أن يحمل تعارض الإجماعين على ما إذا كانا ظنيين، وأما إذا كانـــا قطعـــيين، فقـــدم علم سابقاً أن لا تعارض بين القطعيات[٤]. قال بعضهم[٥]: من قال: بأنه لا تعارض بين الإجماعين، إذا كانا قطعيين، قوله ممـــنوع، فـــإن الـــتعارض في نفس الأمر مستحيل سواء كانا ظنيين، أم قطعيين، وبحسب الظن ممكن في القطعي وغيره[٦].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «رد على الزركشي، والمحلي».

(٢) قد تقدم عند الكلام على الإجماع.

(٣) راجع: الإحكام للآمدي: ٢٧١/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٢/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٣٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٠.

(٤) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٦٠٢-٦٠٣.

(٥) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي».

(٦) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٩/أ).

وهـــذا كلام باطل، لأنا قد قدمنا أن التعارض المنفي بين القطعيات هـــو الـــتعارض / ق(١٢٠/أ من ب) الذي يمكن معه الترجيح، وذلك يتصور في الظن، لأنه يقبل الزيادة.

وأما العلم اليقيني، فلا يتصور معه ذلك لعدم تفاوت مراتب العلم، به صرح الغزالي في المستصفى[١].

وقـــد قدمـــنا نحـــن تحقيق المسألة في قول المصنف: لا تعارض بين القطعي والظني.

وإذا تعارض متواتر أن أحدهما من الكتاب، والآخر من السنة، فلا تـــرجيح[٢] لعـــدم إمكانـــه كما تقدم، بل أحدهما ناسخ قطعاً، وإلا لزم التناقض في كلام الشارع.

وقيل: يقدم الكتاب لأنه أشرف.

وقيل: السنة لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وأما إذا اتفقا كالآيتين، أو السنتين، فهما سيّان بلا خلاف[٣].

---

(١) راجع: المستصفى: ٣٩٣/٢.

(٢) وهذا ما صححه إمام الحرمين الجويني في البرهان: ١١٨٥/٢.

وراجع الخلاف: المنخول: ص/٤٦٦، والمستصفى: ٣٩٢/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٨٦، وفواتح الرحموت: ١٩١/٢، والرد على من أخلد إلى الأرض: ص/١٦٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٣/٢، وتيسير التحرير: ١٦٢/٣.

(٣) راجع المصادر السابقة.

قوله: «ويرجح القياس».

أقـــول: هذا باب ترجيح الأقيسة بعضها على بعض فيقدم القياس بقوة دليل حكم أصله بأن يكون قطعياً، وذلك الآخر ظنياً[١]. أو منطوقاً، ودليل الآخر مفهوماً.

ويقـــدم القياس بكونه[٢] / ق(١٢٩/ ب من أ) على سنن القياس. أي: يكون فرعه من جنسه.

مثاله: أرش ما دون الموضحة[٣] ملحق بالموضحة، فتتحمله العاقلة، وهذا القياس أولى من قياس الحنفية ذلك على غرامات الأموال فلا تتحمله العاقلة.

---

(١) كقولهم في لعان الأخرس: إن ما صح من الناطق صح من الأخرس كاليمين، فإنه أرجح من قياسهم على شهادته، تعليلاً بأنه يفتقر إلى لفظ الشهادة، لأن اليمين تصح من الأخرس بالإجماع، والإجماع قطعي، وأما جواز شهادته ففيه خلاف بين الفقهاء، فالجمهور منعوها، والمالكية أجازوها.
راجع: المغني لابن قدامة: ١٩٠/٩، ووسائل الإثبات: ص/١٣٠، وتشنيف المسامع: ق(١٣٩/ب)، الغيث الهامع: (١٤٨/ب).

(٢) آخر الورقة (١٢٩/ب من أ).

(٣) الموضحة: من وضح يضح من باب وعد، ووضوحاً: انكشف، وانجلى، واتضح كذلك، ويتعدى بالألف، فيقال: أوضحته، وأوضحت الشجة بالرأس: كشفت العظم وأظهرته، والموضحة هي إحدى جروح الرأس والوجه العشر، ولا قصاص في شيء من الشجاج إلا في الموضحة إن كانت عمداً وفيها خمس من الإبل.
راجع: مختار الصحاح: ص/٧٢٦، والمصباح المنير: ٦٦٢/٢، وشرح فتح القدير: ٢٨٤/١٠-٢٨٦، والمدونة ٣٠٩/٦، ومغني المحتاج: ٢٦/٤، والعدة شرح العمدة: ص/٥٣٥-٥٣٦.

وإنمـــا قدم لأن الجنس بالجنس أشبه، وشبه الشيء منجذب إليه[١].

وإنما احتاج المصنف إلى تفسيره، لأنه قد تقدم أن شرط القياس أن يكون أصله على سنن القياس، فنبه على أن معنى سنن القياس هنا غير الذي سبق.

قوله: «والقطع بالعلة».

أقـــول: مـــا ذكره كان ترجيحاً للقياس بالنظر إلى دليل حكم الأصل، وهـــذا بالنظر إلى علته، فيقدم ما كانت علته قطعية على ما كانت علته ظنية، وإذا كانت ظنية في القياسين فما كانت عليته أغلب على الظن يقدم.

وتقـــدم ما كان مسلكها أقوى على الأضعف كالإجماع والنص[٢] على الآحاد، والظواهر.

---

(١) راجع: المنخول: ص/٤٤٢، والمستصفى: ٣٩٩/٢، والمحصول: ٢/ق/٢/٦١٧، والإحكام للآمدي: ٢٨١/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٧/٢، وتيسير التحرير: ٤/٩٠، ومختصر الطوفي: ص/١٨٩، ومختصر البعلي: ص/١٧٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٢/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٢٠٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٢، والوسيط: ص/٦٤٠.

(٢) اختلف في تقديم ما ثبتت علته بالإجماع على ما ثبتت بالنص فالبعض قدم الثابتة بالإجماع على الثابتة بالنص، وقال آخرون بالعكس، وسيأتي ذكر الشارح لذلك بعد قليل.

راجع: البرهان: ١٢٨٥/٢، والإحكام للآمـــدي: ٢٨٣/٣-٢٨٤، ونهاية السول: ٥١٣/٤، ٥١٤، ٥١٨، والمحصول: ٢/ق/٢/٦١٧-٦١٨، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٧/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٨٩، ومختصر البعلي: ص/١٧١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٥/٢، تيسير التحرير: ٨٧/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٢.

وتقدم ذات أصلين، أو أصول على ذات أصل واحد.

مثاله: تعليل الشافعي وجوب الضمان بيد المستام، فقال: علته أنه أخذه لحظ نفسه، وشهد له يد الغاصب ويد المستعير من الغاصب.

وقال أبو حنيفة: إنما يضمن، لأنه أخذه للتملك، ولا شاهد له في هذا.

وقيل: لا ترجح به[1]، وهذا القائل يمنع الترجيح بكثرة الأدلة كما سبق.

وقيل: إن كانت ذاتية تقدم لأنها إلزام بخلاف الحكمية.

وقيل: بالعكس، لأن الحكم بالحكم أشبه، كما إذا جعل العلة الحرمة، أو النجاسة، لأن رد الحكم إلى الحكم أولى، صرح به في المستصفى[2]. وتقدم بكونها أقل أوصافاً لأنها أسلم.

وقيل: بالعكس[3]، لأن كثرة الأوصاف يوجب كثرة الشبه بالأصل. وتقدم بكونها تقتضي احتياطاً في الفرض، وإنما قيده بالفرض إذ

---

(١) راجع: المسودة: ص/٣٧٩، ٣٨١، ومختصر الطوفي: ص/١٩٠، ومختصر البعلي: ص/١٧٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٣/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٢٢، وفواتح الرحموت: ٣٢٤/٢، وتيسير التحرير: ٨٧/٤، وأصول السرخسي: ٢٧٥/٢.

(٢) راجع: المستصفى: ٤٠١/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٤٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٩/أ).

(٣) وقالت الحنفية: هما سواء.

=

لا احتياط في الندب[١]، وتقدم بعمومها في الأصل، كما إذا علل الربا في البر بالطعم، فإنه يجري في قليله وكثيره بخلاف ما إذا علل بالكيل، فإنه يختص بما يكال.

وتقدم - بالاتفاق - على تعليل أصلها، لأن المتفق عليه أقوى وبكثرة الأصول الموافقة لها، لشهادة تلك الأصول لها بالصحة[٢].

وتقدم بموافقة علة أخرى إن جوز التعليل بعلتين.

وقيل: لا تقدم، وإن جوزنا ذلك إذ لا اعتبار بكثرة الأدلة، وهذا فاسد لما تقدم[٣].

وما ثبت عليته بالإجماع يقدم على غيره، فإن لم يوجد الإجماع، فالنص، سواء كان الإجماع والنص قطعيين، أوظنيين، فإن الإجماع مقدم، فإن لم يوجد النص[٤]، فالإيماء مقدم على سائر الطرق، فإن لم يوجد،

= راجع: التبصرة: ص/٤٨٩، واللمع: ص/٦٧، وأصول السرخسي: ٢/٢٦٥، والجدل لابن عقيل: ص/٢٤، والمستصفى: ٢/٤٠٢، وكشف الأسرار: ٤/١٠٢، ١٠٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٦، والبرهان: ٢/١٢٨٦، والمسودة: ص/٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٨١.

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٩/أ).

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٨٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٦، وكشف الأسرار: ٤/١٠٢، وفتح الغفار: ٣/٥٧، وفواتح الرحموت: ٢/٣٢٩.

(٣) راجع: المحلي وحاشية البناني عليه: ٢/٣٧٥، وهمع الهوامع: ص/٤٢٢.

(٤) تقدم ذكر الخلاف في تقديم العلة الثابتة بالإجماع على الثابتة بالنص: ص/٩٣.

فالسبر مقدم على المناسبة لإفادته ظن العلية، مع إلغاء المعارض بخلاف المناسبة إذ لم يلغ فيها المعارض[١].

فإن لم يوجد السبر، فالمناسبة، لأن الشبه أعلاه أدنى من أدنى المناسب، فإن لم يوجد، فالشبه يقدم على الدوران[٢].

وقيل: النص يقدم على الإجماع، لأنه أصله.

وقيل: الدوران يقدم على المناسبة، لأنه يفيد الاطراد، والانعكاس بخلاف المناسبة[٣].

---

(١) ذكر العلامة شيخ الإسلام الشوكاني قولاً آخر بترجيح العلة الثابتة بالمناسبة على العلة الثابتة بالسبر، ورجح هذا القول، ثم ذكر قولاً بالتفصيل بأن يقدم السبر المقطوع به، ثم المناسبة، ثم السبر المظنون. انظر: إرشاد الفحول: ص/ ٢٨٢.

وراجع: المحصول: ٢/ق/٢/٦١٠، والإحكام للآمدي: ٣/٢٨٤، والمختصر والعضد عليه: ٢/٣١٧، وتيسير التحرير: ٤/٨٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٥.

(٢) راجع: البرهان: ٢/١٢٥٩، ١٢٦٤، المحصول: ٢/ق/٢/٦٠٧، ٦١١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٧، وفواتح الرحموت: ٢/٣٢٥، وتيسير التحرير: ٤/٨٨ ومختصر الطوفي: ص/١٩٠، ومختصر البعلي: ص/١٧٢.

(٣) قال الشوكاني: «تقدم العلة الثابتة عليتها بالدوران على الثابتة عليتها بالسبر، وما بعده، وقيل: بالعكس» إرشاد الفحول: ص/٢٨٢.

وراجع: ابن الحاجب والعضد عليه: ٢/٣١٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٢٠٠-٢٠١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٥.

ويقـــدم قياس المعنى على الدلالة لما تقدم من أن قياس المعنى مشتمل على العلة، وقياس الدلالة على لازمها[١].

ويقدم غير المركب على المركب، وإنما قال: إن قيل به، لأنه رجح في مـــباحث / ق(١٣٠/ أ مـــن أ) حكـــم الأصل أن مركب الأصل، والوصف لا يقبلان. وعكس الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وإنما قال به ورجحه لقوته باتفاق الخصمين على حكم الأصل فيه[٢].

ويقدم الوصف الحقيقي[٣]، لقوته، وعدم توقفه على شيء، ثم إن لم يـــوجد، يقدم العرفي، لأنه متفق عليه، ثم إن لم يوجد، فالشرعي، لكونه مختلفاً فيه، وإن عبر هناك بالحكم الشرعي، لأنه لا تنافي بين كونه حكماً شرعياً، وبين كونه وصفاً لحكم آخر شرعي.

ويقـــدم الوصف الوجودي على العدمي، كتعليل ربوية السفرجل بالطعم، فإنه وجودي، لا بكونه غير موزون، أو غير مكيل.

والبسيط من العدمي مقدم على مركبه للخلاف فيه، ولا منافاة بين كـــون الوصـــف عدمياً، وكونه حقيقياً، لأن المراد من العدمي هو العدم المضاف كما سبق.

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٣.

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٦، وتشنيف المسامع: ق(١٤٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٣.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٩٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٦، والعضد على ابن الحاجب: ٢/٣١٧، وإرشاد الفحول: ص/٢٨١.

وتقـــدم الباعـــثة على مجرد الأمارة لاشتمالها على الحكمة، وعدم الاختلاف في قبولها[(١)].

وتقـــدم المطردة المنعكسة على التي لا تنعكس، لأن الأولى أقوى[(٢)] وكـــذا تقدم المطردة فقط على المنعكسة فقط، لأن اعتبار الاطراد متفق عليه بخلاف الانعكاس.

وفي المتعدية، والقاصرة خلاف.

قيل: المتعدية تقدم، لأنها مجمع على قبولها[(٣)].

وقيل: القاصرة تقدم، لأن الخطأ فيها أقل، وإليه ذهب الأستاذ[(٤)].

وقـــيل: همـــا سواء، وهذا عند من لا يرى التعليل بعلتين، وأما من يـــرى ذلك، فالجمهور على تقديم المتعدية، وعندي أنه يجب القول بهذا، لأنه لم يخالف فيها أحد ممن يقول بالقياس، ولا مرجح أقوى من هذا.

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٩٥، والإحكام للآمدي: ٣/٢٨٥-٢٨٦، وشرح تنقيح الفصول: /٤٢٦، والمختصر، والعضد عليه: ٢/٣١٧، وفواتح الرحموت: ٢/٣٢٥، وتيسير التحرير: ٤/٨٨، وإرشاد الفحول: ص/٢٨١.

(٢) راجع: أصول السرخسي: ٢/٢٦١، والبرهان: ٢/١٢٦٠، والمستصفى: ٢/٤٠٢، والمنخول: ص/٤٤٥، والمسودة: ص/٣٧٨، ٣٨٤، ومختصر الطوفي: ص/١٩٠، ومختصر البعلي: ص/١٧٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٢٠١.

(٣) وهو قول القاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب، وغيرهما.

(٤) بناء على أنها علة صحيحة، ورجحة الغزالي في المستصفى.

وإذا كانت إحدى العلتين كثيرة الفروع، والأخرى أقل نقل المصنف قولين، ولم يرجح، وهذا الخلاف مثل الخلاف في المتعدية، والقاصرة، فمن قدم المتعدية قدم كثيرة الفروع، ومن عكس هناك، فكذا هنا، لكن قول التساوي هنا ساقط[١].

قوله: «ويقدم الأعرف من الحدود».

أقول: لما فرغ من وجوه الترجيح في الأدلة ختم الباب بالترجيح في الحدود، قال: الحدود السمعية، أي: الشرعية، وإنما قيد بالسمعية احترازاً من العقلية[٢] إذ ليست مقصودة هنا، بل المراد حدود الأحكام.

فالأعرف منها يقدم على الأخفى، لكونه أفضى إلى المقصود، وبالذاتي على العرضي، لأنه إما يفيد الكنه كما في الحد التام أو الاطلاع على الجزء الأخص كما في الحد الناقص، والعرضي خال عنهما[٣].

---

(١) واختاره الفخر إسماعيل، والغزالي في المنخول، وغيرهما لتساويهما، فيما ينفردان به.

راجع: أصول السرخسي: ٢/٢٦٥، واللمع: ص/٦٧، والبرهان: ٢/١٢٦٥، وشفاء الغليل: ص/٥٣٧، والمستصفى: ٢/٤٠٣، ٤٠٤، والمنخول: ص/٤٤٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٦، وكشف الأسرار: ٤/١٠٢، والمسودة: ص/٣٧٨، والمحصول: ٢/ق/٢/٦٢٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٧.

(٢) الحد العقلي: قول دال على ماهية الشيء. راجع: التعريفات: ص/٨٣.

(٣) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٩٣، والعضد على ابن الحاجب: ٢/٣١٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٤.

وما قيل[١]: لأن الأول يفيد الكنه[٢] قصور من قائله، لأن عبارة المصنف أعم من الحد التام.

وما دل عليه مطابقة يقدم على ما دل التزاماً، أو تضمناً، وهذا مبني على جواز[٣] / ق(١٢٠/ب من ب) استعمال الألفاظ الدالة بالالتزام في الحدود، وقد منعه الجمهور.

وكذا استعمال المشترك، والمجاز إلا إذا اشتهر المجاز بحيث لا يتبادر غيره[٤].

ويقدم أعم التعريفين على الأخص، لكثرة الفائدة، باشتماله على الزيادة.

وقيل: يرجح الأخص، لأنه متفق عليه، لأن القائل بالأعم قائل بالأخص من غير عكس[٥].

وما وافق من الحدين المعنى الشرعي، أو اللغوي يقدم على ما خالفهما، لأن المخالفة إنما تكون بالنقل عنهما، والأصل خلافه.

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي، والمحلي».
(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٩.
(٣) آخر الورقة (١٢٠/ب من ب).
(٤) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٩، وهمع الهوامع: ص/٤٢٤.
(٥) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٩٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٤.

ويـــرجح أحدهما برجحان طريق اكتسابه بأن يكون طريق أحدهما قطعـــياً والآخر ظنياً، وإنما كان كذلك، لأن الحدود السمعية مأخوذة من النقل، وقد علمت أن طرق النقل قابلة للقوة والضعف.

قال: والمرجحات[1] / ق(١٣٠/ ب من أ)، لا تنحصر، نبه بذلك عند ختم الباب لئلا يتوهم الحصر[2].

والعمدة في الترجيح غلبة الظن لموجب ما.

وقـــد تقدم في أثناء الأبحاث بعض، منها تقديم المجاز على المشترك، والمعـــنى الشرعي على العرفي، والعرفي على اللغوي، وتقديم بعض مسالك العلة على بعض، وغير ذلك[3].

* * *

---

(١) آخر الورقة (١٣٠/ب من أ).

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٢٩٤/٣، وشرح العضد: ٣١٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٤.

(٣) قال البعلي: «وتفاصيل الترجيح كثيرة، فالضابط فيه: أنه متى اقترن بأحد الطرفين أمر نقلي، أو اصطلاحي عام، أو خاص، أو قرينة عقلية، أو لفظية، أو حالية، أو أفاد ذلك زيادة ظن رجح به» مختصر البعلي: ص/١٧٢.

وراجع: مختصر الطوفي: ص/١٩١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٢٠١، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٤.



الكتاب السابع

في الاجتهاد، والتقليد

الكتاب السابع
في الاجتهاد

قوله: «الكتاب السابع في الاجتهاد».

أقول: هذا آخر الأبواب، ولا يخفى وجه تأخيره عن سائر المباحث.

والاجتهاد - لغة -: من الجهد، وهو الطاقة، وبذل الوسع[1].

واصطلاحاً: ما ذكر وهو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعي[2].

ومعنى الاستفراغ: بذل الطاقة بحيث لا يمكن المزيد، فهو بمنزلة الجنس.

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة: ٤٨٧/١، وأساس البلاغة: ص/١٤٤، والمصباح المنير: ١١٢/١، والقاموس المحيط: ٢٨٦/١.

(٢) راجع تعريف الاجتهاد عند الأصوليين مع اختلاف العبارات فيه: الإحكام لابن حزم ٤١/١، ١١٥٥/٢، والحدود للباجي: ص/٦٤، والمستصفى: ٣٥٠/٢، ٣٥٤، والمحصول: ٢/ق/٣/٧، ٣٩، والإحكام للآمدي: ٢٠٤/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٩، وكشف الأسرار: ١٤/٤، والمعتمد: ٣٥٧/٢، ومجموع الفتاوى: ٢٠٢/٢٠، وفتح الغفار: ٣٤/٣، وفواتح الرحموت: ٣٦٢/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٧٣، ومختصر البعلي: ص/١٦٣، وأصول مذهب أحمد: ص/٦٢٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٧٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٠.

وقولنا: الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه[1].

وقولنا: لتحصيل الظن يخرج القطعيات إذ لا اجتهاد فيها.

وقولنا: الحكم الشرعي يخرج ما ليس بحكم شرعي كبذل الوسع [لطلب][2] غيره من الأحكام.

والمصنف وإن لم يصرح بالحكم الشرعي لكنه أراده، وإنما اكتفى عن ذكره بلفظ الفقيه، لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، لا يقال: الفقيه قد بذل الوسع في استخراج الأحكام اللغوية مثلاً فلا يدل ذكره على الحكم الشرعي، لأنا نقول: أراد الفقيه من حيث إنه فقيه، واستخراجه لسائر الأحكام ليس من تلك الحيثية.

قوله: «والمجتهد الفقيه».

أقول: يريد أنه قد علم من التعريف ركنا الاجتهاد، وهما المجتهد، والمجتهد فيه، وهما الفقيه، والحكم الشرعي، فأخذ في بيان شروط الفقيه، فقال: هو البالغ، أي: الواصل حد التكليف.

---

(١) المراد بالفقيه - عند الأصوليين - المجتهد هنا، وأما إطلاقه على من يحفظ الفروع الفقهية، فهو اصطلاح عند غيرهم.

راجع: صفة الفتوى: ص/١٤، ومناهج العقول: ٣/٢٣٣، وفواتح الرحموت: ٢/٣٦٢، وتيسير التحرير: ٤/١٧٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٢، وأصول مذهب أحمد: ص/٦٢٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٠.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

العاقـــل: وفسره، بأنه ذو ملكة، وهي الهيئة الراسخة، كما سبق في تعريف الفقه يدرك بتلك المعلوم ما من شأنه أن يعلم وإلا فالعلم بالمعلوم محال، فالعقل على هذا هو تلك الملكة.

وقيل: هونفس العلم، وقد نقل عن الشيخ الأشعري.

وقيل: هو الضروري منه.

وقـــيل: نور في بدن الإنسان مثله مثل الشمس في ملكوت الأرض. والحـــق: أنه مغاير للعلم، وهو قوة يدرك بها المغيبات، كما يدرك بالبصر المـــشاهدات، وإطلاقـــه على العلم تسامح، أو أريد به مصدر عقل يعقل عقلاً[١]، فإنه بمعنى العلم، والإدراك، وليس الكلام فيه، بل الكلام في تلك القوة المودعة التي لا تنفك عن الإنسان نوماً، ولا يقظة.

وشرطه: أن يكون فقيه النفس[٢]، أي: شديد التيقظ، والفطنة، فإن الاستنباط بدونه بعيد جداً، إذ لا رتبة بعد النبوة وراء هذه الرتبة.

---

(١) راجع الخلاف في تعريف العقل: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص/١٥٠، ومعالم أصول الدين: ص/٢٢-٢٣، والمواقف للإيجي: ص/١٤٥-١٤٦، وتشنيف المسامع: ق(١٤١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٥-٤٢٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٢/٢.

(٢) راجع شروط المجتهد: الرسالة للشافعي: ص/٥٠٩، والمستصفى: ٣٥٠/٢، والمحصول: ٢/ق/٣/٣٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٧، وكشف الأسرار: ١٥/٤، وحاشية السعد على ابن الحاجب: ٢٩٠/٢، وفتح الغفـــار: ٣٤/٣، والموافقات: ٦٧/٤، =

وإن كان منكراً للقياس، فإنه لا يسلب ذلك عنه اسم الفقه هذا ما اختاره بعض الفقهاء.

والحق: ما اختاره القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين(١) أنهم لا يعدون فقهاء، لأنهم منكرون ركناً من أركان الشريعة.

وفرق بعضهم بين القياس الجلي، والخفي، وقال: منكر الجلي منه لا يسمى فقيهاً بخلاف الخفي.

ويكون عارفاً بالدليل العقلي، معناه - على ما ذكره الغزالي والإمام(٢) - هو أن يعلم البراءة الأصلية، وأنّا مكلفون به إلى أن [يرد](٣) ناقل عن تلك البراءة من نص، أو إجماع، أو غيرهما.

ويكـــون متوســـطاً في اللغة، لأن أدلة الشرع من الكتاب، والسنة عـــربيان، فلا يمكن الاستدلال بهما إلا بعد معرفة اللغة، وعلم العربية من الـــنحو، والصرف / ق(١٣١/ أ من أ) لأن إفادة المعنى بدونهما مستحيل

= وصفة الفتوى: ص/١٦، وفواتح الرحموت: ٢/٣٦٣، وتيسير التحرير: ٤/١٨٠، ومختصر الطوفي: ص/١٧٣، ومختصر البعلي: ص/١٦٣، والرد على من أخلد إلى الأرض: ص/١١٣، والمقنع ٤/٢٤٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٠، والوسيط: ص/٤٨٦.

(١) راجع: البرهان: ٢/١٣٣٠، وما بعدها. والمعتمد: ٢/٣٥٧-٣٥٨.

(٢) راجع: المستصفى: ٢/٣٥١، والمحصول: ٢/ق/٣/٣٤.

(٣) في (أ، ب): «ورد».

وأما معرفة الأصول - يريد به أصول الفقه - وهو عندي ليس بشرط إذ الشافعي كان مجتهداً، و لم يكن هناك هذا العلم مدوناً.

ولــو أدرج البلاغة في العربية كان أولى، مع أنها ليست شرطاً في المجتهد أيضاً، لأن جمهور المجتهدين كانوا متبحرين في الاجتهاد، مع أنه لم يكن هناك هذا مدوناً، بل كونه ذا طبع مستقيم كاف.

وشرطه: أن يكون عارفاً من الكتاب، والسنة بما يتعلق بالأحكام، وليس يلزمه حفظ المتون[1].

قيل: الآيات المحتاج إليها خمس مئة.

وكذلك يعرف من السنة ما يتعلق بالأحكام.

قال والد المصنف: «ليس المجتهد من له الدرجة الوسطى، بل من له ملكة في العلوم المذكورة، ويكون محيطاً بمعظم قواعد الشرع بحيث يحصل له قوة يدرك بها مقاصد الشارع»[2].

وهذا مأخوذ من كلام الإمام الغزالي.

---

(١) يعني أنه لا يشترط في المجتهد حفظ ما يتعلق بالأحكام من الكتاب والسنة حيث أمكنه استحضار ذلك عند إرادة الاحتجاج به.

راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٣٣، والإحكام للآمدي: ٣/٢٠٥، وكشف الأسرار: ٤/١٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٠.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٣، وهمع الهوامع: ص/٤٢٦.

قال - في المستصفى -: «أحد الشرطين في المجتهد أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه»[(١)].

فإن قوله: متمكناً معناه ذو ملكة له قوة الأخذ، والرد والقبول.

ومن شروط الاجتهاد كونه خبيراً بمواقع الإجماع، لكن ليس لكونه مجتهداً، بل لكون اجتهاده سالماً، إذ الاجتهاد الواقع على خلاف الإجماع السابق / ق(١٢١/ أ من ب) ونقله عن والده، وليس له ذلك خاصة، بل هو ظاهر كلام الإمام، والغزالي[(٢)].

قال الإمام في المحصول: «ينبغي أن يكون عالماً بمواقع الإجماع، حتى لا يفتي بخلافه»[(٣)].

والإفتاء: هو إيقاع الاجتهاد الذي قاله والده.

ومن شروط الإيقاع على الوجه الصحيح معرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يفتي بالمنسوخ[(٤)].

وكذا أسباب النزول، لأنه يفيد قوة في فهم المراد، ويبعث على النظر في الأحكام.

---

(١) راجع: المستصفى: ٢/٣٥٠.

(٢) راجع: المستصفى: ٢/٣٥١.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٣٤. وانظر: مختصر الطوفي: ص/١٧٤، ونزهة الخاطر: ٢/٤٠٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٥١.

(٤) راجع: المستصفى: ٢/٣٥٢، وتيسير التحرير: ٤/١٨٢.

وكذا العلم بشرط المتواتر، والآحاد، وامتياز الصحيح من الضعيف، ومعرفة الرواة ليعلم المقبول من المردود[1]، ويعول في ذلك على قول أئمة الحديث كالإمام أحمد، والبخاري، ومسلم، والدارقطني[2]، وأبي داود لأن في زمننا يتعذر الوقوف على حالهم إلا بالواسطة، والمذكورون أولى من يقلد.

قوله: «ولا يشترط علم الكلام».

أقول: يريد ليس من شرط المجتهد في نفسه، ولا في إيقاع الاجتهاد معرفة علم الكلام، وهذا مأخوذ من كلام الغزالي[3]، وهومبني على جواز

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٣٣، ٣٥، وكشف الأسرار: ٤/١٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٧، ٤٣٨، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٠-١٨١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٤، ومختصر الطوفي: ص/١٧٤.

(٢) وهو علي بن عمر بن أحمد بن مهدي أبو الحسين البغدادي الدارقطني الإمام الحافظ الكبير شيخ الإسلام حافظ الزمان إليه النهاية في معرفة الحديث، وعلومه، وكان يدعى فيه أمير المؤمنين، وكان إماماً في القراءات والنحو، انتهى إليه علم الأثر، والمعرفة بالعلل، وأسماء الرجال مع الصدق والثقة، وحسن الاعتقاد، وله مصنفات كثيرة منها: السنن، والعلل والأفراد، والمختلف والمؤتلف، والمعرفة بمذاهب الفقهاء، والمعرفة بالأدب والشعر، وتوفي سنة (٣٨٥هـ)، وقيل غير ذلك.
راجع: تأريخ بغداد: ١٢/٣٤، وفيات الأعيان: ١/٤٥٩، وطبقات القراء: ١/٥٥٨، وطبقات السبكي الكبرى: ٣/٤٦٢، وتذكرة الحفاظ: ٣/٩٩١، وطبقات الحفاظ: ص/٣٩٣.

(٣) قال الغزالي: «فأما الكلام، وتفاريع الفقه، فلا حاجة إليهما... نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك» المستصفى: ٢/٣٥٣. =

التقلـــيد في العقائد، وليس هذا بصحيح. وكذا لا يشترط معرفة الفروع الفقهية.

وقيل: يشترط، والمراد بها المسائل الفرعية التي استخرجها غيره، فلا دور كما توهم[١].

وفائدة الاشتراط[٢] زيادة البصيرة، والإحاطة بما أجمع عليه.

وكـــذا الذكورة، والحرية، لأن الحكم على النساء بنقصان العقل[٣] باعتبار الغالب.

وأما الحرية فلأن ملاك الأمر هو العلم، وربما يخص الله عبداً مملوكاً بفطـــنة وقّادَة يجمع مع خدمة السيد العلوم التي بها يحصل الاجتهاد. ولا

= وراجع: الإحكام للآمـــدي: ٢٠٥/٣، والمحصول: ٢/ق/٣٦/٣، وصفة الفتوى: ص/١٦، والمجموع للنووي: ٧١/١، وكشف الأسرار: ١٦/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٢.

(١) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي».
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٢/ب) حيث قال: «فلو شرط فيه لزم الدور».

(٢) والذي شرطه هو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني قال الزركشي: «ولعله أراد ممارسته وإليه مال الغزالي» ثم ذكر كلامه المذكور سابقاً.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥١/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٤/٢، ٣٨٥، وهمع الهوامع: ص/٤٢٧-٤٢٨.

(٣) يشير إلى حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلنا: بلى قال: فذلك من نقصان عقلها».
راجع: صحيح البخاري: ٢١٤/٣، وسنن ابن ماجه: ٤٨٣/٢.

تَرِد الشهادة، والقضاء، لأن أمرهما مبني على الاحتياط، وكذا لا تشترط العدالة فيما يرجع إلى الاجتهاد.

قال الغزالي: العدالة شرط للاعتماد عليه لا للاجتهاد[١].

ويجب البحث عن المعارض، فينظر في العام هل له مخصص، أم لا؟ وفي المطلق هل له مقيد، أم لا؟ وفي النص هل له ناسخ؟

وإذا وجد[٢] / ق(١٣١/ ب من أ) في كلام الشارع لفظاً صريحاً للاستنباط ينظر هل معه قرينة صارفة، أم لا؟

ويكفي البحث إلى أن يغلب على ظنه وجودها، أو عدمها[٣]، وينبغي أن يكون هذا على الوجه الأولى، والأليق، وإلا قد سبق أن الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص هو المختار عندنا.

ثم لفظ المجتهد يطلق على معنيين آخرين.

---

(١) راجع: المستصفى: ٢/٣٥٠، وهذه الشروط الآنفة الذكر في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع أبواب الشرع بما يؤديه إليه اجتهاده، لأنه سيأتي ذكر إطلاق آخر على المجتهد بعد قليل، والمجتهد المطلق مفقود الآن كذا قاله العلماء.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٢/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٨.

(٢) آخر الورقة (١٣١/ب من أ).

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٥، وهمع الهوامع: ص/٤٢٨.

أحـــدهما: المجتهد في المذهب، وهو من التزم مذهب مجتهد، وحذق فيه، وأتقن أصول ذلك الإمام، ونصوصه، وأحاط إحاطة تامة بمجتهداته، فإذا وجد نص إمامه يمشي عليه، فإن لم يجد خرَّج على تلك الأصول.

ودُونَ هـــذا المجـــتهد في الفتيا، وهو المتبحر في مذهب إمامه بحيث يقدر على ترجيح أحد قولي إمامه، ولكن لا يقدر على التخريج[1].

قوله: «والصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد».

أقول: قد اختلف في تجزؤ الاجتهاد.

وهـــو أن ينال شخص رتبة الاجتهاد في باب من الأبواب، كالفرائض مـــثلاً، ومسألة واحدة من المسائل، بأن يحصل من العلوم المحتاج إليها في ذلك الباب، أو في تلك المسألة[2].

---

(١) المجتهد في المذهب له أربع حالات منها ما ذكره الشارح هنا وسيأتي في: ص/١٥٢-١٥٣، من هذا الكتاب ذكر حالات أخرى مع الإحالة إلى المراجع.

(٢) وهو مذهب الجمهور، واختاره الغزالي، وابن دقيق العيد، والآمدي، وابن الحاجب، والكمال بن الهمام، وبه قالت المعتزلة، وقيل: لا يتجزأ، وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة، واختاره الشوكاني، وقيل: يتجزأ في باب لا في مسألة، وقيل: في الفرائض لا في غيرها.

راجع الخلاف في هذه المسألة: المعتمد: ٢/٣٥٩، والمستصفى: ٢/٣٥٣، والإحكام للآمدي: ٣/٢٠٥، والمحصول: ٢/ق/٣/٣٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٨، وكشف الأسرار: ٤/١٧، وفتح الغفار: ٣/٣٧، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٩، والموافقات ٤/٦٨، ومجموع الفتاوى: ٢٠/٢٠٤، ٢١٢، ومختصر البعلـــي: =

اختار المصنف جوازه لصدق حد المجتهد عليه في ذلك القدر. وليس من لوازم الاجتهاد الإحاطة بجميع المآخذ، ولا هو مأخوذ في تعريفه[1].

والاستدلال بأن مالكاً سئل في أربعين مسألة، فقال - في ست وثلاثين -: لا أدري، ليس بتام، لأن المراد بالعلم بتلك المآخذ هو الملكة التي يمكنه - بعد التوجه، وارتفاع الموانع - تحصيل المقصود بها.

ولا نسلم أن مالكاً لم يكن بتلك المثابة، بل أعلى كعباً من ذلك.

قيل: إن لم يكن محيطاً بالمآخذ، فكل ما قدر جهله به يمكن أن يكون متعلقاً بتلك المسألة، فكيف يحكم بدونه؟.

الجواب: أن ذلك لا يقدح في غلبة ظنه بأن كل ما يتعلق بالمسألة حاصل عنده[2].

قوله: «وجواز الاجتهاد للنبي ﷺ».

= ص/١٦٤، ومختصر الطوفي: ص/١٧٤، وفواتح الرحموت: ٢/٣٦٤، وصفة الفتوى: ص/٢٤، وتيسير التحرير: ٤/١٨٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٤.

(١) يعني أنه يكفي معرفة المجتهد جميع مآخذ المسألة الواحدة من الكتاب والسنة ليجتهد بها لا أن يعلم جميع مآخذ الأحكام في غير المسألة المجتهد فيها.
راجع: العضد على ابن الحاجب: ٢/٢٩٠، وفواتح الرحموت: ٢/٣٦٤، وتيسير التحرير: ٤/١٨٣.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٠٥-٢٠٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٩٠.

أقـــول: اخـــتلف في جواز الاجتهاد له ﷺ ووقوعه، قيل: لا يجوز مطلقاً، وقيل: يجوز في الآراء، والحروب[1]، المختار الوقوع مطلقاً[2].

---

(١) اختلف في جواز الاجتهاد للنبي ﷺ فيما لا نص فيه على مذاهب:

أحدها: وبه قال الأكثرون، وهو الصحيح جوازه، وحكي عن الشافعي، وأحمد، ومالك، وأبي يوسف، والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، واختاره الغزالي، والرازي، والآمدي والبيضاوي، وابن الحاجب، والمصنف وهو مذهب الحنفية. بشرط أن يكون الاجتهاد بعد انتظار الوحي، واليأس من نزوله.

الثاني: وبه قال أبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي، وابن حزم وغيرهم، فمن منع القياس أصلاً منع الاجتهاد على الرسول ﷺ عقلاً، وشرعاً، وقال به بعض الأشعرية.

الثالث: يجوز في الآراء والحروب دون غيرهما، وقد حكى الإجماع على جواز اجتهاده في الأمور الدنيوية سليم الرازي، وابن حزم، وغيرهما.

راجع: الإحكام لابن حزم: ٦٩٩/٢، ٨٠٣، والبرهان: ١٣٥٦/٢، وأصول السرخسي: ٩١/٢، والمعتمد: ٢١٠/٢، واللمع: ص/٧٦، والتبصرة: ص/٥٢١، والمستصفى: ٣٥٥/٢، ٣٥٦، والمنخول: ص/٤٦٨، والمحصول: ٢/ق/٣/٩، ١٨-١٩، والإحكام للآمدي: ٢٠٦/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٦، والمسودة: ص/٥٠٦-٥٠٨، ومختصر البعلي: ص/١٦٤، ومختصر الطوفي: ص/١٧٥، وفواتح الرحموت: ٣٦٦/٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢٩١/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٦.

(٢) وعلى القول بجوازه ففي وقوعه مذاهب:

الأول: الوقوع، وهو ظاهر كلام الرازي ومن تبعه، واختاره الآمدي، وابن الحاجب.

الثاني: عدم الوقوع وقال به أكثر المتكلمين، وبعض الشافعية.

الثالث: القول بالوقف لتعارض الأدلة، ونسبه الرازي إلى المحققين.

الرابع: الجواز، والوقوع في الآراء، والحروب، والمنع في غيرهما جمعاً بين الأدلة. =

لنا: قوله عليه الصلاة والسلام: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي»[1].

وقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ [الأنفال: ٦٧]، عوتب على الإذن للمنافقين بعد استئذانهم[2].

وأخذ الفداء من الأسرى يوم بدر[3]، ولا يعاتب إلا على ما لم يكن بوحي.

= راجع: التبصرة: ص/٥٢١، والمستصفى: ٣٥٥/٢، والمحصول: ٢/ق/٣/٩، ١٤، والإحكام للآمدي: ٢٠٦/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢٩١/٢، والمسودة: ص/٥٠٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٧/٢، وتيسير التحرير: ١٨٥/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٦.

(١) الحديث رواه البخاري، ومسلم والشافعي عن جابر مرفوعاً ورواه أبو داود عن عائشة مرفوعاً، ورواه أحمد عن ابن عباس مرفوعاً.
راجع: صحيح البخاري: ١٦٧/٢-١٦٨، وصحيح مسلم: ٣٧/٤-٣٨، ومسند أحمد: ٢٥٩/١، وشرح النووي على مسلم: ١٥٥/٨، وسنن أبي داود: ٤١٤/١، وبدائع المنن: ٣٠١/١، وتلخيص الحبير: ٢٣١/٢.

(٢) قال مجاهد: نزلت هذه الآية في أناس قالوا: استأذنوا رسول الله ﷺ، فإن أذن لكم فاقعدوا، وإن لم يأذن لكم فاقعدوا. ولهذا قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟﴾ [التوبة: ٤٣]، وكان ذلك في غزوة تبوك.
راجع: تفسير ابن كثير: ٣٦١/٢، وفتح القدير: ٣٦٥/٢-٣٦٧.

(٣) روى مسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي عن ابن عباس، وأنس أن رسول الله ﷺ استشار في أسرى بدر، فأشار ابو بكر بالفداء، وعمر بالقتل، فجاء عمر من الغد، =

قالوا: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤] صريح في نفي الاجتهاد.

قلنا: [إذا][1] أذن له في الاجتهاد، فهو بالوحي.

قالوا: لو أجاز له الاجتهاد لجاز مخالفته، لأن المجتهد فيه في معرض الظنون، وما لا قطع فيه يجوز مخالفته.

الجواب: المنع من جواز المخالفة مطلقاً، كما إذا انعقد الإجماع على المجتهد فيه، فإنه لا يجوز مخالفته، فكذا اجتهاده من باب الأولى.

قالوا: لوجاز له الاجتهاد لما توقف في حادثة.

الجواب: جواز الاجتهاد له مشروط بعدم النص.

قالوا: يقدر على اليقين، فلا يجوز له العمل بالظن.

الجواب: منع قدرته على اليقين في الحال، وبعده لا اجتهاد، مع أن العمل بالظن جائز، مع القدرة على اليقين، لجواز التحري في الأواني، وإن كان على جانب[2] البحر.

= وهما يبكيان، وقال ﷺ: «أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذ الفداء» أو كما قال ﷺ.

راجع: صحيح مسلم وعليه شرح النووي: ١٢/٨٦-٨٧، ومسند أحمد: ٣/٢١٩، وسنن أبي داود: ٢/٥٦، وتحفة الأحوذي: ٥/٣٧٢.

(١) في (أ): «إذ» والمثبت من (ب).

(٢) هذا الخلاف السابق بالنسبة في فتواه ﷺ، أما الأقضية فيجوز له الاجتهاد فيها بالإجماع.

راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٢٢، ونهاية السول: ٤/٥٣٣، وهمع الهوامع: ص/٤٢٩.

وإذا وقع منه / ق(١٣٢/ أ من أ) الاجتهاد.

فالصواب: أنه لا يخطئ في الاجتهاد[1]، لأنه معصوم مؤيد من عند الله، ما نطق به وحي، فكيف يكون خطأ؟

ويرد الإشكال على ما استدلوا به من قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ﴾ [الأنفال: ٦٧]، لأن العتاب لا يكون إلا على [مخالفة ما يجب اللهم][2][3]، / ق(١٢١/ ب من ب) إلا أن يقال[4]: ما وقع عليه العتاب أمور تتعلق به، لا دخل للتشريع فيها، والكلام فيه، فيجمع بين الكلامين.

---

(١) واختاره الحليمي، والرازي، والبيضاوي، والمصنف، وبه قالت الشيعة، وغيرهم، وقيل: يقع منه، ولكن لا يقر عليه، واختاره الآمدي، ونقله عن أكثر أصحاب الشافعي، والحنابلة، وأصحاب الحديث، ورجحه ابن الحاجب.

راجع: اللمع: ص/٧٦، وأصول السرخسي: ٢/٩١، ٩٥، والتبصرة: ص/٥٢٤، والإحكام لابن حزم: ٢/٧٠٥، والمستصفى: ٢/٣٥٥، والمحصول: ٢/ق/٣/٢٢، والإحكام للآمدي: ٣/٢٤١، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٣، والمسودة: ص٥٠٩، وفواتح الرحموت: ٢/٣٧٣، وتيسير التحرير: ٤/١٩٠، ومناهج العقول: ٣/٢٣٦، ومختصر البعلي: ص/١٦٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٧، ونهاية السول: ٤/٥٣٧.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) آخر الورقة (١٢١/ب من ب) وجاء في نهايتها على الهامش: (بلغ مقابلة على أصله).

(٤) جاء في بداية الورقة (١٢٢/أ من ب) على الهامش: (الرابع عشر) يعني الجزء بتجزئة الناسخ.

قوله: «وأن الاجتهاد جائز».

أقول: قد اختلف في جواز الاجتهاد في زمنه ﷺ.

قيل: لا يجوز لإمكان الاطلاع على الحكم منه[1].

وقيل: جائز بإذنه، قيل: صريحاً، وقيل: ولو سكوتاً عن المنع بعد[2] العلم به.

وقيل: جائز للبعيد عنه للضرورة، ودفع الحرج[3].

وقيل: للولاة خاصة لكثرة مباشرهم الأحكام، فاحتياجهم[4] أوفر، ثم القائلون بالجواز، منهم منع الوقوع مطلقاً.

وقيل: لم يقع من الحاضر، وقيل: بالوقف.

---

(١) وهو قول أبي علي الجبائي، وأبي هاشم، وبعض الشافعية، وأبي الخطاب من الحنابلة.
راجع: المعتمد: ٢/٢١٢-٢١٣، والبرهان: ٢/١٣٥٦، واللمع: ص/٧٥، والتبصرة: ص/٥١٩، والمستصفى: ٢/٣٥٤، والمسودة: ص/٥١١، ومختصر البعلي: ص/١٦٤.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٢٦، ٢٧، ومختصر الطوفي: ص/١٧٥، وفواتح الرحموت: ٢/٣٧٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٦.

(٣) وأيده الغزالي في المنخول، والجويني.
راجع: البرهان: ٢/١٣٥٦، والمنخول: ص/٤٦٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٧، وتيسير التحرير: ٤/١٩٣.

(٤) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٣/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٢/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٩، والإحكام للآمدي: ٣/٢١٣.

والحق: جوازه، ووقوعه[١].

لنا - على الوقوع قضية سعد بن معاذ[٢] في بني قريظة[٣] حين حكم، فقال: «حكمت بأن تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم».

---

(١) وهذا مذهب الجمهور من العلماء، واختاره الرازي، وأتباعه، وغيرهم.
راجع: الإحكام لابن حزم: ٦٩٨/٢، والتبصرة: ص/٥١٩، واللمع: ص/٧٥، والمستصفى: ٣٥٤/٢، والمحصول: ٢/ق/٢٧/٣، ٢٥، والبرهان: ١٣٥٥/٢، والإحكام للآمدي: ٢١٣/٣-٢١٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٦، والمسودة: ص/٥١١، ومختصر ابن الحاجب: ٢٩٢/٢، ومناهج العقول: ٢٣٩/٣، وفواتح الرحموت: ٣٧٤/٢، وتيسير التحرير: ١٩٣/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٦.

(٢) هو سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري الأشهلي الصحابي سيد الأوس أسلم على يد مصعب بن عمير قبل الهجرة، وأسلم معه جميع بني عبد الأشهل، وشهد بدراً واحداً، والخندق، وقريظة، ونزلوا على حكمه فيهم، وتوفي شهيداً من جرح أصابه في وقعة الخندق، فقال النبي ﷺ: «اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ»، ومناقبه كثيرة، ومشهورة، ومنها كلامه وتأييده للنبي ﷺ قبل معركة بدر.
راجع: الإصابة ٣٧/٢-٣٨، وأسد الغابة: ٣٧٣/٢، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢١٥/١، والخلاصة: ٣٧١/١.

(٣) قدم النبي ﷺ المدينة المنورة وفيها يهود بني قينقاع، وبني النضير، وبني قريظة ومن تبعهم، فعاهدوه على أن يكونوا يداً واحدة على من سواهم ممن أراد المدينة بسوء إلى آخر العهد الذي ارتضاه الطرفان ولكن يهود، كما هي عادتهم نقضوا العهد، فبدأ بنو قينقاع في سوقهم حيث أساؤوا إلى امرأة مسلمة، فحاصرهم النبي ﷺ، ثم طلب عبد الله بن أبي ابن سلول أن يهبهم له، فأعطاهم له، ثم في سنة أربع هجرية نقضت =

فقال رسول الله ﷺ: «لقد حكمت بحكم الملك»[1].

وقضية أبي بكر في غزوة حنين[2] حين قتل أبو

= بنو النضير العهد حيث ذهب الرسول ﷺ إليهم يستعينهم في دية قتلى بني عامر فهموا بالغدر به، فأخبره الله بذلك، فأمر بجلائهم من المدينة، ثم في سنة خمس هجرية كانت غزوة الأحزاب – الخندق، فانضمت بنو قريظة إليهم لمحاربة المسلمين فنقضوا العهد، فنـزل بهم ما حكم به سعد رضي الله عنه.

راجع: السيرة لابن هشام: ٤٧/٢، ١٩٠، ٢٣٣، والروض الأنف: ٢٠٨/٦، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٨٢، وفقه السيرة: ص/١٩٦، وصحيح البخاري: ١١٢/٥، وصحيح مسلم: ١٥٩/٥-١٦٠.

(١) رواه البخاري، وغيره من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه يقول: نزل أهل قريظة على حكم سعد بن معاذ، فأرسل النبي ﷺ إلى سعد، فأتى على حمار، فلما دنا من المسجد قال للأنصار: «قوموا إلى سيدكم، أو خيركم»، فقال: «هؤلاء نزلوا على حكمك»، فقال: تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم، قال: «قضيت بحكم الله»، وربما قال: «بحكم الملك». راجع: صحيح البخاري: ١٤٣/٥.

(٢) حنين: واد بين مكة والطائف، ويعرف اليوم بوادي جدعان وهو على بعد ثمانية وثلاثين كيلو متراً للسيارة، أو ثلاثة وعشرين ميلاً ويبعد عن ذي المجاز السوق المشهورة بنحو خمسة أميال، وكانت هذه المعركة بعد فتح مكة سنة ثمان هجرية اجتمعت هوازن وثقيف لحرب المسلمين، فخرج إليهم الرسول ﷺ بأصحابه وحصل من المسلمين تراجع في بداية المعركة، ولكن الرسول الكريم والقائد العظيم زحف نحو أعدائه قائلاً: «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب».

وأمر العباس أن ينادي المهاجرين والأنصار فالتفوا حوله، فزحفوا وتم النصر، وهزم الأعداء، وقد ذكر القرآن هذه الغزوة بقوله: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم =

قتادة[١] مشركاً، وأخذ سلبه غيره، فلما طلبه أبو قتادة، فقال القرشي: سلبه عندي، فأرضه عني يا رسول الله، فقال أبو بكر: لا ها الله، إذ لا يعمد على أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله، فيعطيك سلبه[٢].

والدال على الوقوع [دال][٣] على الجواز.

= مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [التوبة: ٢٥-٢٦].

راجع: معجم ما استعجم: ٤٧١/٢-٤٧٢، ومراصد الاطلاع: ٤٣٢/١، والسيرة لابن هشام: ٣٩٧/٢، وأشعة الأنوار: ١٠٦/١، وصحيح البخاري: ١٩٤/٥، وصحيح مسلم: ١٦٦/٥.

(١) هو فارس رسول الله ﷺ أبو قتادة اختلف في اسمه فقيل: الحارث بن ربعي بن بلدمة، وقيل: النعمان بن ربعي، وقيل: النعمان بن عمرو بن بلدمة، وقيل غير ذلك، أبو أسيد الأنصاري، الساعدي مشهور بكنيته شهد بدراً، وأحداً وما بعدها، وكان معه راية بني ساعدة يوم الفتح، روى عن النبي ﷺ أحاديث، وروى عنه أولاده، وبعض الصحابة، وأخرج أحاديثه البخاري، ومسلم، وأصحاب السنن الأربعة، وأضر في آخر عمره، مات بالمدينة سنة (٥٤ هجرية)، وقيل غير ذلك، وهو آخر البدريين موتاً.

راجع: الإصابة: ١٥٨/٤-١٥٩، وأسد الغابة: ٢٣/٥، والمعارف: ص/٢٧٢، ونكت الهميان: ص/٢٣٣، والخلاصة: ٤/٣، وغاية المرام: ص/٦٥-٦٦.

(٢) هذا من حديث طويل رواه البخاري، وغيره عن أبي قتادة وفيه بعد قول أبي بكر ذلك... فقال النبي ﷺ: «صدق فأعطه، فأعطانيه...».

راجع: صحيح البخاري: ١٩٦/٥، وصحيح مسلم: ١٤٧/٥-١٤٨.

(٣) سقط من (أ) وأثبت هامشها.

قوله: «مسألة المصيب في العقليات واحد».

أقول: قد اختلف في أن كل مجتهد مصيب أم لا.

والحـــق: أن الأمر مختلف في العقليات، والشرعيات ففي العقليات واحد، وهو من صادف الواقع، ومن لم يصادف مخطئ آثم، وإن بالغ في تدقيق النظر وبذل المجهود.

وذلك العقل مثل: حدوث العالم، وبعثة الرسل.

وأما نافي الإسلام كله، أو بعضه مخطئ آثم كافر[1].

قال الجاحظ، والعنبري[2] لا يأثم المجتهد، أي: مطلقاً كافراً كان أو مسلماً[3].

---

(١) وما ذكره الشارح هو مذهب أئمة الإسلام، وعلمائه.

راجع: المعتمد: ٢/٣٩٦، واللمع: ص/٧٣، والتبصرة: ص/٤٩٦، والبرهان: ٢/١٣١٦، والملل والنحل: ١/٢٠١، والمستصفى: ٢/٣٥٤، والإحكام للآمدي: ٣/٢١٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٨-٤٣٩، والمسودة: ص/٤٩٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٩٣، وفواتح الرحموت: ٢/٣٧٦، وتيسير التحرير: ٤/١٩٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٩.

(٢) عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري من تميم قاض من الفقهاء العلماء بالحديث من أهل البصرة، قال ابن حبان: من ساداتها فقهاً، وعلماً، ولي قضاءها سنة (١٥٧هـ) وعزل سنة (١٦٦هـ) وتوفي فيها سنة (١٦٨هـ).

راجع: تهذيب التهذيب: ٧/٧، والميزان للذهبي: ٣/٥، والأعلام للزركلي: ٤/٣٤٦.

(٣) ومذهب الجاحظ، والعنبري باطل لأنه مخالف للإجماع على خلافه. =

وقيل: بل إن كان مسلماً، وهذا هو الظاهر، ونقل عن العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب[1].

فإن قلت: يكفي أن يقول: نافي الإسلام كافر، فإنه إذا كان كافراً يكون مخطئاً آثماً.

قلت: إنما ذكر الخطأ رداً على العنبري بقوله: «كل مجتهد مصيب وإن كان كافراً».

وذكر الإثم رداً على الجاحظ في قوله: «وإن كان كافراً لا يأثم».

لنا - على المختار -: الإجماع قبل ظهور المعاندين على قتل الكفار، وقتالهم، وأنهم من أهل النار من غير تفرقة بين المجتهد، والمقلد منهم.

قالوا: تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق، وهو غير واقع اتفاقاً.

قلنا: مثله ليس تكليفاً بالمحال الذي اتفقوا على عدم وقوعه، إذ هو ما لا يتصور وقوعه عادة كالطيران، وحمل الجبل، وما كلفوا به هم هو الإسلام، وهو أمر ممكن في ذاته، بل معتاد معروف وقوعه.

= راجع: اللمع: ص/٧٣، والمنخول: ص/٤٥١، والمستصفى: ٣٥٤/٢، ٣٥٧، والمحصول: ٢/ق/٣/٤٢، والملل والنحل: ٢٠٣/١، وكشف الأسرار: ١٧/٤، وفتح الغفار: ٣١/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٩، وفواتح الرحموت: ٣٧٦/٢.

(١) راجع: المعتمد: ٣٩٨/٢، ومختصر البعلي: ص/١٦٤، ومختصر ابن الحاجب: ٢٩٣/٢، والإحكام للآمدي: ٢١٥/٣-٢١٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٣٥٩.

وقوله: «أما المسألة التي لا قاطع فيها».

أقـــول: ما تقدم كان متعلقاً بالاجتهاد في القطعيات العقليات أما الفروع الفقهية، فقال الشيخ الأشعري، والقاضي أبو بكر، وأبو يوسف، ومحمد من أصحاب[1] / ق(١٣٢/ ب من أ) أبي حنيفة، وابن سريج منا: كل مجتهد، فيها مصيب.

قال ابن الحاجب: والقول بهذا مروي عن الأئمة الأربعة[2].

ثم قال الأولان الشيخ، والقاضي: حكم الله فيها تابع لظن المجتهد، فما ظنه، فهو حكم الله في حقه، وحق مقلديه، والباقون على أن في كل واقعـــة شيئاً لو حكم الله لم يحكم إلا به، وهؤلاء يقولون: المجتهد مصيب في اجتهاده مخطئ في الحكم، وربما قالوا: مخطئ انتهاء لا ابتداء، وتعلم أن هذا كلام ركيك مضطرب لا حاصل له.

والحـــق - عـــند الجمهور -: أن حكم الله واحد[3]، وكل مجتهد مأمـــور بطلـــبه فإن صادفه، فله أجران، وإلا فله أجر واحد، وعلى قول

---

(١) آخر الورقة (١٣٢/ب من أ).

(٢) قال ابن الحاجب: «ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب» المختصر وعليه العضد: ٢/٢٩٤.

(٣) هذه المسألة تعرف: بتصويب المجتهد. وقد ذكر العلماء الأقوال فيها في كتبهم مع أدلة كل قول، ومناقشتها، وبيان الراجع منها. =

الجمهـــور لا دليل على الحكم المذكور، بل هو مثل الكنـــز من صادفه، فهو له.

والصحيح أن عليه أمارة، وأن المجتهد مكلف بإصابة الحكم لإمكان الإصابة بواسطة تلك الأمارة.

وإذا أخطأ لم يأثم للحديث المذكور[1].

وقـــيل: يأثم، لأنه أخطأ الإصابة المأمور بها[2] وهذا قول باطل معارض للحديث، بل انعقد الإجماع على خلافه. هذا حكم الفرع الذي لا قاطع فيه.

= راجع الخلاف فيها: الرسالة: ص/٤٨٩، والإحكام لابن حزم: ٦٤٨/٢، والبرهان: ١٣١٩/٢، والمعتمد: ٣٧٠/٢، واللمع: ص/٧٣، والتبصرة: ص/٤٩٦، والمنخول: ص/٤٥٣، والمستصفى: ٣٥٧/٢، ٣٦٣، والمحصول: ٤٧/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٨، ومجموع الفتاوى: ٢٠٤/١٩، ١٩/٢٠، والمسودة: ص/٤٩٧، والإحكام للآمدي: ٢١٩/٣، ومختصر البعلي: ص/١٦٥، ومختصر الطوفي: ص/١٧٦، وكشف الأسرار: ١٦/٤، ١٨، ٢٥، وفتح الغفار: ٣٥/٣، وفواتح الرحموت: ٣٨٠/٢، وتيسير التحرير: ٢٠٢/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٦.

(١) يعني قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وأن أخطأ فله أجر». رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، وغيرهم.
راجع: صحيح البخاري: ١٣٢/٩-١٣٣، وصحيح مسلم: ١٣١/٥ وبذل المجهود: ٢٥٤/١٥، وعارضة الأحوذي: ٦٧/٦.

(٢) لأن المصيب واحد، والحق في جهة واحدة، والمخطئ آثم مطلقاً سواء بذل جهده في الاجتهاد أم لا. وهو قول بشر المريسي، وابن علية، وأبي بكر بن الأصم، وبعض المتكلمين.
وقالت الظاهرية: إن المصيب واحد، ولا إثم على المخطئ المعذور الذي بذل جهده.=

أما إذا كان فيه قاطع كالنص، والإجماع، فإما أن يقصر المجتهد في طلبه، أو لا.

فإن قصر كان آثماً، وإن لم يقصر، فالصحيح أنه لا يأثم ولكنه مخطئ.

والمصيب فيها واحد اتفاقاً[1]، وهو الذي أصاب ما هو حكم الله في نفس الأمر.

لنا - على المختار - وهو أن المصيب واحد لا بعينه - لا دليل على كون كل واحد مصيباً، والأصل عدمه، فيجب تركه، ويلزم منه تصويب واحد غير معين، وإلا لزم تخطئة الكل وهو باطل إجماعاً.

= وقال عبيد الله بن الحسن العنبري، والجاحظ: لا يأثم مطلقاً، كما تقدم عنهما في كلام الشارح، وقيل: إن العنبري رجع عن هذا الرأي.

راجع: الإحكام لابن حزم: ٢/٦٤٧، ٦٥٨، ١١٥٩، والبرهان: ٢/١٣١٦-١٣٢٠، والمعتمد: ٢/٢٧٢، واللمع: ص/٧٣، والتبصرة: ص/٤٩٦، والمستصفى: ٢/٣٥٤، ٣٦٠، والمنخول: ص/٤٥٤، والمحصول: ٢/ق/٣/٤١، ٤٦، ٥٠، والاعتصام: ١/١٦٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٨، ومجموع الفتاوى: ١٩/١٢٤، ٢٠٣، ٢٠٦، والإحكام للآمدي: ٣/٣١٨، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٩٤، والمسودة: ص/٤٩٥، ٤٩٧، ٥٠٣، والفقيه والمتفقه: ٢/٦٠، ومختصر الطوفي: ص/١٧٧، ١٧٨، ١٨٤، وكشف الأسرار: ٤/١٧، وفواتح الرحموت: ٢/٣٧٧، وتيسير التحرير: ٤/١٩٧، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٩.

(١) راجع: المستصفى: ٢/٣٥٤، ٣٧٥، ومجموع الفتاوى: ١٩/٢٠٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٩٤، ومختصر الطوفي: ص/١٧٦-١٧٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٠، والوسيط: ص/٥٣٦.

ولنا - أيضاً - لو كان كل مجتهد مصيباً لزم الجمع بين النقيضين، لأن المجتهد إذا غلب على ظنه الإباحة في المسألة مثلاً، فلو حصل القطع بأنه حكم الله في حقه لزم القطع بالمظنون، لأن القطع بذلك الحكم المظنون مستمر مع ذلك الظن، والفرض استمرار ظنه إذ لو زال ظنه وجب عليه الرجوع إلى ما [تعين][(١)] إليه ظنه، وإذا استمر القطع، مع ذلك الظن لزم أن يكون / ق(١٢٢/ أ من ب) المظنون معلوماً مقطوعاً، وهذا خلف.

لا يقال: هذا مشترك الإلزام، لأنه يرد على القائلين: بأن المصيب واحد.

بيان ذلك: أن الإجماع منعقد على وجوب اتباع الظن وما [دل][(٢)] عليه الإجماع قطعي، فيكون المظنون مقطوعاً به.

لأنا نقول: الظن، والقطع لم يتواردا على محل واحد، بل القطع متعلق بوجوب العمل، والظن بالحكم، فأين هذا من ذاك؟!

قالوا: لو كان المصيب واحداً - وأنتم تقولون: إن المخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه، فنقول: إما أن يجب عليه، مع بقاء الحكم الذي في نفس الأمر في حقه، أو مع زواله، وكلاهما باطل.

أما الأول: فلاستلزامه ثبوت الحكمين في حقه، ولا شك أنهما نقيضان، فيلزم الجمع بين النقيضين، وهو محال.

---

(١) في (ب): «الغير».

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

وأما الثاني: فلأنه يلزم منه أن يكون العمل بالخطأ واجباً، وبالصواب محرماً، وهو محال أيضاً.

الجواب: اختيارنا القسم الثاني، وهو زوال الحكم الأول.

قولك: محال ممنوع ألا ترى أنه إذا كان في المسألة نص، أو إجماع، ولم يطلع عليه المجتهد يجب عليه مخالفته، مع أنه خطأ مخالف للواقع، فما نحن فيه أولى، وأجدر، إذ لا قاطع / ق(١٣٣/ أ من أ).

قالوا: قال ﷺ: «بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1]، فيدل على أن كلاً من الصحابة مصيب فيما ذهب إليه، وإلا لم يكن الاقتداء به اهتداء.

---

(١) أول الحديث: «أصحابي كالنجوم... الحديث» رواه عبد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر وحمزة ضعيف جداً.
ورواه الدارقطني في غرائب مالك من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر، وجميل لا يعرف، ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه. قاله الحافظ.
ورواه ابن عبد البر من طريق الحارث بن غصين عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر عن النبي ﷺ.. وقال: هذا إسناد لا تقوم به حجة لأن الحارث مجهول.
ورواه البزار من حديث أنس، قال الحافظ: إسناده واه، ورواه أبو ذر الهروي في السنة من طريق مندل عن جويبر عن الضحاك به منقطعاً، وجويبر شديد الضعف.
ورواه ابن عدي، والبيهقي، وابن عساكر من طريق نعيم بن حماد عن عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن ابن المسيب عن عمر مرفوعاً بلفظ آخر ورواه القضاعي في مسند الشهاب من حديث أبي هريرة، وفيه جعفر بن عبد الواحد الهاشمي كذاب.
وبالجملة فالحديث لا يصح كما قال ابن الجوزي في العلل، وقال الذهبي في الميزان باطل، وقال ابن حزم هذا خبر مكذوب. =

قلنا: هدى لأنه بذل وسعه في طلب الحق، وأتى بما وجب عليه، فلا ينافي وقوع الخطأ في رأيه؛ لأنه غير معصوم اتفاقاً.

قوله: «مسألة لا ينقض الحكم».

أقول: ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية، وهي الأحكام الشرعية التي أدلتها ظنية[1].

لا من الحاكم بها، ولا من الغير إذ لو جاز نقضه جاز نقض النقض وهلم جراً، فتفوت فائدة نصب الحاكم لفصل الخصومات، إلا إذا خالف نصاً قاطعاً، أو إجماعاً، أو ظاهراً جلياً[2]، وإن كان ذلك الظاهر الجلي

= راجع: الكامل في ضعفاء الرجال: ١٠٥٧/٣، وجامع بيان العلم وفضله: ١١١/٢، وتلخيص الحبير: ١٩٠/٤-١٩١، وميزان الاعتدال: ٦٠٥/٢، وفيض القدير: ٧٦/٤، والابتهاج: ص/٢٠٥-٢٠٧.

(١) هو معنى قول الفقهاء في الفروع: «لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد». قال حجة الإسلام الغزالي: «هذه مسائل فقهية أعني نقض الحاكم في هذه الصور وليست من الأصول في شيء» المستصفى: ٣٨٤/٢.

(٢) وخالف الجمهورَ أبو بكر الأصم قائلاً بنقض الاجتهاد بالاجتهاد.

راجع: أدب القضاء لابن أبي الدم: ص/١٦٤، وروضة الطالبين: ١٥٠/١١، وتأسيس النظر: ص/١٥٤، والمغني لابن قدامة: ٥٦/٩، والفروق للقرافي: ١٠٣/٢، والمحرر لمجد الدين: ٢١٠/٢، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ص/٢٠ والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٨٥، والمحصول: ٢/ق/٣/٥٠، ٩١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٩، وفتح الغفار: ٣٧/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩١/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٣.

قياساً[١] ينقض اتفاقاً؛ لأنه مخالف للدليل الشرعي. وكذا ينقض إذا أدى اجتهاده إلى حكم، وخالفه تقليداً لغيره: لأنه مخالف للإجماع على وجوب العمل بموجب ظنه[٢].

وكذا ينقض فيما إذا حكم مقلد بخلاف نص مقلده، ولم يقلد غيره، بل حكم استقلالاً: لأنه مخالف للإجماع على أن المقلد لا يستقل بالقول[٣].

---

(١) صرح الغزالي، والآمدي، والقرافي، والمصنف، وغيرهم بنقض الحكم بمخالفته القياس الجلي، وذهب البعض إلى أنه لا ينقض الحكم بمخالفة قياس ولو جلياً.

راجع: المستصفى: ٣٨٢/٢، والإحكام للآمدي: ٢٣٢/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٢، ٤٤٢، والفروع لابن مفلح: ٤٥٦/٦، وغاية الوصول: ص/١٤٩، وتشنيف المسامع: ق(١٤٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٣٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٠.

(٢) راجع: المعتمد: ٣٦٦/٢، والمستصفى: ٣٨٤/٢، والمحصول: ٢/ق/١١٥/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٣، والملل والنحل: ٢٠٥/١، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وفواتح الرحموت: ٣٩٢/٢، وتيسير التحرير: ٢٢٧/٤، ومختصر الطوفي: ص/١٨٠، ومختصر البعلي: ص/١٦٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٩، ١٩١، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٤.

(٣) وهذا ما نقله الإمام النووي عن ابن الصلاح حيث قال: «قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله: وإن كان المفتي إنما يفتي على مذهب إمام معين فرجع لكونه تيقن مخالفة نص إمامه وجب نقضه».

راجع: روضة الطالبين: ١٠٧/١١، والمجموع: ١٦/١، وانظر: المحلي على جمع الجوامع: ٣٩١/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩١، ومجموع الفتاوى: ٢٢٠/٢٠، وأعلام الموقعين: ٢٩٩/٤، والمسودة: ص/٥٣٨.

وأما إذا قلد غير إمامه، فينبني على جواز مخالفة المقلد إمامه، فمن جوزه لا ينقض، ومن لم يجوز ينقض، هذا على وفق ما قرره ابن الحاجب[1]، والمصنف قيد بما لا يجوز تقليد غير إمامه فيه، وسيأتي تفصيل ذلك.

ولو تزوج المجتهد بغير ولي اجتهاداً منه، ثم لاح له دليل عدم الجواز، فالأصح أنها تحرم عليه لبطلان اجتهاده[2].

وقيل: إذا لم يحكم به حاكم، فإنه لا يجوز نقض حكمه، وينبغي أن يكون هذا هو الصواب إذ لا موجب لنقض[3] حكمه، وكذلك الحكم في العامي إذا تغير اجتهاد إمامه[4].

---

(١) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٠، ومختصر البعلي: ص/١٦٦، وفواتح الرحموت: ٢/٣٩٥، وتيسير التحرير: ٤/٢٣٤، والوسيط: ص/٥٥٥.

(٢) واختاره الغزالي، وابن الحاجب وغيرهما.
راجع: المستصفى: ٢/٣٨٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٠، وتيسير التحرير: ٤/٢٣٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٩١.

(٣) وهو قول الأكثر، واختاره أبو يعلى، وابن قدامة، والآمدي، والبيضاوي، والهندي، والطوفي، وغيرهم.
راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٩١، وروضة الناظر: ص/٣٤٢، والمغني: ٩/٥٧، والإحكام للآمدي: ٣/٢٣٢، ومختصر الطوفي: ص/١٨٢، وصفة الفتوى: ص/٣٠، ونهاية السول: ٤/٥٧٣-٥٧٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤١، وروضة الطالبين: ١١/١٠٦، والفروع: ٣/١٠٣، وأدب القضاء لابن أبي الدم: ٣/١٧٣، وفواتح الرحموت: ٢/٣٩٦، والفروع لابن مفلح: ٦/٤٩١، وتيسير التحرير: ٤/٢٣٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩١.

(٤) واختاره أبو الخطاب، وابن قدامة، والطوفي، وغيرهم، وفي قول تحرم عليه كحكمه لنفسه، واختاره الغزالي، والرازي والآمدي، والقرافي، والكمال بن الهمام، وغيرهم.=

ويجب على المفتي إذا تغير اجتهاده في المسألة التي أفتى بها أن يُعلِم المستفتي بذلك ليكف عن العمل بها.

وإن عمل هو، أو المستفتي بمسألة لم ينقض ذلك المعمول، لأن الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد، وهذا إذا كان القول الثاني في محل الاجتهاد[1].

وأما إذا كان نصاً قاطعاً، ينقض الأول قطعاً.

وكذا لا يضمن المتلف بافتائه إذا تغير اجتهاده.

وهذا - أيضاً - مفروض فيما لا قاطع فيه، وأما إذا تغير لقاطع يضمن لتقصيره[2].

= راجع: المستصفى: ٣٨٢/٢، والمحصول: ٢/ق/٩١/٣، والإحكام للآمدي: ٢٣٢/٣، وروضة الناظر: ص/٣٤٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤١، والمجموع: ٧٥/١، وتيسير التحرير: ٢٣٦/٤، وفواتح الرحموت: ٣٩٦/٢، والمسودة: ص/٤٧٢، ٥٤٣، ومختصر الطوفي: ص/١٨٢، وغاية الوصول: ص/١٥٠، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩١، وقد ذكر العلامة ابن القيم بحثاً مفصلاً عن تغير الفتوى بتغير الأزمنة، والأمكنة، والأحوال، وهو نفيس في موضوعه.

راجع: أعلام الموقعين: ١٥٧/٤-٢٦٥، ذكر ذلك تحت عنوان فوائد تتعلق بالفتوى.

(١) راجع: روضة الطالبين: ١٠٧/١١، والمجموع: ٧٥/١، وصفة الفتوى: ص/٣٠، والمحصول: ٢/ق/٩٥/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٢، وغاية الوصول: ص/١٥٠، والمحلي على جميع الجوامع: ٣٩١/٢.

(٢) راجع: الأنوار: ٣٩٦/٢، وصفة الفتوى: ص/٣١. والمجموع: ٧٦/١، وروضة الطالبين: ١٠٧/١١، وغاية الوصول: ص/١٥٠.

قوله: ((مسألة يجوز)).

أقول: هل يجوز أن يقال - لنبي أو عالم -:

احكم بما شئت، فإنك مصيب أم لا؟

وهذه المسألة تعرف بمسألة التفويض[1].

الجمهور على جوازه، وعدم الوقوع، أما الجواز، فلأنه ليس محالاً لذاته قطعاً، ولا لغيره أيضاً إذ الأصل عدم المانع.

قيل: جهل العبد بالمصلحة مانع إذ ربما اختار ما يكون المصلحة في خلافه.

قلنا: الكلام في الجواز لا في الوقوع، وجواز انتفاء المصلحة هو مذهب أهل السنة، ولئن سلمنا استلزام المصلحة لا نسلم جهله بها، لأنه

---

(١) وتبحث في علم الكلام كصفة من صفات الله تعالى المتصلة بالتشريع وبالقدر توفيقاً، وتسديداً، فذهب فريق من العلماء إلى جواز التفويض للنبي ﷺ أو المجتهد، ومنعه أكثر القدرية، والمعتزلة، وصححه الرازي أبو بكر الحنفي، وتوقف فيه الشافعي، واختاره الرازي، وفصل آخرون فجوزوه للنبي ﷺ دون العالم، وهو أحد قولي الجبائي، واختاره ابن السمعاني.

راجع: المعتمد: ٣٢٩/٢، واللمع: ص/٧٦، والمحصول: ٢/ق/١٨٥/٣، والإحكام للآمدي: ٢٣٦/٣، والمسودة: ص/٥١٠، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠١/٢، ٣٠٢، ومناهج العقول: ص/١٧٥/٣، ونهاية السول: ٤٢١/٤، وفواتح الرحموت: ٢٩٧/٢، وتيسير التحرير: ٢٣٦/٤، وغاية الوصول: ص/١٥٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩١/٢.

عـــند الأمر يلهم ما فيه المصلحة، فتكون المصلحة لازمة لما يختاره، ونقل عن الشافعي التردد، وقيل: في الجواز[١]، وقيل: في الوقوع.

وقيل: يجوز للنبي دون العالم؛ لأن رتبته تقصر عن[٢] ذلك.

وأما عدم الوقوع، فلأنه لم يدل عليه دليل.

قالـــوا: قـــوله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»[٣] دليل واضح على أنه مفوض إليه.

والجواب: أنه لا يدل على المقصود بل ربما قاله وحياً.

قالوا: ﴿ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ ﴾ [آل عمران: ٩٣]. وتحريمه[٤] / ق(١٣٣/ ب من أ) لا يتصور إلا بتفويض التحريم إليه.

---

(١) واختار الرازي توقف الشافعي في الجواز لا في الوقوع، وقال الأكثر: إن توقف الشافعي في الوقوع لا في الجواز، فقد جزم به.

راجع: المحصول: ٢/ق/٣/١٨٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٩١، ونهاية السول: ٤/٤٢١، وهمع الهوامع: ص/٤٣٤.

(٢) راجع: المعتمد: ٢/٣٢٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٤.

(٣) رواه أحمد، ومسلم، وغيرهما عن أبي هريرة، وغيره.

راجع: صحيح مسلم: ١/١٥١-١٥٢، ومسند أحمد: ١/٢١٤، ٢/٤٤٢، وسنن البيهقي: ١/٣٥-٣٧، والمستدرك: ١/١٤٦.

(٤) آخر الورقة (١٣٣/ب من أ).

الجواب: لا نسلم أنه لا يتصور التحريم إلا بالتفويض، بل ربما كان بدليل ظني اجتهاداً.

قالوا: لما أمر الناس بالحج سأله الأقرع بن حابس[١]، أكل عام؟

فقال: «لو قلت لوجب»[٢].

---

(١) هو الأقرع بن حابس بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع من أشراف تميم وساداتهم شهد هو وعيينة بن حصن فتح مكة، وحنيناً والطائف مع النبي ﷺ وهما من المؤلفة قلوبهم، وقد قدم الأقرع على النبي ﷺ مع وفد بني تميم، وهم الذين نادوا رسول الله ﷺ من وراء حجراته فنـــزل فيهم قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [الحجرات: ٤] وتوفي الأقرع رضي الله عنه في معركة اليرموك شهيداً في عشرة من بنيه.

راجع: الإصابة: ٥٨/١، والاستيعاب: ٩٦/١.

(٢) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله ﷺ: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم...» الحديث رواه مسلم، وأحمد، والنسائي عن أبي هريرة، ولم يذكر فيه الأقرع ورواه أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، والدارمي، عن ابن عباس مرفوعاً، مع بيان أن السائل الأقرع بن حابس، وروى معناه الترمذي، وابن ماجه عن علي مرفوعاً، وكذا روى ابن ماجه مثله عن أنس مرفوعاً.

راجع: صحيح مسلم: ١٠٢/٤، وشرح النووي عليه: ١٠٠/٩، ومسند أحمد: ٢٥٥/١، ٢٩١، ٥٠٨/٢، وسنن أبي داود: ٤٠٠/١، وتحفة الأحوذي: ٤٢٠/٨، وسنن النسائي: ١١٠/٥-١١١، وسنن ابن ماجه: ٢٠٧/٢-٢٠٨، وسنن الدارمي: ٢٩/٢، والمستدرك: ٤٤٤/١.

فقد دل على أن الأمر كان إليه في ذلك.

الجواب: أنه لا توجد قضية تصلح دليلاً للوقوع نصاً فيه، بل كلها ظواهـــر لا يمكن[1] / ق(١٢٢/ ب من ب) إثبات قاعدة علمية بها. وفي تعليق الأمر باختيار المأمور خلاف.

قيل: لا يجوز لما بين طلب الفعل، والتخيير من المنافاة.

وقـــيل: يجـــوز ويكـــون التخيير دليلاً على عدم الجزم في الطلب، والظاهـــر هذا إذ لا مانع عقلاً، ولا نقلاً[2]، بل في الحديث ما يدل على وقوعه حيث قال: «صلوا قبل المغرب». ثم قال: «لمن شاء»[3].

* * *

(١) آخر الورقة (١٢٢/ب من ب).

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٤/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٣٤.

(٣) رواه الإمام أحمد عن عبد الله بن مغفل، ورواه البخاري عن عبد الله المزني. راجع: صحيح البخاري: ٧١/٢، ومسند أحمد: ٥٥/٥.

باب التقليد

قوله: «مسألة التقليد أخذ المذهب».

أقول: لما فرغ من الاجتهاد شرع في مقابله وهو التقليد[١]، وعرفه: بأنه أخذ المذهب من غير معرفة دليله[٢]، فالأخذ جنس، والمذهب فصل

---

(١) التقليد - لغة -: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به، ويسمى ذلك قلادة والجمع قلائد، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَـٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٩٧]، ومنه قوله ﷺ - في الخيل -: «لا تقلدوها الأوتار» رواه أبو داود في سننه: ٢/٢٣، ويستعمل التقليد في تفويض الأمر إلى الشخص كأن الأمر مجعول في عنقه كالقلادة ومنه قول لقيط الإيادي:

«وقلدوا أمركم لله دَرُّكُمُوا رحبَ الذراع بأمر الحرب مضطلعا»

راجع: معجم مقاييس اللغة: ٥/١٩، وأساس البلاغة: ص/٧٨٥، ومختار الصحاح: ص/٥٤٨، والمصباح المنير: ٢/٥١٢، ولسان العرب: ٤/٣٦٧، والقاموس المحيط: ١/٣٢٩.

(٢) عبر الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب بقولهم: «بلا حجة، أو بغير حجة»، وهذا يقتضي أن أخذ القول ممن قوله حجة لا يسمى تقليداً، ومثل الآمدي، وابن الحاجب له بأخذ العامي بقول مثله، وأخذ المجتهد بقول مثله في حكم شرعي.

راجع تعريفه اصطلاحاً: اللمع: ص/٧٠، والحدود للباجي: ص/٦٤، والبرهان: ٢/١٣٥٧، والإحكام لابن حزم: ١/٣٧، والفقيه والمتفقه: ٢/٦٦، والمستصفى: ٢/٣٨٧، والمنخول: ص/٤٧٢، وروضة الناظر: ص/٣٤٣، والإحكام للآمدي:=

يخـــرج الأخـــذ بغير المذهب من الأقوال، والأفعال، والمذهب يعم القول والفعل.

وقوله: «من غير معرفة دليله» فصل آخر يخرج المجتهد.

قـــال ابن الحاجب: «الرجوع إلى الرسول، وإلى الإجماع، والعامي إلى المفتي، والقاضي إلى البينة ليس بتقليد لقيام الحجة»[1] أي: كل واحد منها دليل شرعي في حق الأخذ به.

قال المصنف - في شرحه -: «قد تسمى هذه الصور تقليداً لا سيما رجوع العامي إلى قول المفتي»[2].

ولـــذلك غير تعريف ابن الحاجب من غير حجة إلى قوله: «من غير معرفة دليله» فالأخذ بها عنده مقلد.

= ٢٤٥/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٥/٢، والمجموع للنووي: ٨٩/١، والمسودة: ص/٥٥٣، وفواتح الرحموت: ٤٠٠/٢، وتيسير التحرير: ٢٤١/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٥، وأصول مذهب أحمد: ص/٦٧٣.

(١) راجع: المختصر له: ٣٠٥/٢.

(٢) رفع الحاجب: (٢/ق/٣٠٤/أ) وقد سمى إمام الحرمين هذه الصور تقليداً في الورقات لكنه قال في البرهان لا يسمى تقليداً، قال الآمدي: «وإن سمي ذلك تقليداً بعرف الاستعمال، فلا مشاحة في اللفظ» وقال ابن الحاجب: «ولا مشاحة في التسمية».
راجع: الورقات: ص/٢٥٠، والبرهان: ١٣٥٧/٢، ١٣٥٨، والإحكام لابن حزم: ٣٧/١، ٨٣٥/٢، والإحكام للآمدي: ٢٤٥/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٥/٢، ومجموع الفتاوى: ١٧/٢٠، ومختصر الطوفي: ص/١٨٣، وصفة الفتوى: ص/٥١، ٥٤.

ثم الحق: أن من لم يبلغ رتبه الاجتهاد ليس له إلا التقليد[١].

وقيل: لا يجوز له التقليد إلا بعد الوقوف على مأخذ المجتهد وظهور حجته عنده[٢].

ومنع الأستاذ التقليد في القواطع، وسيأتي الكلام عليه في بحث العقائد.

وقيل: لا يقلد العالم، وإن لم يكن مجتهداً؛ لأن له صلاحية أخذ الحكم من الدليل، وهذا كلام مردود لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

---

(١) وهذا هو مذهب جماهير علماء الأصول، وغيرهم.

راجع: اللمع: ص/٧١-٧٢، والبرهان: ٢/١٣٣٣، والمعتمد: ٢/٣٦٠ والفقيه والمتفقة: ٢/٦٨، وجامع بيان العلم وفضله: ٢/١٣٣، والمستصفى: ٢/٣٩٠، والمحصول: ٢/ق/٣/١١٢، والإحكام للآمدي: ٣/٢٤٥-٢٤٦، والقواعد للعز بن عبد السلام: ٢/١٥٨، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٧، وروضة الطالبين: ١١/١٠٩، والمجموع: ١/٦٩، والفروع: ٦/٤٢٨، والمسودة: ص/٤٦٤، ٤٧٢، ٥٥٥. وعرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام: ص/١٣، وفواتح الرحموت: ٢/٤٠٣، وتيسير التحرير: ٤/٢٤٨، ومختصر الطوفي: ص/١٨٥.

(٢) وهذا هو مذهب ابن حزم الظاهري وغيره واختاره الشوكاني بل قال: إن المنع مطلقاً هو مذهب الجمهور، وقد ذكر الأدلة المؤيدة لذلك في مؤلفة «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد».

راجع: الإحكام لابن حزم: ٢/٧٩٣-٨٣٨، وما بعدها، القول المفيد للشوكاني: ص/٣، وما بعدها، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٧، ومجموع الفتاوى: ٢٠/١٥، ٢٠٣، ٢٠٨، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٣، وشرح الورقات: ص/٢٤١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣١.

وأما من بلغ رتبة الاجتهاد لا يجوز له التقليد - وعليه الجمهور - مطلقاً، سواء كان ذلك في واقعة ظن الحكم فيها، أوكان بصفات الاجتهاد بحيث لو توجه إليه لقدر على الاستنباط لأنه الأصل، ولا يجوز العدول عنه ما أمكن[١].

وقيل: إذا لم يظن الحكم في الحال يجوز له العدول، وإليه ذهب الإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه[٢]، وسفيان الثوري[٣].

---

(١) تقدم الكلام على مذهب الجمهور عند الكلام على نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وما هي الحالات التي ينقض فيها.

(٢) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي أبو يعقوب المروزي المشهور بابن راهويه كان أحد أئمة الإسلام، حفظاً، وفقهاً وورعاً، وحديثاً، حفظ سبعين ألف حديث، جالس الإمام أحمد وروى عنه، وناظر الإمام الشافعي ثم صار من أتباعه، وجمع كتبه من مؤلفاته «المسند» المشهور، «التفسير» وتوفي بنيسابور سنة (٢٣٨هـ).
راجع: الفهرست: ص/٢٨٦، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٩٤، وحلية الأولياء: ٢٣٤/٩، ووفيات الأعيان: ١٧٩/١، وطبقات الحنابلة: ١٠٩/١، وتذكرة الحفاظ: ٤٣٣/٢، وطبقات السبكي الكبرى: ٨٣/٢، والمنهج الأحمد: ١٠٨/١، والخلاصة: ص/٢٧، وطبقات الحفاظ: ص/١٨٨، وشذرات الذهب: ١٧٩/٢.

(٣) هو سفيان بن سعيد بن مسروق أبو عبد الله الثوري الكوفي أمير المؤمنين في الحديث أجمع الناس على دينه، وورعه، وزهده، وعلمه، يعتبر أحد الأئمة المجتهدين، عين على قضاء الكوفة فامتنع، واختفى، كان من الحفاظ المتقنين، والفقهاء في الدين ممن لزم الحديث، والفقه، وواظب على الورع والعبادة حتى صار علماً يرجع إليه في الأمصار، مات بالبصرة سنة (١٦١هـ). =

وقيل: يجوز للقاضي لاحتياجه إلى فصل الخصومات دون غيره.

وقيل: يجوز تقليد الأعلم دون المساوي وإليه ذهب الإمام محمد بن الحسن.

وقيل: يجوز فيما يفوت لو اشتغل بالاجتهاد دون غيره، وهذا مختار ابن سريج.

وقيل: فيما يخصه دون ما يفتي به غيره[1].

= راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٨٤، ومشاهير علماء الأمصار: ص/١٦٩، وتأريخ بغداد: ١٥١/٩، حلية الأولياء: ٣٥٦/٦، وصفة الصفوة: ١٤٧/٣، والتاج المكلل: ص/٥٠، وطبقات المفسرين: ١٨٦/١، وتذكرة الحفاظ: ٢٠٣/١، والخلاصة: ص/١٤٥، وشذرات الذهب: ٢٥٠/١.

(١) ذكر في هذه المسألة ثمانية أقوال بين مجيز ومانع، ومفصل، وقد ذكر إمام الحرمين، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرهما أن الصحيح جوازه حيث عجز عن الاجتهاد، إما لعدم ظهور دليل له، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد، أو لتكافؤ الأدلة، فبالعجز يسقط عنه وجوب ما عجز عنه، وحينئذ ينتقل إلى بدله، وهو التقليد كما لو عجز عن الطهارة بالماء يرجع إلى التيمم.

راجع: البرهان: ١٣٣٩/٢، ومجموع الفتاوى: ٢٠٤/٢٠، والمعتمد: ٣٦٦/٢، والرسالة: ص/١١٥، واللمع: ص/٧١، والفقيه والمتفقه: ٦٩/٢، والقواعد للعز بن عبد السلام: ١٦٠/٢، والمستصفى: ٣٨٤/٢، والمنخول: ص/٤٧٧، والمسودة: ص/٤٦٨، وكشف الأسرار: ١٤/٤، وروضة الطالبين: ١٠٠/١١ وفواتح الرحموت: ٣٩٣/٢، والمحرر: ٢٠٥/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٩، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وشرح الورقات: ص/٢٤٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٤.

قوله: «مسألة إذا تكررت الواقعة».

أقول: إذا تكررت الواقعة للمجتهد، فلا يخلو الحال، إما أن يكون تجـــدد عنده ما يوجب الرجوع، أو لا، وعلى التقديرين إما ذاكراً للدليل الأول، أو لا، فـــإن تجدد ولم يكن ذاكراً للدليل وجب عليه تجديد النظر فيها قطعاً، وإن كان ذاكراً للدليل، فلا حاجة إلى استئناف / ق(١٣٤/ أ من أ) الاجتهاد، وإن لم يتجدد له ما يوجب الرجوع، فإن لم يكن ذاكراً للدلـــيل الأول وجب عليه النظر، إذ عند عدم تذكر الدليل لا ثقة بظنه، بخلاف ما إذا كان ذاكراً، فلا حاجة إلى النظر والاجتهاد، لأنه سابقاً قد بـــذل وسعه في تحصيل ذلك الدليل، وهو حاضر عنده، فلا وجه لإعادة النظر[1].

قوله: «مسألة تقليد المفضول».

---

(١) هذا التفصيل الذي ذكره الشارح تبعاً للمصنف هو مذهب أبي الحسين البصري، والفخر الرازي، والآمدي، والنووي، وغيرهم. وجزم آخرون بلزوم تكرير النظر وحكي عن الأكثر، وذهب فريق ثالث إلى عدم تجديد النظر وصححه ابن الحاجب وغيره.

راجع: المعتمد: ٣٥٩/٢، واللمع: ص/٧٢، والمحصول: ٢/ق/٣/٩٥، والإحكام للآمدي: ٢٥٣/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٢، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٧/٢، وصفة الفتوى: ص/٣٧، والمجموع: ٧٨/١، ونهاية السول: ٦٠٦/٤، وفواتح الرحموت: ٣٩٤/٢، وتيسير التحرير: ٢٣١/٤، وغاية الوصول: ص/١٥٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٤/٢، والمسودة: ص/٤٦٧، ٥٢٢، ٥٤٢.

أقــول: إذا تعــدد المجتهدون، واختلفوا في الفضل هل يجوز تقليد الأفــضل، والمفــضول، أم يتعين الأفضل؟ اختار القاضي أبو بكر، وابن الحاجــب أن الأفضل لا يتعين[1] وعن الإمام أحمد، وابن سريج أنه يتعين[2]، ويجب البحث عنه، كما يلزم المجتهد البحث عن أحوال الدلائل[3].

قال الغزالي - في المستصفى -: ((المختار جواز تقليد المفضول إذا لم يعــتقد أن الأفضل غيره، فمن اعتقد أن الشافعي أفضل، والصواب على قوله أغلب، فليس له تقليد الغير بالتشهي))[4]. واختاره المصنف[5].

---

(١) وهذا هو مذهب أكثر العلماء.

راجع: البرهان: ١٣٤٢/٢، والمستصفى: ٣٩٠/٢، والمنخول: ص/٤٧٩، والقواعد للعز بن عبد السلام: ١٥٩/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٢، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٩/٢، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وفواتح الرحموت: ٤٠٤/٢، وتيسير التحرير: ٢٥١/٤، والرد على من أخلد إلى الأرض: ص/١٥٤، ١٥٦، والمسودة: ص/٤٦٢، ٤٦٤، وغاية الوصول: ص/١٥١، وإرشاد الفحول: ص/٣٧١.

(٢) راجع: مختصر الطوفي: ص/١٨٥، ومختصر البعلي: ص/١٦٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٤، ونزهة الخاطر: ٤٥٤/٢.

(٣) ولذا قال ابن بدران: ((والأظهر وجوب متابعة الأفضل)).

(٤) راجع: المستصفى: ٣٩٠/٢-٣٩١.

وانظر: تشنيف المسامع: ق(١٤٦/١)، والغيث الهامع: ق(١٥٥/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٣٦-٤٣٧، ونهاية السول: ٦١٣/٤.

(٥) راجع: المجموع: ٩٠/١، وروضة الطالبين: ١٠٤/١١، والمحصول: ٢/ق/١١٣/٣، واللمع: ص/٧٢، والمسودة: ص/٤٦٤، ٥٣٧.

والدليل على جواز تقليد المفضول إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون مع تفاوت مراتبهم، ولم ينكر أحد على أحد وشاع ذلك.

وإذا جاز تقليد المفضول، أو جعلنا مناط الأفضلية اعتقاد المقلد، فلا وجه للبحث عن الأفضل.

وعلى مختار المصنف لو اعتقد عامي مفضولاً أفضل من الغير لا يجوز له تقليد غيره، وإن كان أفضل في نفس الأمر[1].

وأما إذا استويا علماً، وترجح أحدهما بزيادة الورع، أو بالعكس، فالمرجح جانب العلم، لأنه العمدة في باب الاجتهاد، ولذلك لم تشترط العدالة في المجتهد.

وقيل: بل الورع، لأن قوله أثبت من قول غيره[2].

وهذا الكلام على تقدير وجوب تقليد الأفضل، وأما على المختار، فلا يرجح اللهم إلا أن يحمل على الأولوية.

---

(١) راجع: صفة الفتوى: ص/٦٩، ٨٢، والمسودة: ص/٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧١، وفواتح الرحموت: ٢/٤٠٤، وتيسير التحرير: ٤/٢٥١، وتشنيف المسامع: ق(١٤٦/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٣٧، وإعلام الموقعين: ٤/٢٦١، والمعتمد: ٢/٣٦٥.

(٢) راجع: البرهان: ٢/١٣٤٤، والمنخول: ص/٤٨٣، والمحصول: ٢/ق/٣/١١٣، وروضة الطالبين: ١١/١٠٤، ١١٢.

وإذا وجب على المقلد اتباع مجتهد يكفيه أي مجتهد كان حياً أو ميتاً[١].

ونقل عن الشافعي أن المذاهب لا تموت بموت أربابها، وهذا كلام في غاية القوة، لأن المعتبر في المجتهد هو العلم الذي خص به، وبعلمه يقتدى لا بشخصه إذ هو فرد من أفراد الناس.

والمصنف نقل عن الإمام عدم جواز تقليد الميت، وهذا كلام في غاية[٢] / ق(١٢٣/ أ من ب) الإشكال، إذ الإمام شافعي المذهب، فكيف يكون شافعياً، ولا يجوز تقليد الميت[٣]؟

---

(١) ذكر في هذه المسألة أربعة مذاهب تناولها الشارح أثناء كلامه الجواز في تقليد الميت وبه قال الجمهور، والمنع مطلقاً، وهو وجه في المذهب الشافعي، والحنبلي، والمنع إن وجد مجتهداً حياً، والجواز إن لم يجد، والتفصيل إن كان الحاكي عن الميت مجتهداً في مذهب الميت جاز وإلا فلا.

راجع: البرهان: ١٣٥٢/٢، والإحكام لابن حزم: ٨٣٨/٢، والمنخول: ص/٤٨٠، المحصول: ٢/ق/٣/٩٧-٩٨، وأعلام الموقعين: ٢١٥/٤، ٢٦٠، والمجموع: ٩٠/١، ونهاية السول: ٥٨٣/٤، والمسودة: ص/٤٦٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٦/٢، وفواتح الرحموت: ٤٠٧/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٠/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩١، والروضة للنووي: ٩٩/١١.

(٢) من هنا سقط من نسخة (ب) ما يقارب أربع صفحات وهذا من عمل الناسخ مع أن الأوراق متتالية في الترقيم.

(٣) قلت: لا تلازم، فالانتماء إلى مذهب معين لا يلزم منه عدم مخالفة المذهب، فكم من عالم خالف مذهب إمامه لدليل ظهر له، وكتب الفروع شاهدة على ذلك.

والحق: أن الإمام ذكر في المحصول في أول المقالة ما نسبه إليه المصنف، ثم في آخر الفصل ذكر الإجماع على جوازه في زمننا لانقطاع المجتهدين، وكأن المصنف لم يقف على آخر كلامه[١]، فجزم بأنه يمنع مطلقاً، وليس كذلك بل يفصل إن وجد الحي، فلا يجوز، وإن لم يوجد جاز إجماعاً.

وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه[٢] حيث يقول:

---

(١) قال الإمام في صدر المسألة: «فإن حكى عن ميت لم يجز الأخذ بقوله لأنه لا قول للميت بدليل أن الإجماع لا ينعقد مع خلافه حياً، وينعقد بعد موته. وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته...» ثم افترض اعتراضاً في آخر المسألة قائلاً: «ولقائل أن يقول: إذا كان الراوي عدلاً ثقة متمكناً من فهم كلام المجتهد الذي مات، ثم روى للعامي قوله، حصل للعامي ظن صدقه...» وأيضاً فقد انعقد الإجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى؛ لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد، والإجماع حجة. المحصول: ٢/ق/٣/٩٧-٩٨.

قلت: نقل المصنف عن الإمام صحيح كما ترى إذ ذلك مذهبه الصريح في المسألة، وما ذكره في آخرها بناء على قول القائل، وليس على أنه مختاره فيها إلا أنه لم يعقب على ذلك وسكت عنه، ففهم الشارح أن ما قاله آخراً وسكت عنه هو مختاره في المسألة.

وممن قال بعدم جواز تقليد الميت أبو الحسين البصري، وقال الغزالي: «وقد قال الفقهاء: يقلده وإن مات، لأن مذهبه لم يرتفع بموته، وأجمع علماء الأصول على أنه لا يفعل ذلك» وأيد هذا القول الشوكاني.

راجع: المعتمد: ٢/٣٦٠، والمنخول: ص/٤٨٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٩.

(٢) جاء في هامش (أ): «الزركشي».

«ومن تأمل كلام الإمام في المحصول علم أن الإمام يمنع التقليد مطلقاً، ومن فهم عنه خلاف ذلك، وعزاه إليه فقد غلط»[١].

وقد نقلنا لك كلام الإمام في المحصول آنفاً.

وقال - في موضع آخر من المحصول -: «مسألة الرجل الذي تنزل به الواقعة إن كان عامياً صرفاً جاز له الاستفتاء، وكذا إن كان عالماً لم يبلغ درجة الاجتهاد»[٢].

وقال في موضع آخر: «يجوز للعامي أن يقلد في فروع الشريعة خلافاً للمعتزلة»[٣].

وإنما غلط الشارح المذكور من كلام الإمام في المحصول حيث قال: «لا يجوز التقليد[٤] / ق(١٣٤/ ب من أ) في أصول الدين لا للمجتهد، ولا للعامي»[٥]. وهذا كلام حق لا مرية فيه، وسنحققه في موضعه على أحسن وجه، وأوضحه.

وقيل: يجوز تقليد الميت إن نقل عنه عارف بمذهبه، المطلع على أصول إمامه، المميز بين ما استمر عليه، وما لم يستمر عليه.

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٦/أ).

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/١١٤.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/١٠١.

(٤) آخر الورقة (١٣٤/ب من أ).

(٥) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/١٢٥.

قوله: «ويجوز استفتاء من عُرِف».

أقول: من عُرِف بالعلم، والعدالة، واشتهر أمره بحيث بلغ حد التواتر لا كلام في جواز الاستفتاء منه[١].

وأما ما ظن به ذلك بأن رآه المستفتي معظماً بين الناس، منتصباً للفتوى، والناس يستفتونه جاز الاستفتاء منه اتفاقاً إن لم يكن قاضياً[٢].

وكذا إن كان قاضياً على الأصح[٣].

وقيل: لا يفتي القاضي في المعاملات اكتفاء بقضائه فيها، وعن القاضي شريح[٤]: أنا أقضي ولا أفتي.

---

(١) راجع: البرهان: ١٣٣٣/٢، والإحكام لابن حزم: ٦٨٩/٢، والفقيه والمتفقه: ١٧٧/٢، والمستصفى: ٣٩٠/٢، المحصول: ٢/ق/١١٢/٣، والمجموع: ٦٩/١، وروضة الطالبين: ١٠٩/١١، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٧/٢، ومجموع الفتاوى: ٢٠٨/٢٠، وفواتح الرحموت: ٤٠٣/٢، والإحكام للآمدي: ٢٥٢/٣.

(٢) راجع: البرهان: ١٣٤١/٢، والمجموع: ٨٩/١، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وتيسير التحرير: ٢٤٨/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٧/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧١.

(٣) راجع: روضة الطالبين: ١٠٩/١١، والمجموع: ٧٠/١، والمسودة: ص/٥٥٥، وأعلام الموقعين: ٢٢٠/٤-٢٢١، وصفة الفتوى: ص/٢٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٧/٢.

(٤) هو شريح بن الحارث بن قيس الكندي الكوفي المخضرم التابعي أبو أمية، أدرك النبي ﷺ، ولم يلقه على القول المشهور، روى عن عمر، وابن مسعود، وعلي، وغيرهم من الصحابة، ولاه عمر قضاء الكوفة، وأقره على ذلك من جاء بعده، فبقي على قضائها =

وأمـــا المجهول علماً، أو عدالة، فالمختار عدم جواز تقليده[(١)]، لأن ظاهر حاله لا دلالة على العلم والعدالة، والأصل عدمهما.

وأمـــا إذا كان ظاهر العدالة، فالأصح الاكتفاء بذلك، والأصح في المجهول الذي أريد الاستفتاء منه وجوب البحث عن حاله. وقيل: يكفي الاستفاضة بين الناس، وهو الراجح في الروضة[(٢)]، والقوي دليلاً إذ الظن كاف في هذا، فكيف بالاستفاضة[(٣)]؟

= ستين سنة، وقيل: خمساً وسبعين سنة. قال النووي: «واتفقوا على توثيق شريح، ودينه، وفضله، والاحتجاج برواياته، وذكائه، وأنه أعلمهم بالقضاء».

وتوفي سنة (٧٨هـ) وقيل: غير ذلك. بلغ من العمر فوق المئة سنة.

راجع: صفة الصفوة: ٣٨/٣، وأخبار القضاة لوكيع: ١٨٩/٢، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٤٣/١، ووفيات الأعيان: ١٦٧/٢، وشذرات الذهب: ٨٥/١.

(١) راجع: الأنوار: ٣٩٨/٢، والفروع: ٤٢٥/٦، وروضة الطالبين: ١٠٨/١١، والمجموع للنووي: ٦٩/١، ٧٠، وصفة الفتوى: ص/٦، ١١، ٢٤، وأعلام الموقعين: ٢٢٠/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٥.

(٢) راجع: روضة الطالبين: ١٠٣/١١، والمجموع: ٧٠/١، والمسودة: ص/٥٥٥، وأعلام الموقعين: ٢٢٠/٤، ومختصر الطوفي: ص/١٨٥، ومختصر البعلي: ص/١٦٧، وأصول مذهب أحمد: ص/٧٠٤.

(٣) قال الشيخ تقي الدين: «ولا يجوز له استفتاء من اعتزى إلى العلم وإن انتصب في منصب التدريس، أو غيره، ويجوز استفتاء من تواتر بين الناس، أو استفاض فيهم كونه أهلاً للفتوى» المسودة: ص/٤٦٤. وانظر: البرهان: ١٣٤١/٢، والإحكام للآمدي: ٢٥٢/٣.

وإذا قلـــنا: يجب البحث، يكفيه خبر الواحد[١] بعلمه، وعدالته[٢]، وقيل: لا بد من الاثنين[٣].

وللعامي أن يسأل المفتي عن مأخذه لزيادة الطمأنينة، لكن على وجه الاسترشاد لا على وجه العناد[٤]، وإذا كان السؤال على وجه الاسترشاد يجب[٥] على المفتي بيانه له إن لم يكن خفياً يقصر فهمه عنه، ويعتذر إليه في الخفي بأن مدركه خفي.

قوله: «مسألة يجوز للقادر».

أقول: من لم يبلغ درجة المجتهد المطلق له مراتب:

أحدها: أن يبلغ درجة الاجتهاد المقيد، وهو الذي يعد من أصحاب الوجوه، فالأصح جواز الإفتاء له.

---

(١) راجع: اللمع: ص/٧٢، والمنخول: ص/٤٧٨، والمسودة: ص/٤٦٤، وروضة الطالبين: ١٠٤/١١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧١.

(٢) قال النووي: «وهذا محمول على من عنده معرفة يميز بها الملتبس من غيره، ولا يعتمد في ذلك خبر آحاد العامة لكثرة ما يتطرق إليهم من التلبيس في ذلك» الروضة: ١٠٤/١١. وراجع: المجموع: ٩٠/١.

(٣) وهو منقول عن الباقلاني، واختاره إمام الحرمين قائلاً: «ولا بد أن يخبره عدلان بأنه مجتهد» البرهان: ١٣٤١/٢.

(٤) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٧/٢، همع الهوامع: ص/٤٣٩، وأعلام الموقعين: ١٦١/٤، ٢٥٩.

(٥) جاء في هامش (أ): «المعتمد أنه يندب كما قرره شيخنا في لب الأصول».

قـــال المصنف - في شرح المختصر -: «والذي أظنه قيام الإجماع على إفتائه»[١].

وقيل: لا يجوز لعدم وصف الاجتهاد فيه.

وثالث الأقوال: الجواز عند عدم مجتهد آخر[٢].

الثانية: من لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه، ولكنه فقيه النفس، حافظ للمذهب، قادر على تقريره، غير أنه لم يبلغ في الاستنباط تلك الرتبة، فله الإفتاء أيضاً.

ورابـــع الأقـــوال: يجوز له الإفتاء، وإن لم يكن قادراً على التفريع، والترجيح، لأنه ناقل مذهب إمامه.

قال المصنف في شرح المختصر -: «الثالثة من لم يبلغ هذا المقدار، ولكنه يحفظ واضحات المسائل، ومشكلاتها غير أنه عنده ضعف في تقرير الأدلة، فعليه الإمساك فيما يغمض فهمه مما لا نقل عنده فيه، وليس هذا هـــو الذي حكيا فيه الخلاف، لأنه لا اطلاع له على المآخذ، وكل هؤلاء غير العوام.

---

(١) راجع: رفع الحاجب: (٢/ق/٣١٠/أ).

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٥٤-٢٥٥، والمسودة: ص/٥٤٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٥، وهمع الهوامع: ص/٤٣٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٥، وصفة الفتوى: ص/١٧، وتشنيف المسامع: ق(١٤٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٦/أ).

أما العامي إذا عرف حكم مسألة بدليلها، فليس له الفتيا بها وقيل: يجوز.

وقيل: إن كان نقلياً جاز.

وقيل: إن كان دليلها من الكتاب، والسنة جاز، وإلا فلا[١].

وأمـــا العامي الذي عرف حكم مسألة من المجتهد، ولم يدر دليلها، فلـــيس له أن يفتي، ورجوع العامي إليه إذا لم يلق سواه أولى من الارتباك في الحيرة، وكل هذا فيمن لم ينقل عن غيره، فإذا نقل العامي / ق(١٣٥/ أ من أ) أن فلاناً أفتاني بكذا لم يمنع، من هذا القدر»[٢].

وإنما نقلنا كلامه لاشتماله على فوائد قد خلا المتن عنها، ولم تكن في شروحه.

قوله: «ويجوز خلو الزمان».

أقول: اختلف في جواز خلو الزمان عن المجتهد[٣]، والحق جوازه.

---

(١) راجع أصناف المجتهدين في المذهب وحالاتهم: المجموع للنووي: ١/٧١، وروضة الطالبين: ١١/١٠١، والأنوار: ٢/٣٩٥، والمسودة: ص/٥٤٧، ورسائل ابن عابدين: ١/١١، وصفة الفتوى: ص/١٧، ٢٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٥، ومناهج العقول: ٣/٢٤٥، وأعلام الموقعين: ٤/٢١٥، ٢٧٠، والرد على من أخلد إلى الأرض: ص/١١٣، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٤، والوسيط: ص/٥٢٢.

(٢) راجع: رفع الحاجب: (٢/ق/٣١٠/أ - ب).

(٣) في هذه المسألة اختلف العلماء إلى مذاهب: ذهب الجمهور إلى جواز ذلك، واختاره الغزالي، والقفال، والآمدي، وابن الحاجب، وغيرهم. =

لـــنا على الجواز: أنه ممكن و لم يدل دليل على امتناعه، ولقوله ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يُـــبْق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[١].

قيل: معارض بقوله: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق».

= وذهب آخرون إلى أن الاجتهاد فرض في كل عصر، وعليه فلا يجوز خلو الزمان عن المجتهد، وهذا قول الحنابلة، وبعض الشافعية كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وغيره، ورجحه الشهرستاني والشوكاني، وقد صححه السيوطي، وألف فيه كتاباً، وذكر اتفاق العلماء من جميع المذاهب عليه، ونقل أدلتهم في مختلف العصور، وذهب ابن دقيق العيد إلى جواز ذلك عند أشراط الساعة فقط.

راجع: الإحكام للآمدي: ٢٥٣/٣، والملل والنحل: ٢٠٥/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٥، والمسودة: ص/٤٧٢، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢٠٤/٢٠، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٧/٢، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وفواتح الرحموت: ٣٩٩/٢، وتيسير التحرير: ٢٤٠/٤، ومختصر البعلي: ص/١٦٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٣، والرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي: ص/٦٧، ٩٧ وما بعدها، وأصول مذهب أحمد: ص/٦٣٨، والوسيط: ص/٥١٣.

(١) رواه البخاري، وأحمد، ومسلم واللفظ المذكور له، ورواه الترمذي، وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

راجع: صحيح البخاري: ١٢٣/٩، وصحيح مسلم: ٦٠/٨، ومسند أحمد: ٢٠٣/٢، ومجمع الزوائد: ٢٠١/١، ومشكاة المصابيح: ٧٢/١، والجامع الصغير: ٧٤/١.

الجــواب: لــيس نصاً في المجتهدين، بل قيل هم أهل الحديث، أو المجاهدون[١]، ولئن سلمنا لم يدل على عدم الجواز، بل على عدم الوقوع[٢].

ولو سلم فدليلنا أظهر، وقد تقدم أنه يقدم بالظهور، ولو سلم غايته التعارض، فيرجع إلى الأصل. وهو عدم المانع من الجواز.

وقــال ابن دقيق العيد[٣] «يجوز في آخر الزمان عند تعطل الشرائع وتزلــزل قــواعد الــدين»، وهذا ليس بشيء إذ الكلام في حال رواج الشريعة، والأحكام.

---

(١) قال النووي: «وأما هذه الطائفة، فقال البخاري: هم أهل العلم. وقال أحمد بن حنبل: إن لم يكونوا أهل الحديث، فلا أدري من هم! قال القاضي عياض: إنما أراد أحمد أهل السنة، والجماعة، ومن يعتقد مذهب أهل الحديث.

قلت - والكلام للنووي -: ويحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين منهم شجعان مقاتلون، ومنهم فقهاء، ومنهم محدثون، ومنهم زهاد، وآمرون بالمعروف، وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين، بل قد يكونوا متفرقين في أقطار الأرض» شرح مسلم له: ١٣/٦٦-٦٧.

(٢) وهو اختيار المصنف. راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٩٨، تشنيف المسامع: ق(١٤٧/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٦/أ - ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٣٩-٤٤٠.

(٣) هو محمد بن علي بن وهب تقي الدين القشيري أبو الفتح المنفلوطي المصري، المالكي، ثم الشافعي، اشتهر بالتقوى، فلقب بتقي الدين، كان عالماً زاهداً، ورعاً، عارفاً بالمذهبين الشافعي، والمالكي، متقناً لأصول الدين، وأصول الفقه، والنحو، واللغة، له مؤلفات نافعة منها: الإلمام، وشرح له الإمام، ومقدمة في أصول الفقه، وشرح العمدة، والاقتراح في علوم الحديث، والأربعين التساعية، ولي قضاء الديار المصرية، وتوفي سنة (٧٠٢هـ). =

وأقول: لو ادعى الإنسان وقوع الخلو عن المجتهد يجب أن لا يخالفه أحـــد، لأن مثل إمام الحرمين، والغزالي لم يُعدّ من أصحاب الوجوه فضلاً عـــن رتبة الاجتهاد، ومن بعدهما لا يلحق غبارهما إلا أن ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه، فأظهر كلاماً مخيلاً لا حاصل له.

قوله: «إذا عمل العامي بقول مجتهد».

أقول: العامي إذا عمل بقول مجتهد في حادثة، فليس له الرجوع عنه إجماعاً[1].

وإنما الكلام فيما إذا أفتى، ولم يعمل.

فقيل: يلزم العمل، لأن قول المفتي في حقه كالدليل في حق المجتهد.

وقيل: يلزم إذا شرع فيه، لأن الشروع ملزم.

= راجع: مرآة الجنان: ٢٣٦/٤، وطبقات الأسنوي: ٢٢٧/٢، وطبقات السبكي: ٢٠٧/٩، وفوات الوفيات: ٤٤٢/٣، ودول الإسلام: ١٥٨/٢، والوافي: ١٩٣/٤، وتذكرة الحفاظ: ١٤٨١/٤، والديباج المذهب: ص/٣٢٤، والدرر الكامنة: ٢١٠/٤، والطالع السعيد: ص/٢١٧، والكواكب السيارة: ص/٢٧١.

(١) نقل الإجماع الآمدي، وابن الحاجب، والهندي، وغيرهم وقيل: يجوز له الرجوع. قال الشيخ زكريا الأنصاري: «يجوز له الرجوع فيها».
راجع: الإحكام للآمدي: ٢٥٦/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٩/٢، والتمهيد للأسنوي: ص/٥٢٧، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وفواتح الرحموت: ٤٠٥/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٣/٤، وغاية الوصول: ص/١٥٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٢.

وقيل: يلزمه إن التزم.

وقيل: يلزمه إذا وقع في نفسه صحته.

وقيل: إن لم يوجد مفت آخر يلزمه، وإلا فلا[1].

والحق هذا، واختار النووي رحمه الله[2]، هذا الذي ذكرنا في اتحاد الحادثة.

أما إذا اختلفت الحادثة الأصح عند المصنف الجواز وإليه ذهب ابن الحاجب[3].

وقيل: لا يجوز مطلقاً.

وقيل: يجوز في عصر الصحابة، والتابعين، وأما بعد تقرير المذاهب فلا يجوز، وإليه ميل إمام الحرمين[4].

ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد، فهل عليه التزام مذهب مجتهد معين؟.

---

(١) راجع: المسودة: ص/٥٢٤، وصفة الفتوى: ص/٨١، وأعلام الموقعين: ٤/٢٦٤، ومختصر البعلي: ص/١٦٨، وتشنيف المسامع: ق(١٤٧/أ) وهمع الهوامع: ص/٤٤٠.

(٢) راجع: روضة الطالبين: ١١/١١٧-١١٨، والمجموع: ١/٩٣.

(٣) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٩.

(٤) راجع: البرهان: ٢/١٣٥٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٩٩ وتشنيف المسامع: ق(١٤٧/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٦/ب - ١٥٧/أ) وهمع الهوامع: ص/٤٤٠.

اختار المصنف وجوبه عليه[١]، وقيل: لا يجب[٢].

وإذا قلنا: بوجوبه.

فهل يختار أي مجتهد كان، أم يجب تقليد الأفضل في اعتقاده؟

قـــال: يجب عليه تقليد الأفضل[٣]، أو المساوي بناء على ما اختاره سابقاً من وجوب اعتقاد الأفضلية، أو التساوي، ولكن الأولى أن يسعى

---

(١) وهو اختيار الكيا الهراس قال النووي: «هذا كلام الأصحاب والذي يقتضيه الدليل أنه لا يلزم التمذهب، بل يستفتي من شاء أو من اتفق له لكن من غير تلقط للرخص، واختاره ابن برهان».
بل يرى كثير من العلماء أن المقلد لا يجوز له أن يحكم بخلاف رأي إمامه ولو كان معتقداً ترجيح ذلك.
راجع: البرهان: ١٣٥٣/٢، وروضة الطالبين: ١١٧/١١، والمجموع: ٩٠/١-٩١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٢، والمسودة: ص/٤٦٥، وأعلام الموقعين: ٢٦١/٤-٢٦٣، وصفة الفتوى: ص/٧١، ومختصر البعلي: ص/١٦٨، وغاية الوصول: ص/١٥٢، وتيسير التحرير: ٢٥٣/٤، وشرح منتهى الإرادات: ٢٦٢/٤، والقواعد للعز بن عبد السلام: ١٥٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٢.

(٢) ورجح هذا الإمام النووي لأن الدليل يشهد له كما سبق عنه، قال العلامة ابن القيم: «وهذا هو الصواب المقطوع به». وقد أطال القول في الرد على من خالف هذا المذهب الإمام ابن حزم الظاهري بما لا مزيد عليه، وهو اختيار ابن برهان، وغيره.
راجع: الإحكام لابن حزم: ٧٩٣/٢، ٨٤٤، ٨٦١، وروضة الطالبين: ١١٧/١١، والقواعد للعز بن عبد السلام: ١٥٩/٢، وأعلام الموقعين: ٢٦١/٤، والإحكام للآمدي: ٢٤٩/٣-٢٥٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٢.

(٣) قال الغزالي: «لا يجوز تقليد غيره». =

في الأرجـــح ليظهر وجه الاختيار[1]، وليس هذا مخالف لما تقدم من عدم وجوب البحث، لأن الأولوية لا تستلزم الوجوب.

ثم إذا التزم مذهباً هل له الخروج عنه أقوال:

أحدها: لا يجوز، لأنه بعد التزامه صار كالدليل بالنظر إلى المجتهد.

والثاني: يجوز، واختاره الرافعي[2].

= وقال النووي – معقباً على قول الغزالي السابق –: «وهو وإن كان ظاهراً ففيه نظر لما ذكرنا من سؤال آحاد الصحابة رضي الله عنهم مع وجود أفاضلهم الذين فضلهم متواتر، وقد يمنع هذا، وعلى الجملة المختار ما ذكره الغزالي.

فعلى هذا يلزمه تقليد أورع العالمين، وأعلم الورعين، فإن تعارضا قدم الأعلم على الأصح» روضة الطالبين: ١١/١٠٤، والمجموع: ١/٩٠.

راجع: المستصفى: ٢/٣٩٠، واللمع: ص/٧٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٩، والمحصول: ٢/ق/٣/١١٣، والمسودة: ص/٤٦٤، ٥٣٧، ونزهة الخاطر: ٢/٤٥٤.

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٠، وتشنيف المسامع: ق(١٤٧/أ – ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٧/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٠.

(٢) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزويني الرافعي أبو القاسم كان متضلعاً بعلوم الشريعة، تفسيراً، وحديثاً، وفقهاً، وأصولاً، وكان ورعاً تقياً، زاهداً، طاهر الذيل، مراقباً لله، اعتُبر هو والنووي، من محققي المذهب الشافعي، ومحرريه في القرن السابع الهجري، له مصنفات كثيرة منها: الشرح الكبير – فتح العزيز في شرح الوجيز، الشرح الصغير، والمحرر، وشرح مسند الشافعي، والأمالي الشارحة على مفردات الفاتحة، والإيجاز في أخبار الحجاز، وتوفي سنة (٦٢٣هـ).

راجع: الوفيات: ٢/٧، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢/٢٦٤، وطبقات السبكي: ٨/٢٨١، وطبقات المفسرين: ١/٣٣٥، وشذرات الذهب: ٥/١٠٨.

الثالث: التفصيل بين ما عمل به، وما لم يعمل.

فإن عمل لا يجوز له تقليد غيره، وإلا فلا منع منه[١].

وحيث جوزنا له الخروج، فشرطه أن لا يتتبع الرخص، بأن يختار من كل مذهب ما هو الأهون عليه.

قال النووي: «والذي يقتضيه الدليل أن له أن يستفتي من شاء، لكن بشرط أن[٢] / ق(١٣٥/ ب من أ) لا تلقط الرخص»[٣] وقال به أبو إسحاق المروزي، أي: جوز تتبع الرخص.

وقيل: لم يصح عنه هذا، بل الذي صح عنه: من فعل ذلك يفسق، وهذا يدل على أنه كبيرة عنده، فكيف يمكن القول منه بالجواز؟ وهذا الذي يظن بمثل ذلك الحبر الإمام.

* * *

(١) راجع: روضة الطالبين: ١٠٨/١١، والقواعد للعز بن عبد السلام: ١٥٨/٢، والإحكام للآمدي: ٢٥٦/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢٠٩/٢، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وتيسير التحرير: ٢٥٣/٤، وفواتح الرحموت: ٤٠٦/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٠/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٢.

(٢) آخر الورقة (١٣٥/ب من أ).

(٣) روضة الطالبين: ١٧/١١، وراجع: المستصفى: ٣٩١/٢، والمسودة: ص/٢١٨، وأعلام الموقعين: ٢٢٢/٤، والموافقات: ٩٣/٤، ٩٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٠/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٤/٤، وفواتح الرحموت: ٤٠٦/٢، ومختصر البعلي: ص/١٦٨، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٢، والوسيط: ص/٥٨٣.



مباحث
تتعلق بعلم الكلام



باب في مسائل أصول الدين

قوله: «مسألة اختلف في التقليد في أصول الدين».

أقـــول: لمـــا ذكر مباحث التقليد في الفروع ناسب ذكر التقليد في الأصول، أي: أصول الدين، والمراد بأصول الدين المسائل الاعتقادية التي لا تـــتوقف على كيفية عمل[1] كوجود الصانع[2]، وحدوث العالم، وهي التي تسمى: علم الكلام.

ولنقدم جملة مما يتعلق به ليفيد بصيرة الطالب، ونجعله مسائل:

---

(١) قال الأشموني: «وقسم صاحب الأصل مباحثه إلى ما هو علمي، وعملي، وهو ما يجب اعتقاده، وإلى ما هو علمي لا عملي، أي: لا يجب معرفته في العقائد، وإنما هو من رياضات العلم، وأحسن في التمييز بينهما وذكر في الثاني جملة من علم الحكمة، والطبيعي» همع الهوامع: ص/٤٤١.

وراجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٠، والدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق(٢٧٣/أ).

(٢) إطلاق الصانع، والواجب، والمبدع على الله تعالى لم يرد به الإذن وسيأتي في ص/٣٧٠-٣٧٢ من هذا الكتاب أن الشارح أجاز ذلك بناء على أن ما خلا عن إيهام النقص، وأشعر بالتعظيم يجوز إطلاقه على الله تعالى، وأما ما كان موهماً خلاف التعظيم، ومشعراً بالنقص كالعاقل، والسخي، والفطن، ونظائرها، فلا يجوز إطلاقها على الله تعالى.

الأولى: تعريفه:

علم الكلام: علم يعرف به القواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من الأدلة اليقينية[١] سواء توقفت على الشرع أم لا، وسواء كانت مطابقة لنفس الأمر، أم لا، لأن الخصم كالمعتزلي، والكرامي، وإن بدعناه لا نخرجه عن علماء الكلام.

فعلى هذا المراد بالشرعي، ما نسب إلى الشرع في الجملة، فخرج علم الله، وعلم الرسول، لأنه ليس من الأدلة، ودخل علم الصحابة بتلك العقائد، لأنه من الأدلة اليقينية، وإن لم يكن هذا العلم مدوناً إذ ذاك.

قال صاحب المواقف: «هو علم يقتدر معه على إثبات القواعد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبه»[٢].

ويعلم منه أن استحضار جميع القواعد ليس شرطاً. بل يكون عنده من المآخذ، والشرائط ما يكفيه في استحضار العقائد.

الثانية: موضوعه:

وقد تقدم في أول الكتاب أن تمايز العلوم في ذاتها بتمايز الموضوعات.

---

(١) وعرفه الجرجاني بقوله: علم باحث عن الأعراض الذاتية للوجود من حيث هو على قاعدة الإسلام، وسيأتي ذكر الشارح لتعريف الإيجي له.

راجع: المواقف: ص/٧، والتعريفات: ص/١٥٦، وتشنيف المسامع: ق(١٤٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٧/أ-ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠١-٤٠٢، وهمع الهوامع: ص/٤٤١.

(٢) المواقف: ص/٧.

فموضـــوع علـــم الكـــلام قيل: ذات الله تعالى من حيث الصفات، والأفعـــال، لأن موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله، ولما كان بحث الأصولي عن قدم الذات، ووجوب الوجود، وأنه فاعل بالاختيار، مرسل للرسل إلى غير ذلك، كان موضوعه الذات من تلك الحيثية[1].

وأورد علـــيه بـــأن علم الكلام كما يبحث فيه عن أحوال الذات، فكذا يبحث فيه عن أحوال الممكنات من حيث صدورها، واستنادها إليه تعـــالى، فـــلا بـــد مـــن ضمها إليه، فزادها بعضهم، وهو صاحب[2] الصحائف[3].

وأورد علـــيه بـــأن كثيراً من مباحث علم الكلام لا يلاحظ فيها الاســـتناد إليه تعالى مثل المعدوم ليس بشيء، والحال ليس بثابت، فعدل

---

(١) راجع: المواقف للإيجي: ص/٧.

(٢) هو محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي شمس الدين عالم بالمنطق والفلك، والهندسة، وغير ذلك له مصنفات في علم الكلام وغيره، منها: الصحائف الإلهية، وكتاب عيني النظر في المنطق، والفسطاط، ورسالة في آداب البحث والمناظرة، وأشكال التأسيس في الهندسة، وتوفي في حدود (٦٠٠هـ).

راجع: كشف الظنون: ١/٣٩، ١٠٥، ٢/١٠٧٥، وهدية العارفين: ٢/١٠٦، وتراث العرب العلمي: ص/٢١٦، ومعجم المؤلفين: ٩/٦٣.

(٣) قال في كشف الظنون: «الصحائف في الكلام - أوله الحمد لله الذي استحق الوجود، والوحدة إلخ وهو على مقدمة، وست صحائف، وخاتمة...» الكشف: ٢/١٠٧٥.

بعـــضهم إلى أن موضـــوعه الموجـــود من حيث هو موجود على قانون الإسلام[١]، وهذا مختار الغزالي[٢].

وأورد علـــيه الـــبحث عن المعدوم، والحال، فإنه لا وجود، مع أن البحث عنهما من مسائل الكلام.

وأجيب بأنا لا نسلم أنها من مسائل الكلام، بل إنما أوردت تتميماً للمقصود إذ الأشياء تتضح بمقارنة أضدادها.

ولما كان تلك المباحث متكثرة، ودعوى الاستطراد تتميماً للمقصود لا يخلـــو عـــن تكلف، اختار المتأخرون[٣] كون موضوعه المعلوم ليشمل الموجود، والمعدوم، والواجب، والممكن من غير شائبة كلفة.

الثالثة: مسائله هي القواعد الشرعية الاعتقادية النظرية.

وقولـــنا: النظرية يخرج الضروري، أي: ما علم من الدين ضرورة، فـــلا يكون من علم الكلام، كما أن الأحكام الفروعية التي صارت من ضروريات الدين لا تعد من الفقه.

الرابعة: غايته، وغاية علم الكلام إحكام العقيدة[٤]، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين، وغاية هذه الغاية الفوز بمرضاة الله، والأمن من عقابه.

---

(١) راجع: المواقف: ص/٧-٨.

(٢) راجع: المستصفى: ١/٥-٦.

(٣) واختاره الإيجي في مواقفه: ص/٧.

(٤) راجع: المواقف: ص/٨.

الخامسة: شرفه، ورتبته، فهو أشرف العلوم، لأن شرف العلم بشرف موضوعه، وغايته[١].

وقد علمت أن موضوعه أشرف الأشياء لاشتماله على ذاته تعالى، وأحواله.

وغايته: الفوز برضا الله، والأمن من عقابه.

السادسة: وجه التسمية بعلم الكلام، إما[٢] لأن مسألة الكلام أشهر مسائله، وكثر الخلاف فيها، حتى قتل فيها أئمة كثيرون، فسمي العلم به تسمية للشيء بأشهر أجزائه.

وإما لأن الماهر فيه يقتدر على الكلام في الاستدلالات، ودفع الشبه.

وإما لأن هذا العلم عند المسلمين في مقابلة المنطق للفلاسفة، فسمي به تمييزاً بينهما.

وإما، لأنه أول ما دون كانت مسائله مصدرة بلفظ: الكلام في كذا، الكلام في كذا[٣].

---

(١) راجع: المواقف: ص/٨، وتقدم في أول الكتاب تحقيق القول في أشرف العلوم، وأنه عسير، وإن كان ولا بد من ذلك فعلم التوحيد أشرفها.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) راجع: المواقف في علم الكلام: ص/٨-٩، والغيث الهامع: ق(١٥٧/ب)، وتشنيف المسامع: ق(١٤٧/ب).

فإن قلت: إذا كان أشرف العلوم، فكيف طعن فيه السلف ومنعوا من الاشتغال به[١]؟

---

(١) قلت: قد وردت نصوص كثيرة عن التابعين، وأتباعهم، والأئمة الأربعة، بل من قبلهم الصحابة رضي الله عنهم جميعاً.
وقد وردت آثار في النهي عن الجدل الذي يؤدي إلى ترك الحق وإثارة العداوة، والبغضاء إلا ما كان منه بالتي هي أحسن، وقصد من ورائه إظهار الحق لا غير.
وقد ألف الإمام الهروي كتابه (ذم الكلام) أورد فيه الآثار الواردة في ذم ذلك، وأقوال الصحابة، والتابعين، والأئمة وغيرهم، وقد لخصه السيوطي في كتابه (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام).
وإليك بعض أقوال الأئمة الأربعة رحمهم الله باعتبارهم جاؤوا بعد تدوين، وظهور علم الكلام.
قال نوح الجامع: قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض، والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف. وإياك وكل محدثة فإنها بدعة.
وقال أبو يوسف القاضي: من طلب الدين بالكلام تزندق.
وقال مالك: «لا تجوز شهادة أهل البدع، والأهواء - يعني أهل الكلام».
وقال الشافعي: «ما ارتدَى أحد بالكلام فأفلح، ورأى في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، وأن ينادى عليهم في العشائر: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، واشتغل في علم الأوائل».
وأما الإمام أحمد فقد كان شديد الكراهية للكلام، والرأي، وقد ذكر كلامه في مناقبه.
راجع: مناقب الإمام أحمد: ص/١٧٧ وما بعدها، ونقض المنطق لابن تيمية: ص/١٢-١٣، وصوت المنطق للسيوطي: ص/٣٣، ٥٩-٦٧، وهمع الهوامع: ص/٤٤١، ومناقب الشافعي لابن أبي حاتم: ص/١٨٢-١٨٧، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٤/١٤، ١٥، ٥/٢٢، ١٢٠، ٢٦١، والدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق(٢٧٣/ب - ٢٧٤/أ).

قلـــت: ذلـــك محمول على ما إذا أراد به التعصب، وإفساد عقائد المسترشدين، أو ترجيحاً لما يقوله أهل الضلال[١]، وإلا ما يقوي الإيمان، ويـــزيح عنه شبه المبطلين، لا يخفى حسنه في الدين، كيف وتعلمه معدود من فروض الكفاية، وقد دون في كتب الفروع أنه من فروض الكفاية.

وعـــن الشيخ الأشعري أن إيمان المقلد لا يصح، ولما كان بظاهره يستلزم عدم صحة إيمان العوام، الذين ليسوا بقادرين على][٢] الاستدلال دفعه القشيري[٣]، بأن هذا لم يصح نقله عن الشيخ[٤].

---

(١) وقد حمل ذم الشافعي للكلام، وأهله على ما ذكره الشارح.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٤١.

(٢) إلى هنا ينتهي السقط من (ب) المشار إليه في ص/١٤٧.

(٣) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك النيسابوري الشافعي الملقب بزين الإسلام قال ابن السبكي: «كان فقيهاً، بارعاً، أصولياً محققاً، متكلماً سنياً، محدثاً، حافظاً، مفسراً، متقناً، نحوياً لغوياً، أديباً»، أشهر مؤلفاته: التفسير الكبير، والرسالة، والتحبير في التذكير، ولطائف الإشارات، وغيرها توفي سنة (٤٦٥هـ).
راجع: المنتظم: ٢٨٠/٨، وإنباه الرواة: ١٩٣/٢، ووفيات الأعيان: ٣٧٥/٢، وطبقات ابن السبكي: ١٥٣/٥، وطبقات المفسرين للداودي: ٣٣٨/١، وشذرات الذهب: ٣١٩/٣.

(٤) قال العراقي ولي الدين: «وأنكره أبو القاسم القشيري وقال: هذا كذب وزور من تدليس الكرامية على العوام، فإنهم يقولون: الإيمان الإقرار المجرد، وعند الأشعري: الإيمان هو التصديق، والظن بجميع عوام المسلمين أنهم يصدقون الله تعالى في أخباره، فأما ما تنطوي عليه العقائد فالله أعلم به» الغيث الهامع: ق(١٥٧/ب - ١٥٨/أ).
وراجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٢.

قال المصنف: والتحقيق أن التقليد إن كان أخذ القول من الغير بغير حجة، مع احتمال شك، أو وهم، فلا يكفي في الإيمان، وإن كان جزماً خالياً عنهما، فيصح، وبه يجمع بين قول الأشعري وغيره.

وإن شئت تحقيق المسألة بما لا مزيد عليه، فاسمع لمقالتنا، اعلم أن أهل السنة كلهم من قال بإيمان المقلد، ومن لم يقل به متفقون على أن مقابل التقليد هنا هو الاستدلال بالأثر على المؤثر، وبالمصنوع على الصانع، ولا يلزم في هذا الاستدلال الاقتدار على إيراد الحجج، ودفع الشبه لو اعترض عليه مبتدع، بل ذلك من فروض الكفاية التي يقوم بها في كل ناحية عالم متبحر.

إنما المراد بالاستدلال مجرد الانتقال من الأثر إلى المؤثر على ما نقل عن الأعرابي[1].

---

(١) هو قس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك من بني إياد، أحد حكماء العرب، ومن كبار خطبائهم في الجاهلية، كان أسقف نجران، متحنفاً، موحداً لله تعالى في الجاهلية، ويقال: إنه أول عربي خطب متوكئاً على سيف، أو عصاً، وأول من قال في كلامه: «أما بعد» وكان يفد على قيصر زائراً، فيكرمه ويعظمه، وهو معدود في المعمرين طالت حياته حتى أدركه النبي ﷺ قبل النبوة، ورآه في عكاظ يخطب في الناس، ثم سئل ﷺ عنه بعد ذلك فقال: «يحشر أمة وحده» وتوفي حوالي (٢٣ قبل الهجرة.

راجع: خزانة الأدب: ١/٢٦٧، والبيان والتبيين: ١/٢٠٧، وعيون الأثر: ١/٦٨، والأغاني: ١٥/٢٤٦، والأعلام للزركلي: ٦/٣٩.

«البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، فكيف لا يدلان على الصانع الخبير؟»[(١)] فإذا كان معنى الاستدلال ما ذكرنا، ولا يحتاج فيه إلى تحرير الأدلة، ودفع الشبه، لم يوجد بين المسلمين مقلد قط. إذ أجهل من يتصور فيهم كالرعاة، وسكان البوادي إذا رأى شيئاً عجيباً موثقاً يقول: سبحان من خلقه، وهذا استدلال منه على موجد العالم، وإذا كان هذا حال أجهلهم، فكيف بمن نشأ بين العلماء، والوعاظ، ولازم الجماعة والجمعة؟

قال المولى المعظم التفتازاني - في شرح المقاصد -: «ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشؤوا في ديار الإسلام من الأمصار، والقرى، والصحارى، ولا الذين يتفكرون في خلق السموات، والأرض[(٢)]، واختلاف الليل، والنهار[(٣)]، / ق(١٣٦/ب من أ) فإن هؤلاء كلهم أهل النظر، والاستدلال، بل في من نشأ على شاهق جبل، ولم يتفكر في ملكوت السموات، والأرض، وأخذه إنسان، وأخبره بما يجب عليه اعتقاده وصدقه بمجرد إخباره من غير

---

(١) راجع: البداية والنهاية لابن كثير: ٢/٢٣٠-٢٣٧.

(٢) قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١].

(٣) آخر الورقة (١٣٦/ب من أ).

تفكــر، وتدبر[1]، فهذا محمل كلام الأشعري»[2] وبه يستقيم ما ورد في الأخبار والآثار من قبول الإيمان من العوام؛ لأنه لا يصدق على أحد منهم اسم المقلد.

ومــا ذكره المصنف من التحقيق ليس بشيء، لأن الجزم الخالي عن الدلــيل الموجب قابل للزوال، وليس من العلم اليقيني في شيء، بل ذلك يسمى بالاعتقاد الذي هو قسيم العلم.

---

(١) ذهب الجمهور إلى منع التقليد في أصول الدين بل يجب فيه النظر؛ لأن المطلوب فيه اليقين لقوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وقد علم ذلك وقال للناس: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وحكي عن العنبري وغيره الجواز، ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم لأنه ﷺ كان يكتفي في الإيمان من الأعراب بالتلفظ؛ لأنهم ليسوا أهلاً للنظر، فيكتفي منهم بالتلفظ بالشهادتين المبني على العقد الجازم، ويقاس غير الإيمان عليه.

الثالث: يجب التقليد ويحرم النظر، لأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الأذهان، والأنظار بخلاف التقليد وهو أن يجزم المكلف عقده بما جاء به الشرع من العقائد.

راجع: المذاهب وأدلتها: الإحكام لابن حزم: ٨٦١/٢، والفقيه والمتفقه: ٦٦/٢، واللمع: ص/٧٠، والمعتمد: ٣٦٥/٢، والمحصول: ٢/ق/١٢٥/٣، والإحكام للآمدي: ٢٤٦/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٠، ٤٤٤، والمسودة: ص/٤٥٧، ٤٦٠، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٥/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٨٣، ومختصر البعلي: ص/١٦٦، وفواتح الرحموت: ٤٠١/٢، وتيسير التحرير: ٢٤٣/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٦، والمحصل للرازي: ص/٦١.

(٢) راجع: شرح المقاصد: ٢٢٣/٥-٢٢٤.

وقوله: «خلافاً لأبي هاشم» ليس، كما ينبغي لأن أبا هاشم إنما يقول: بوجوب الاستدلال بمعنى تحرير الدلائل، ودفع الشبه، صرح به التفتازاني في شرح المقاصد[١].

قوله: «فليجزم عقده بأن العالم محدث».

أقـــول: هذا تفريع على اختياره من الاكتفاء بالجزم، أي: إذا علمت ما ذكرنا فالواجب على المكلف الجزم بحدوث العالم، وقد نبهناك على فساده[٢].

والعالم ما سوى الله تعالى من الممكنات يشمل الأعراض، والجواهر، ولـــيس اسماً لجميع ما سواه من حيث الجميع وإلا لم يصح جمعه، بل هو للقدر المشترك بين الكل.

وكثيـــراً ما يطلق، ويراد به الثقلان، أي: الإنس، والجـــن، مثل: ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٣] «سيدة نساء العالمين»[٤].

---

(١) راجع: شرح المقاصد: ٥/٢٢٤.

(٢) يعني فساد الجزم الخالي عن الدليل الموجب؛ لقبوله الزوال كما تقدم عنه.

(٣) من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الجاثية: ١٦].

(٤) روى الإمام أحمد عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد، وآسية امرأة فرعون» وكذا رواه الترمذي.

ونقل ابن كثير من رواية ابن مردويه عن أنس: «خير نساء العالمين أربع» ثم ذكر الحديث السابق.

وورد اللفظ المذكور أعلاه في «السنن الكبرى» للنسائي: ٤/٢٥٢، و«المستدرك»: ٣/١٥٦. =

والإحـــداث: إخـــراج الشيء من العدم إلى الوجود، فقبل الوجود العـــالم ممكـــن، ولا يوصف بالحدوث إلا باعتبار المآل، وبعده يوصف بالحدوث، والإمكان.

وعلة احتياج العالم إما الإمكان، وإليه ذهب الفلاسفة، أو الحدوث مطلقـــاً، أو مع الإمكان، أو بشرطه مذاهب لأهل الحق. والحدوث: هو الوجود بعد العدم، وعند الفلاسفة ينقسم إلى قسمين: إلى حدوث زماني: كحدوث زيد، وعمرو.

وإلى حـــدوث ذاتي: كحـــدوث الأفلاك، فإنها قديمة بالزمان، وإن كانت حادثة بالذات[1].

ورواه ابن عساكر بلفظ: «حسبك منهن أربع سيدات نساء العالمين...» الحديث وقد استقصى ابن كثير طرق هذا الحديث، وألفاظه في قصة عيسى ابن مريم في البداية والنهاية.
راجع: مسند أحمد: ١٣٥/٣، وتحفة الأحوذي: ٣٨٩/١٠، والبداية والنهاية: ٥٩/٢-٦٣، وتفسير ابن كثير: ٣٦٣/١-٣٦٤، وفتح القدير للشوكاني: ٣٣٩/١-٣٤٠، وانظر صحيح البخاري: ٣٦/٥.

(١) مذهب أهل الحق أن العالم بجملته علويه، وسفليه، جواهره، وأعراضه محدث، يعني وجد بعد العدم، وعلى هذا أجمع أهل الملل.
وذهب الفلاسفة إلى أن العالم قديم بمادته وصورته، وذهب البعض منهم إلى أنه قديم المادة محدث الصورة، وقد ضللهم المسلمون في ذلك، بل وكفروهم، وقالوا: من زعم أن العالم قديم، فقد أخرجه عن كونه مخلوقاً لله تعالى، وهذا أخبث من قول النصارى لأنهم، أي: النصارى أخرجوا من عموم خلقه شخصاً واحداً، أو شخصين، لكن الفلاسفة أخرجوا - بقولهم قدم العالم - علويه، وسفليه عن كونه مخلوقاً لله تعالى.
وبقول الفلاسفة قالت الكرامية. وقد برهن أهل الحق على حدوثه بالبراهين القاطعة، =

= والأدلة الساطعة، منها: أنه تتغير عليه الصفات، ويخرج من حال إلى حال، وهذا آية الحدوث، مقتفين في ذلك طريقة الخليل صلوات الله وسلامه عليه، فإن الله سماها حجة، وأثنى عليه حيث استدل بأفول الكواكب، وشروقها، وزوالها بعد اعتدالها على حدوثها، واستدل بحدوث الآفل على وجود المحدث، والحكم على السماوات والأرض بحكم النيرات الثلاثة، وهو الحدوث، طرد الدليل في كل ما هو مدلوله ليساويهما في علة الحدوث، وهو الجسمانية، فإذا وجب القضاء بحدوث جسم من حيث إنه جسم وجب القضاء بحدوث كل جسم، وهذا هو المقصود من طرد الدليل، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥-٧٦] إلى قوله: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾ [الأنعام: ٨٣].

وفي صحيح البخاري عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: جاء نفر من اليمن قالوا: يا رسول الله جئنا نتفقه في الدين، ونسألك عن أول هذا الأمر، فقال رسول الله ﷺ: «كان الله و لم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب كل شيء في الذكر، وخلق السماوات، والأرض، وفي لفظ ثم خلق السماوات والأرض».

قال أهل الحق: وهذا تلقين من النبي ﷺ إياهم أصول الدين، وتعريف لهم حدوث العالم، ووجوده بعد أن لم يكن موجوداً، وانفراد الرب بالوجود الأول دون ما سواه من سائر الموجودات.

وفي الاعتراف بانقضاء العالم، وفنائه اعتراف بحدوثه إذ القديم لا يفنى.

راجع: صحيح البخاري: ١٥٢/٩، والمحصل للرازي: ص/١٩٤، ٢١٣، ومعالم أصول الدين له: ص/٤١، والمواقف في علم الكلام: ص/٧٦، ٢٦٦، وتشنيف المسامع: ق(١٤٩/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٢، والغيث الهامع: ق(١٥٨/أ - ب)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٨٨/٢، ٥٣٩/٥-٥٤٠. =

وهـــذا مبني على أن الباري تعالى موجب لا اختيار له في صنعه بل صنعه لازم له كالضوء للشمس.

وعند أهل الحق فاعل بالاختيار، والقدرة، والإرادة وصنع المختار لا [يجـــوز أن](١) يكون قديماً، قال بعض الشارحين(٢): «عندنا القديم ينافي الاحتـــياج، فلا يجوز افتقار القديم إلى المؤثر» وهذا غلط منه، لأن صفاته تعالى محتاجة إلى ذاته، مع كونها قديمة.

والصواب: أن يقال: محتاجة إلى المؤثر، لكن غير محتاجة إلى الغير إذ الصفات ليست غير الذات.

قوله: «وله صانع وهو الله الواحد».

أقول: قولنا: العالم مُحدَث دعوى لا بد لها من دليل، والدليل على ذلك أنه موجود بعد العدم.

فوجوده إما من ذاته، فيلزم قدمه، لأن ما للشيء بالذات لا يفارقه وهو باطل للاتفاق على حدوثه.

ولأنـــه متغير، وكل متغير حادث، فلا بد، وأن يستند وجوده إلى مؤثر فينتقل الكلام إلى ذلك المؤثر.

فـــنقول: إما حادث، أو قديم، فإن كان حادثاً، فيحتاج إلى مؤثر آخر، وهلم جراً.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) هو العلامة الزركشي في شرحه على جمع الجوامع. تشنيف المسامع: ق(١٤٩/أ).

فإمـــا أن تعود السلسلة إلى الأول فدور، أو تذهب إلى غير النهاية فتسلسل، وكلاهما باطل[١].

فلا بد من انتهائه إلى مؤثر غير محتاج إلى غيره، وهو الله تعالى، هذا في / ق(١٣٧/أ من أ) ثبوته.

وفي[٢][٣] / ق(١٢٣/ب مـــن ب) توحـــيده نقول: لا شريك له في ألوهيته، ولا جزء له، ولا يشبه شيئاً من الأشياء.

وتحقـــيق الكلام في هذا المقام أن نقول: لا جزء له بحسب الماهية، لأنه لا يجانس شيئاً حتى يحتاج إلى الفصل، فلا جزء له عقلاً.

---

(١) يرى شيخ الإسلام أن الفطر تعرف الخالق بدون الاستدلال عليه بالممكنات، وأن الممكن لا بد له من واجب، وأن هذه المقالة وهي الاستدلال على إثبات الخالق بالممكنات أحدثها ابن سينا.

فقال: «الفطر تعرف الخالق بدون هذه الآيات، فإنها قد فطرت على ذلك، ولو لم تكن تعرفه بدون هذه الآيات لم تعلم أن هذه الآية له...».

وقال - في موضع آخر -: «ولما كان الإقرار بالصانع فطرياً كما قال ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة» الحديث، فإن الفطرة تتضمن الإقرار بالله، والإنابة إليه، وهو معنى لا إله إلا الله، فإن الإله هو الذي يعرف، ويعبد» مجموع الفتاوى: ٤٨/١-٤٩، ٦/٢.

وانظر: المحصل للرازي: ص/٢١٦-٢٢١، ومعالم أصول الدين: ص/٤٤، والمواقف للإيجي: ص/٢٦٦.

(٢) في (ب): «في» بدون واو والمثبت من (أ).

(٣) آخر الورقة (١٢٣/ب من ب).

ولا بحسب الخارج، لأنه لو كان مركباً في الخارج لزم إمكانه لاحتياجه إلى أجزائه، وكل محتاج ممكن[١]، وقد ثبت أنه واجب لا ممكن[٢].

ولا بحسب المقدر لأنه من خواص الأجسام، وقد أبطلنا كونه جسماً لاحتياجه إلى الأجزاء، والمكان كما سيأتي.

ولا يشبه شيئاً، لأن ما عداه حادث، والقديم لا يشبه الحادث.

فإن قلت: مذهب المتكلمين أن الوجود لفظ مقول على الوجودات بالتواطئ، وأفراد المتواطئ متشابهة كأفراد الإنسان.

قلت: الوجود ليس أمراً محققاً في الخارج، ولا جزءاً عقلياً في الأشياء الموجودة، بل الوجود المطلق، وهو الكون في الأعيان، يطلق على الوجودات الخاصة قولاً عرضياً[٣].

وأما وجوده الخاص تعالى، فهو عين ذاته في الخارج على ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من أن وجود كل شيء عينه[٤]، ولو كان زائداً في

---

(١) راجع: المحصل: ص/٩٥، ٢٢٤، ومعالم أصول الدين: ص/٣١-٣٢.

(٢) تكلم شيخ الإسلام عن الفرق بين الممكن والواجب بإسهاب مفيد.
راجع: مجموع فتاواه: ٢/٣٢-٣٨.

(٣) راجع: معالم أصول الدين: ص/٢٩.

(٤) قال شيخ الإسلام: «فإن الذي عليه أهل السنة، والجماعة، وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة، وأن ماهية كل شيء عين وجوده وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء، وهو عينه، ونفسه، وماهيته، وحقيقته وليس وجوده في الخارج، وثبوته في الخارج زائداً على ذلك». مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢/١٥٦، وانظر: المواقف: ص/٢٧٠.

الخارج أيضاً لم يرد الإشكال، لأنه قديم مستند إلى ذاته القديمة، فكما أن علمه لا يشابه علم المخلوق فكذا وجوده.

وأما كونه واحداً في ألوهيته، فلأنه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لكن لم يفسدا، فلا شريك.

ولأنه لو وجد إلاهان بصفات الألوهية، وأراد أحدهما حركة زيد، والآخر سكونه، فإما أن يقع مرادهما، وهو محال لاستلزامه الجمع بين الضدين، أو لم يقع مراد واحد منهما يلزم عجز الاثنين، وهو مناف للألوهية مع أنه [يلزم][1] وقوع المرادين على تقدير عدم وقوعهما، لأن المانع من وقوع كل منهما وقوع الآخر، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر، فالعاجز منهما عن أن يوقع مراده ليس بإله[2].

قوله: «والله تعالى قديم لا ابتداء لوجوده»[3].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: المحصل للرازي: ص/٢٧٩-٢٨٠، ومعالم أصول الدين: ص/٧٩-٨٠، والمواقف للإيجي: ص/٢٧٨، وتشنيف المسامع: ق(١٤٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٤/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٤٣، وحاشية العطار على المحلي: ٤٤٧/٢-٤٤٨.

(٣) فسر القديم بالذي لا ابتداء لوجوده، لأنه قد يراد بالقديم طول مدة الوجود، وإن كان مسبوقاً بالعدم كما في قوله تعالى: ﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥].
وتوقف البعض في إطلاق القديم على الله تعالى لعدم وروده في الكتاب العزيز ولكنه قد ورد في السنة، فلا توقف، وذلك من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: =

أقـــول: من صفاته تعالى التنـــزيهية أنه ليس بحادث، وقد قدمنا أنه لو كان كل موجود حادثاً لزم التسلسل، وهو باطل، فلا بد من الانتهاء إلى موجود قديم لا يكون وجوده من غيره، وإذا ثبت قدمه امتنع عدمه، وذلـــك، لأن وجود القديم مقتضي ذاته، وما كان لازماً لذات الواجب تعالى لا يمكن زواله.

وبين القديم، والأزلي عموم من وجه؛ لأن الموصوف بالقدم موجود لا محالة بخلاف الموصوف بالأزلي[1].

فإنــــه لا يشترط فيه الوجود كالعدمات إذا قلنا بامتيازها. ومنهم[2] من أطنب في أشياء لا حاجة إليها.

وقال: «الزمان حقيقي، وتقديري، فالحقيقي هو الصادر عن حركات الأفلاك». وهذا كلام باطل.

أما أولاً: فلأن الزمان ليس أمراً موجوداً.

= «إن لله تسعة وتسعين اسماً مئة إلا واحداً إنه وتر يحب الوتر من حفظها دخل الجنة، وهي الله، الواحد... القديم...» فقد ذكر في الحديث أن من أسمائه تعالى: (القديم).
راجع: سنن ابن ماجه: ٢/٤٣٨-٤٣٩، وتشنيف المسامع: ق(١٥٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٨/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٣، وشرح العقيدة الواسطية: ص/٣٥-٣٦، والمواقف: ص/٧٢-٧٤.

(١) راجع: التعريفات: ص/١٧، ١٧٢.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «هو الزركشي». وانظر: تشنيف المسامع: ق(١٥٠/أ).

وأما ثانياً: فلأنه لو كان موجوداً لم يكن صادراً عن غير الله تعالى، لأن الأشياء كلها مستندة إليه ابتداء كما سيأتي.

وأما ثالثاً: فلأن حركات الفلك ليس بثابتة عند أهل الحق، بل الحركة للكواكب، وحركة الفلك مذهب الفلاسفة.

وقد دلت الآيات، والأحاديث على كون الحركة للكواكب، أما الآيات: فقضية الخليل صلوات الله عليه، فإنه نسب الأفول إلى الكوكب، والقمر والشمس[1].

وأما[2] / ق(١٣٧/ب من أ) الأحاديث: فقد صح في البخاري، ومسلم وغيرهما، «أن الشمس تسجد تحت العرش كل يوم بعد غروبها، وتستأذن في الرجوع»[3].

---

(١) يعني في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٨].

(٢) آخر الورقة (١٣٧/ب من أ).

(٣) عن أبي ذر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال يوماً: «أتدرون أين تذهب هذه الشمس؟ قالوا: الله ورسوله أعلم.

قال: إن هذه تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش فتخر ساجدة، فلا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي ارجعي من حيث جئت فترجع فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش فتخر ساجدة ولا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي أصبحي طالعة من مغربك، فتصبح طالعة من مغربها، =

قوله: «وحقيقته مخالفة لسائر الحقائق».

أقول: حقيقته مخالفة لسائر الحقائق من الممكنات، إذ لو تماثلت الحقائق، وامتاز هو بالوجوب، وهي بالإمكان لزم التركيب المنافي للوجوب.

نعم يطلق لفظ الذات عليه، وعلى ذوات الممكنات قولاً عرضياً بالمعنى الذي يصدق على الكل صدق العارض على المعروض كالوجود.

فإن وجوده، وإن خالف سائر الوجودات يطلق الوجود على الكل قولاً عرضياً(١)، فتأمل!

= فقال رسول الله ﷺ: أتدرون متى ذاكم؟ ذاك حين لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً».

راجع: صحيح البخاري: ٤/١٣١، ٦/١٥٤، وصحيح مسلم: ١/٩٦.

(١) مذهب أهل الحق أن الله سبحانه وتعالى لا يشاركه شيء لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وفي التنزيل حكاية عن الكفار وهم في النار: ﴿ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الشعراء: ٩٧-٩٨].

وزعم بعض المتكلمين كابن سينا وأبي هاشم المعتزلي إلى أن الذوات كلها متساوية، وامتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة وامتياز ذات الله تعالى عن غيرها بالصفات الإلهية، وهي الوجود، والقدرة التامة، والعلم الكامل. وقد رد أهل الحق هذا الزعم الفاسد.

راجع: المحصل للرازي: ص/٢٢٣، ومعالم أصول الدين: ص/٥١، والمواقف في علم الكلام: ص/٢٦٩، وتشنيف المسامع: ق(١٥٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٥، وهمع الهوامع: ص/٤٤٣، وكتاب الفقه الأكبر: ص/٢٤.

والحقـيقة في هـذا الاصطلاح يراد بها الذات، ولهذا في بعض الكـتب يعبرون بالحقيقة، وفي بعضها[١] بالذات وقد غلط بعضهم[٢] فجعـل الحقيقة بمعنى الماهية[٣] وأكثر المتكلمين على أنه لا يطلق على ذاتـه تعالى لفظ الماهية لإشعاره بالمجانسة حتى أنكروا على أبي حنيفة إطلاقه لفظ الماهية، وأنكره أصحابه، فقالوا: لم يوجد في كتبه، ولا نقله عارف.

وقال أبو منصور الماتريدي: «إن سألنا سائل عن الله ما هو؟

قلـنا: إن أردت بما هو ما اسمه فالله الرحمن الرحيم، وإن أردت ما صفته؟ فسميع بصير، وإن أردت ما فعله؟ فخلق المخلوقات، وإن أردت ماهيته فهو متعال عن المثال، والجنس».

قوله: «قال المحققون».

أقول: اختلف في العلم بحقيقته – تعالى – هل يجوز أم لا؟

---

(١) ذكرها الرازي في المحصل: بـ«الماهية»، وذكرها في المعالم: بـ«الحقيقة»، وذكرها العضد: بـ«الذات».

راجع: المحصل: ص/٢٢٣، ومعالم أصول الدين: ص/٥١، والمواقف: ص/٢٦٩.

(٢) جاء في هامش (أ): «الزركشي». راجع: تشنيف المسامع: ق(١٥٠/أ).

(٣) قلت: تغليط الشارح للزركشي لا يسلم له؛ لأن الماهية، والحقيقة بمعنى واحد عند المحققين، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية.

راجع: مجموع الفتاوى: ١٥٦/٢، ودرء تعارض العقل والنقل: ٢٩٢/١-٢٩٣.

منعه[1] الفلاسفة[2]، وجوزه المسلمون[3] واختلف المجوزون / ق(١٢٤/أ من ب) هل وقع في الدنيا، أم يقع في الآخرة، أم لا دليل على وقوعه لا في الدنيا، ولا في الآخرة؟

---

(١) قلت: تعبير المصنف أولى من تعبير الشارح لأن المانعين ليس الفلاسفة بانفرادهم، ولكن قال بالمنع المحققون من أهل الحق كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين، والغزالي، والكيا الهراس، وحكاه الرازي عن جمهور المحققين، واختار المنع.
قال ابن تيمية: «الوجه الثاني والثلاثون: إن القوم مع سائر أهل السنة يقولون: إن حقيقة الباري غير معلومة للبشر، ولهذا اتفقوا على ما اتفق عليه السلف من نفي المعرفة بماهيته، وكيفية صفاته».
قال الرازي: وكلام الصوفية يشعر بالمنع. قال الجنيد: ما عرف الله إلا به.
ونقل عن الحارث المحاسبي أنه قال: لا يمكن أن تكون معلومة، وحكي عن الشافعي أنه قال: لا يمكن أن تكون معلومة، وحكي عن الشافعي أنه قال: من انتهض لطلب مدبره، فإن انتهى إلى موجود ينتهي فكره إليه، فهو مشبه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود، واعترف بالعجز عن إدراكه، فهو موحد.
وهو معنى ما نقل عن الصديق رضي الله عنه: العجز عن درك الإدراك إدراك.
وكما قيل:

حقيقة المرء ليس المرء يدركها فكيف كيفية الجبار في القدم؟

راجع: بيان تلبيس الجهمية: ٦٤/١، وتشنيف المسامع: ق(١٥٠/ب - ١٥١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٤٣، والمحصل للرازي: ص/٢٧١-٢٧٢، ومعالم أصول الدين: ص/٧٩.

(٢) قال الكمال بن أبي شريف - معترضاً على المصنف في دخول الفلاسفة ضمن المحققين -: «وفي إطلاق المحققين على غير الفرق الإسلامية ولو تغليباً تساهل». الدرر اللوامع له: ق(٢٧٥/ب).

(٣) وهو مذهب أكثر المتكلمين. انظر: المراجع التي سبقت.

وهذا هو المختار.

لنا – على الجواز – أن الله تعالى قادر على أن يلهم خواص عباده، أو يخلق فيهم علماً ضرورياً بحقيقته، ولا مانع من ذلك، وعدم الوقوع لعدم دليل عليه عقلاً، ونقلاً.

القائلون بعدم الجواز: لو علم فإما بالحد، ولا حد، لاقتضائه الجنس، والفصل، وهو مستحيل في حقه تعالى، وإما بالرسم، ولا يفيد معرفة الكنه.

الجواب: لا نسلم انحصار طريق العلم في الحد، والرسم، بل يكون بالإلهام، وخلق العلم الضروري كما بينا، والرسم وإن لم يستلزم العلم بالكنه دائماً، ولكن ربما يفيده[1].

القائلون: بوقوع علمنا بحقيقته قالوا: نحكم عليه بأنه موجود، عالم، خالق إلى غير ذلك، والحكم على الشيء فرع تصوره.

---

(١) قلت: الأولى هو المنع كما تقدم، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، والمعلوم من الله ليس إلا الصفات، وذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته، ولذلك لما قال فرعون لموسى: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ أجابه بالصفة حيث قال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الشعراء:٢٣-٢٤]. لتعذر الجواب بالماهية، فعجَّب فرعون قومه من عدوله عن الجواب المطابق لسؤاله، ولم يعلم لغباوته أنه هو المخطئ في السؤال عن الماهية، فإن ما أتى به الكليم في الجواب أقصى ما يمكن، وهذا هو الأدب مع الله تعالى.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٥٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٥.

[الجـــواب: فـــرع تصوره][1] بوجه ما، فإنا نحكم على أشياء لا نعرف حقائقها.

وأمـــا الاستدلال بوقوع الرؤية[2]، فضعيف، لأنها لا تقتضي العلم بكنه المرئي، والكلام فيه.

قوله: «وليس بجسم».

أقـــول: الجسم إما مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ على ما ذهب إليه المتكلمون[3].

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) يعني رؤية الله يوم القيامة، وسيأتي الكلام عليها.

(٣) مذهب الجمهور ينفون الجسم عن الله تعالى.

وقالت الكرامية: هو جسم، أي: موجود، وقيل: قائم بنفسه، والذين نسبوا إلى التجسيم، هم مقاتل بن سليمان، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، وداود الجواربي، وكلهم رافضة، وذهب البعض إلى أن صفة الجسم من الصفات المسكوت عنها واختار بأنه لا يصرح فيها بنفي، ولا إثبات، وهي إلى الإثبات أقرب منها إلى النفي.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «لفظ الجسم لم يتكلم به أحد من الأئمة، والسلف في حق الله تعالى لا نفياً، ولا إثباتاً، ولا ذموا أحداً، ولا مدحوه بهذا الاسم، ولا ذموا مذهباً، ولا مدحوه بهذا الاسم، وإنما تواتر عنهم ذم الجهمية الذين ينفون هذه الصفات، وذم طوائف منهم كالمشبهة، وبينوا مرادهم بالمشبهة».
راجع: المحصل للرازي: ص/١٦٤، ٢٢٤، ومعالم أصول الدين: ص/٤٦، والمواقف في علم الكلام: ص/٢٧٣، وبيان تلبيس الجهمية: ص/٢٤-٢٥، ٤٧، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ١/١٤٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٥، وتشنيف المسامع: ق(١٥١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٤، والدرر اللوامع للكمال: ق(٢٧٥/ب).

أو من الهيولى[١]، والصورة على ما عليه الفلاسفة[٢].

وقد تقدم أنه تعالى واحد من جميع الوجوه، لا تركيب فيه لاستلزامه الاحتياج المنافي للألوهية.

ولأنه لو كان جسماً لاحتاج إلى مكان، وحيز، لأنه ضروري للجسم لا يمكن وجوده بدونه، ويلزم قدم المكان ضرورة قدم المتمكن.

وقد قدمنا أن العالم، وهو ما سواه تعالى حادث بجميع أجزائه وكما أنه / ق(١٣٨/أ من أ) ليس بجسم، فكذا ليس بجوهر، لأن الجوهر عند المتكلمين: هو الممكن القائم بنفسه، وعند الفلاسفة ممكن إذا وجد لم يكن في موضوع، والباري تعالى مباين للممكنات.

وإذا لم يكن جوهراً، فبالأولى أن لا يكون عرضاً، لأن العرض عند أهل الحق مستحيل البقاء، والله باق أولاً، وأبداً، ولأن العرض يحتاج إلى محل يقوم به، والاحتياج من سمات الممكن تعالى عن ذلك علواً كبيراً[٣].

---

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل، والمادة.
واصطلاحاً: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية، والنوعية.
راجع: التعريفات: ص/٢٥٧.

(٢) وهو مذهب ابن سينا، ومن تبعه، وزعم ضرار، والنجار أن ماهية الجسم مركبة من لون، وطعم، ورائحة وحرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة، وقد رد الفخر الرازي عليهما في المحصل: ص/١٦٨-١٦٩، والمعالم: ص/٤٦.

(٣) راجع: معالم أصول الدين: ص/٤٧، والمواقف: ص/٢٧٣، وتشنيف المسامع: ق(١٥١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٥-٤٠٦، وبيان تلبيس الجهمية: ١/٥٥٠.

قوله: «لم يزل وحده».

أقول: قد سبق أنه تعالى قديم، والعالم محدث، وإذا ثبت ذلك، فعلم أنه كان، ولم يكن معه شيء، إذ ما سواه حادث، فلا زمان معه في الأزل، ولا مكان، وإنما ذكره هنا توطئة لمسألة القدرة، والاختيار، أي: إنما أنشأ المحدث بقدرته[1]، ومشيئته لا أنه موجب بالذات، وعلة على ما عليه الفلاسفة.

والدليل - على أنه خلقه بالقدرة -: أنه لو كان بالإيجاب لزم قدم العالم، لأن المعلول لا ينفك عن علته، أو يكون كل حادث مسبوقاً، ومشروطاً بآخر إلى غير النهاية وكلاهما باطل. ولأن اختصاص كل جسم بشكل، ولون، وطعم، ورائحة، وغير ذلك لا بد وأن يكون لمخصص، وذلك هو القدرة، والإرادة لتشارك الأجسام، وتماثلها.

ولأن العالم لو كان معلولاً لذاته كان لازماً لها، فلو فرض ارتفاع العالم لزم ارتفاعه تعالى، لأن انتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم، لكن ارتفاع الواجب تعالى محال، لأن ذاته تقتضي وجوده، وما اقتضى ذاته وجوده استحال زواله.

قالوا: لو كان مختاراً في فعله لزم الانقلاب، لأنه في الأزل إن علم عدم وجود العالم، فهو ممتنع الوجود وقد وجد، فانقلب الممتنع ممكناً.

---

(١) راجع: مجموع الفتاوى: ٨/٧-١١، ٣٨٣، ومنهاج السنة: ٢/١١٨-١٢٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٦، وتشنيف المسامع: ق(١٥١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٤، والقائد إلى تصحيح العقائد: ٢/٢٨٧.

وإن علم وجوده، فهو لازم الوقوع، فلا قدرة، ولا اختيار.

قلنا: علم وجوده في وقته باختياره، فلا محذور، لأن الوجوب بالقدرة محقق للقدرة لا مناف لها.

قوله: «ولم يَحدُث بإبداعه في ذاته حادثٌ».

جواب سؤال مقدر، أي: إذا كان وصفه حادثاً يلزم قيام الحادث به، وهو محال لاستلزامه حدوث الموصوف.

أجاب: بأن الإحداث صفة إضافية ليست بموجودة، فلا يلزم منه محذور.

وإن قلنا: إن الإحداث صفة موجودة فهي للتكوين الذي قالت الحنفية بأنه صفة قديمة، فلا محذور[١] أيضاً.

---

(١) هناك صفات ذاتية كالعلم، والحياة، والكلام، وهي قديمة بالاتفاق وهناك صفات فعلية كالخالق، والرازق، والباعث، والوارث، والمحيي، والمميت وغيرها فمذهب الماتريدي الحنفي أنها قديمة، وبه قال الأحناف ومذهب الأشاعرة أنها حادثة.

قال ملا علي القاري - بعد ذكره الخلاف السابق -: «والنزاع لفظي عند أرباب التدقيق كما يتبين عند التحقيق...». ثم بين ذلك.

وقال شيخ الإسلام: «ووصفه تعالى بالصفات الفعلية... قديم عند أصحابنا، وعامة أهل السنة المالكية، والشافعية، والصوفية، والحنفية والسالمية، والكرامية. وخالف المعتزلة، والأشعرية بأنه غير قديمة».

راجع: شرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٢٥-٣٤، والجامع لشعب الإيمان للبيهقي: ص/٢٥٩، ومجموع الفتاوى: ٦/٢٦٨.

قوله: «﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]».

من فروع القادرية، أي: لم تنته قدرته إلى شيء، كسائر قدر الخلق، بل يفعل ما يشاء، ما تعلقت قدرته به كان، كيف ونعم الجنان سرمدية بتعاقب الأبدال؟ وكلها مخلوقة بقدرته، كيف ولو انتهت قدرته عند مراد كان عجزاً، ونقصاً؟

قوله: «﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]».

قد تقدم من قوله: لا يشبه؛ هذا المعنى، وإنما أعاده لأن هذا أبلغ من ذلك لكون الشيء نكرة في سياق النفي، أو لأنه كالدليل السمعي على ذلك الدعوى، أو جعله صفة لفعال لما يريد، أي: ليس في فعله يشبه شيئاً والكاف زائدة.

وعند المحققين ليست بزائدة لأن مثله تعالى مفقود اتفاقاً، وإذا نفي أن يكون شيء مثل مثله، فالمراد نفي المماثلة عنه على وجه الكناية التي هي أبلغ من التصريح.

قوله: «القدر خيره وشره منه».

أقول[1]: / ق(١٣٨/ب من أ) مسألة القدر أصل من أصول الإسلام، فلا بد من الوقوف على كنهها على ما ينبغي.

---

(١) آخر الورقة (١٣٨/ب من أ).

اعلـــم أن عـــبارة المـــشايخ أن الكل بقضائه، وقدره[١]، والفرق بالإجمال، والتفصيل.

فبالنظر إلى كون الأشياء في علمه تعالى مجمعة في الأزل، سمي: قدراً.

وبالنظر[٢] / ق(١٢٤/ب من ب) إلى وجودها في أوقاتها المقدرة قضاء.

وقيل: بالعكس، وهذا أظهر[٣] لقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١].

---

(١) مذهب أهل الحق إثبات القدر، ومعناه: أن الله تبارك وتعالى قدر الأشياء في القدم، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى. وأنكرت القدرية هذا، فزعم أوائلهم - وقد انقرضوا - أنه سبحانه وتعالى لم يقدرها، و لم يتقدم علمه بها سبحانه وتعالى، وأنها مستأنفة العلم.
أي: إنما يعلمها سبحانه بعد وقوعها، وكذبوا على الله سبحانه وتعالى وجل علواً كبيراً عن أقوالهم الباطلة. وسميت هذه الفرقة قدرية لإنكارهم القدر، و لم يبق أحد من أهل القبلة من يقول بهذا القول الشنيع الباطل.
وصارت القدرية في الأزمان المتأخرة تعتقد إثبات القدر، ولكن يقولون: الخير من الله، والشر من غيره تعالى الله عن قولهم، وأن العبد خالق لفعله.
راجع: مقالات الإسلاميين: ص/٢٢٧-٢٢٨، والإبانة عن أصول الديانة: ص/٦٢-٦٥، وشرح النووي على صحيح مسلم: ١/١٥٤، والرسالة التدمرية: ص/٥٢، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٨/٦٣-٦٤، ٢٥٦-٢٦١، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٦٥.

(٢) آخر الورقة (١٢٤/ب من ب).

(٣) القدر بالفتح ما يقدره الله تعالى، فإذا وافق الشيء الشيء قيل: جاء على قدر. =

والأحاديث الواردة في باب القضاء والقدر كثيرة جداً متواترة المعنى كـــشجاعة علي، وجود حاتم، وإن كانت أفرادها آحاداً، فلا حاجة إلى ذكرها[1].

= واصطلاحاً: تعلق الإرادات الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين، وسبب معين عبارة عن القدر.

وبعبارة أخرى: خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء.

والقضاء - لغة - الحكم.

واصطلاحاً: عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد.

ومن التعريفين السابقين للقضاء والقدر على ما اختاره الشارح، وغيره من المحققين يتبين الفرق بين القضاء، والقدر، هو أن القضاء: وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، ويكون في الأزل. والقدر: وجوها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها، ويكون فيما لا يزال.

راجع: مختار الصحاح: ص/٥٢٣، ٥٤٠، والمصباح المنير: ٤٩٢/٢، ٥٠٧، والفروق اللغوية: ص/١٥٧، والتعريفات: ص/١٧٤، ١٧٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٦/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٥١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٤، وشرح المقاصد: ٢٦٥/٤.

(١) سيأتي أن الشارح قد ذكر بعض الأحاديث الواردة في القضاء والقدر بعد قليل، ولكنه رأى أن لا حاجة إلى ذكر كل ما ورد في هذا الباب، وإليك هنا بعضاً منها:

فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه». =

وكـذا ذم القدريـة قـد ورد في الأحاديث الصحيحة[1] لكن قد اختلف في وجه التسمية، ومن يصدق عليه هذا الاسم.

= وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه في أربعين يوماً ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد...» الحديث.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فقئ في وجنتيه الرمان، فقال: «أبهذا أمرتم، أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر. عزمت عليكم أن لا تنازعوا فيه».

راجع: الأحاديث الواردة في القدر: صحيح البخاري: ٨/١٥٢-١٥٨، وصحيح مسلم: ٨/٤٤-٥٦، وتحفة الأحوذي: ٦/٣٣٤-٣٦٧، وسنن أبي داود: ٢/٥٢٤ وما بعدها، وسنن ابن ماجه: ١/٣٩ وما بعدها.

(١) وسيأتي ذكره لحديثين في ذم القدرية قريباً.

وعند الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة، والقدرية».

وقال: هذا حديث حسن غريب، ورواه ابن ماجه أيضاً، وعند أحمد، وأبي داود، والحاكم عن عمر رضي الله عنه مرفوعاً: «لا تجالسوا أهل القدر، ولا تفاتحوهم».

وعند الترمذي أيضاً عن ابن عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «في هذه الأمة، أو في أمتي خسف، أو مسخ، أو قذف في أهل القدر».

راجع: مسند أحمد: ١/٣٠، وسنن أبي داود: ٢/٥٣٠، وتحفة الأحوذي: ٦/٣٦٢، ٣٦٧-٣٦٨، والمستدرك للحاكم: ١/٨٥، وسنن ابن ماجه: ١/٣١، ٣٨.

قيل: وجه التسمية أن القدرية ينسبون الفعل إلى قدرة العبد وإيجاده[1]، وليس بسديد، لأن المنسوب إلى القدرة قدري بضم القاف، بل منسوب إلى القـــدر الـــذي هو العلم بالأشياء وإيقاعها على الوجه المخصوص في أوقاتها.

وأما من يصدق عليهم فهم القائلون: إن الشر ليس بقدر الإله تعالى، بل الأفعال الاختيارية للعباد بقدرتهم، وإيجادهم[2].

---

(١) راجع: البرهان للسكسكي: ص/٢٦-٢٧، والتعريفات: ص/١٧٤، وتحفة الأحوذي: ٣٦٣/٦.

(٢) اختلف الناس في أفعال العباد الاختيارية إلى مذاهب:
مذهب أهل الحق أن أفعال العباد الاختيارية هي من أفعالهم بها صاروا مطيعين، وعصاة، وهي مخلوقة لله تعالى لا خالق لها سواه، فالفعل غير المفعول.
وزعمت الجبرية تبعاً للجهم بن صفوان السمرقندي أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى، وهي كلها اضطرارية كحركة المرتعش، والعروق النابضة، وحركات الأشجار.
وإضافتها إلى الخلق مجاز، فهم غلوا في إثبات القدر، حتى نفوا كسب العبد لها أصلاً.
وزعمت المعتزلة أن جميع الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات لا تعلق لها بخلق الله تعالى، بل هي بقدرة العباد وإيجادهم لها وقد استدل كل فريق بأدلة يؤيد ما ذهب إليه.
راجع هذه المسألة ورد أهل الحق على الجبرية، والمعتزلة وإبطال مذهبهما: خلق أفعال العباد للبخاري: ص/٢٥، ومقالات الإسلاميين: ص/٢٢٨، ومجموع الفتاوى: ٨٧/٨-٨٩، ٢٥٨، وشرح الطحاوية: ٢١٥/٢-٢٣٠، والإبانة عن أصول الديانة: ص/١٦٧ وما بعدها، والإنصاف للباقلاني: ص/١٤٣ وما بعدها، والمعالم للرازي: ص/٨٥، والعبودية لشيخ الإسلام: ص/٦٣، والمحصل: ص/٢٨٠، وتفسير الرازي: ٢٣٧/٧، وتفسير الألوسي: ٥٠/٨، والمواقف: ص/٣١١، ومسلم الثبوت: ٤٠/١، والإرشاد للجويني: ص/١٧٣، وشفاء العليل: ص/٢٦٧-٢٦٨.

قالت المعتزلة: بل أهل السنة هم القدرية، لأنهم يقولون: بأن الأشياء بقدر الله، لأن مثبت الشيء ينسب إليه كالمالكية، والحنفية، والشافعية لا إلى النافي[١].

الجواب: أنه قد ورد في الأحاديث: أن «القدرية مجوس هذه الأمة»[٢].

---

(١) وقد حكى هذا القول عنهم ابن قتيبة، وإمام الحرمين في الإرشاد ثم رد عليهم قائلاً: هذا تمويه من هؤلاء الجهلة ومباهتة، وتواقح، فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى، ويضيفون القدر والأفعال إلى الله سبحانه وتعالى، وهؤلاء الجهلة يضيفونه إلى أنفسهم، ومدعي الشيء لنفسه، ومضيفه إليها أولى بأن ينسب إليه ممن يعتقده لغيره، وينفيه عن نفسه.

راجع: الإرشاد لإمام الحرمين: ص/٢٢٤-٢٢٥، والنووي على مسلم: ١/١٥٤.

(٢) بهذا اللفظ رواه أبو داود، والحاكم عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم».

ورواه الإمام أحمد، وابن ماجه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم، وإن لقيتموهم فلا تسلموا عليهم» وقد تُكلم في صحته، قال ابن الجوزي: فيه مجاهيل لا يصح، وقال الخطابي: «إنما جعلهم مجوس هذه الأمة لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم: بالأصلين، وهما: النور، والظلمة، يزعمون أن الخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة، فصاروا ثانوية، وكذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله عز وجل، والشر إلى غيره، والله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر، لا يكون شيء منهما إلا بمشيئته.

فالأمران مضافان إليه خلقاً، وإيجاداً، وإلى الفاعلين لهما من عباده فعلاً، واكتساباً».

والحديث مشهور رواه ثمانية من الصحابة، عمر وابنه، وحذيفة، وجابر وابن عباس، وأنس وأبو هريرة، وسهل بن سعد. =

ولا شك أن من يجعل للعبد قدرة على الإيجاد هو الذي يشبه المجوس القائلين بإلهين: خالق الخير، ويسمى يروزن، وخالق الشر، ويسمى: أهو من[1].

ولما في الحديث: من أن «القدرية خصماء الله»[2].

ولا شك أن من فوض الأمور إليه تعالى ليس بخصم، بل الخصم من يثبت شريكاً في الخلق، والإيجاد.

= راجع: مسند أحمد ٨٦/٢، ١٢٥، وسنن أبي داود: ٥٢٤/٢، وسنن ابن ماجه: ٤٨/١، والمستدرك للحاكم: ٨٥/١، ومعالم السنن للخطابي: ٥٦/٧-٥٩، والموضوعات لابن الجوزي: ٢٧٥/١، وكشف الخفاء: ١٣٧/٢، وأسنى المطالب: ص/١٥٧.

(١) وهم يعبدون النار، لأنها أعظم شيء عندهم في الدنيا، ويسجدون للشمس إذا طلعت، وينكرون نبوة آدم، ونوح عليهما السلام، وقالوا: لم يرسل الله عز وجل إلا رسولاً واحداً لا ندري من هو؟ وكان بدء مذهبهم في زمان شريعة موسى عليه السلام، واختلف هل كان لهم كتاب، أو لا؟ وهم يستحلون نكاح الأمهات، والبنات، والأخوات، وسائر المحرمات، ويتطهرون بأبوال البقر تديناً.

راجع: البرهان للسكسكي: ص/٥٧، والتبصير في الدين: ص/١٥٠.

(٢) لم أعثر عليه بهذا اللفظ في الكتب الستة، ورواه الطبراني في الأوسط، وفيه محمد بن الفضل بن عطية، وهو متروك، ولفظ الحديث عن محمد بن كعب القرظي قال: ذكرت القدرية عند عبد الله بن عمر، فقال عبد الله بن عمر: «لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً، ومحمد نبينا ﷺ، وإذا كان يوم القيامة، وجمع الله الناس في صعيد واحد نادى مناد يسمع الأولين، والآخرين أين خصماء الله، فيقوم القدرية».

راجع: مجمع الزوائد: ٢٠٥/٧-٢٠٦.

والدليل - على القدر - قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩][1] وقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٦٦] أي: بقضائه، وقدره.

وفي الحديث: «كل شيء بقضاء الله حتى العجز، والكيس»[2]، واحتجاج موسى مع آدم[3]، وجواب آدم الحديث المشهور[4].

---

(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ﷺ في القدر فنزلت: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ ۝٤٨ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٨-٤٩].

راجع: صحيح مسلم: ٥٢/٨، وسنن ابن ماجه: ٤٣/١، وتحفة الأحوذي: ٣٧١/٦.

(٢) رواه مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «كل شيء بقدر حتى العجز، والكيس، أو الكيس والعجز».

راجع: صحيح مسلم: ٥١/٨-٥٢.

(٣) روى البخاري، ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «احتج آدم، وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة؟ قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة، فحج آدم موسى، فحج آدم موسى ثلاثاً».

راجع: صحيح البخاري: ١٥٧/٨، وصحيح مسلم: ٤٩/٨-٥١.

(٤) احتجاج آدم على موسى في المصيبة لا في الذنب، وقد بسط القول في الكلام على هذا الحديث، وبين المراد منه شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاواه: ٣٠٣/٨، والعبودية له: ص/٦٢-٦٦، وكذا ابن القيم في شفاء العليل: ص/٢٧ وما بعدها.

وبالجملة من لوازم الإيمان الصحيح أن يعتقد أن الكائنات كلها ما كـــان وما هو كائن، جوهراً وعرضاً، فعلاً وقولاً، معصية وطاعة، خيراً وشراً، كان في أزل الأزل في علمه، لم يزد ولم ينقص عن ذلك شيء قَلَّ ولا جَلَّ(١).

قوله: «علمه شامل».

أقـــول: ويجـــب الإيمان بأن له علماً قديماً لا يشبه علم المخلوقين. والدليل - على كونه عالماً -: إتقان أفعاله، وإحكامها(٢).

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٤٠٦/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٥١/ب - ١٥٢/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/ب - ١٦٠/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٤.

(٢) مذهب أهل الحق، والإيمان، وجمهور العقلاء أن علم الله شامل لكل معلوم ممكننا كان، أو ممتنعاً، فهو يعلم الجزئيات، والكليات، كما أخبر بذلك في آيات كثيرة من كتابه العزيز منها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقوله: ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وعلى هذا أطبق المسلمون، وأنه تعالى يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، وأن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء جملة وتفصيلاً، وكيف لا؟ وهو خالقها ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤] وقد ضلت الفلاسفة بقولهم: الله تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا الجزئي، لأنه لو علمها على الوجه الجزئي لتغير علمه، فإن الجزئيات تتغير بتغير الأزمنة والأحوال، والعلم تابع للمعلوم، فيلزم تغير علمه، والعلم قائم بذاته، فيكون محلاً للحوادث، وهو محال.

والتزمت الكرامية أن الباري تعالى محل للحوادث، وظنوا أنه لا يتم إثبات العلم مطلقاً إلا بذلك، ففروا من ضلالة إلى ضلالة، وهي شبه باطلة قد ردها أهل الحق، وأبطلوها، وسيأتي رد الشارح عليها.

=

قال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧] إلى آخر الآية[١]، وقال: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ﴾ [الصافات: ٦][٢]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ﴾ [الملك: ٣-٤].

ومن أراد الاطلاع على دقائق صنعه فليطالع علم التشريح[٣]، ويحيط بكيفية تركيب الإنسان، وما أتى به الأولون، وما سيأتي به الآخرون من

راجع: مقالات الإسلاميين: ص/٤٨٤-٤٩٤ وما بعدها، وشرح أسماء الله الحسنى: ص/٢٣٠-٢٣٤، والمحصل: ص/٢٣٩-٢٤١، ٢٥٤، والمعالم: ص/٦١، والمواقف: ص/٢٨٥-٢٩٠، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٣/١٣١-١٣٢، ٨/٥١٣-٥١٤، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ١/١٠٣-١٢٠، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧٥/ب - ١٧٦/أ)، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٩.

(١) يعني الآيات وهي: ﴿وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٨-٢٠].

(٢) وفي سورة الملك آية (٥) ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ والناسخ أدرج الآيتين في آية واحدة، فصححتها من المصحف.

(٣) شَرَّح اللحم شرحاً قطعه قطعاً طوالاً رقاقاً، وشرح الجثة فصل بعضها عن بعض للفحص العلمي، وهو المراد بعلم التشريح.

راجع: مختار الصحاح: ص/٣٣٣، والمصباح المنير: ١/٣٠٨-٣٠٩، والمعجم الوسيط: ١/٤٧٧.

دقائق الصانع، وخفيات العلوم[1]، ذرة، بل دون ذرة من علمه الذي علمه خلقه، ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

وأيضاً قد تقدم أنه فاعل بالقدرة، والإرادة، ومَن شأنه هذا لا بد له من / ق(١٣٩/أ من أ) علم.

قيل: لو كان له علم لكان متعلقاً إما بنفسه، أو بغيره، وكلاهما محال.

أما الأول: فلأنه لو علم ذاته، لكان مغايراً لذاته، لأن العالم غير المعلوم.

قلنا: التغاير الاعتباري كاف، كما في علم الإنسان بنفسه.

وأما الثاني: فلأنه لو علم الأشياء لزم التعدد في الذات الأحدية بقدر المعلومات، وهو محال.

قلنا: التعدد في التعلق لا يوجب التعدد في الذات، كما في سائر الصفات، ويعلم منه جواب الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي، وإلا لزم التغير في الذات، لأن الجزئيات متغيرة.

واعلم كما أن قدرته غير متناهية، كذلك علمه غير متناه، لأنه محيط بما هو غير متناه كنعيم الجنان، والأعداد، والأشكال.

أما سمعاً، فلقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦]، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ: ٣]،

---

(١) وصدق القائل جل في علاه: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١].

﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ ﴾ [غافر: ١٩] إلى غير ذلك من الآيات[1]، والأحاديث[2].

وأما عقلاً: فلأن الموجب لعالميته ذاته. وللمعدومية إمكانها، ونسبة ذاته إلى الأشياء كلها على السواء.

قوله: «قدرته لكل مقدور».

أقول: قد تقدم أنه فاعل بالاختيار.

وكل من كان فاعل الأشياء بالاختيار لا بد له من قدرة[3].

---

(١) كقوله تعالى: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [النمل: ٦٥]، ﴿ وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [النمل: ٧٥]، ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ﴾ [الحشر: ٢٢]، ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴾ [الجن: ٢٦]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ ﴾ [لقمان: ٣٤] وغيرها كثير.

(٢) منها: حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله: لا يعلم ما تغيض الأرحام إلا الله، ولا يعلم ما في غد إلا الله، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلا الله، ولا تدري نفس بأي أرض تموت إلا الله، ولا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله». راجع: صحيح البخاري: ١٤٢/٩.

(٣) اتفق المسلمون، وسائر أهل الملل على أن الله على كل شيء قدير كما نطق بذلك القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٤، وآل عمران: ١٨٩]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، ﴿ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [التحريم: ٨].

=

والقادر هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك، أي: يصح كل منهما بحسب الدواعي المختلفة[1]، وقد تقدم أن قدرته غير متناهية، أي: كل ما دخل تحت مشيئته، فهو قادر عليه.

= ولكنهم اختلفوا هل هو عام، أو خاص؟ إلى مذاهب:

فذهبت طائفة إلى أنه عام يدخل فيه الممتنع لذاته مثل الجمع بين الضدين ككون الشيء موجوداً، معدوماً، وكذا كون الشيء أسود كله، وأبيض، وكون الجسم الواحد بعينه في الوقت الواحد في مكانين، وكذا الممتنع لغيره مثل ما علم الله أنه لا يكون، وأخبر أنه لا يكون، ذلك، وكذا يدخل فيه المقدور، واختار فريق هذا العموم منهم ابن حزم. وذهب فريق آخر إلى أنه عام مخصوص يخص به الممتنع لذاته، فإنه وإن كان شيئاً، فإنه لا يدخل في المقدور، كما ذكر ذلك ابن عطية، وغيره.

وذهب عامة النظار والمحققين إلى أن الممتنع لذاته ليس شيئاً البتة وإن تنازعوا في المعدوم الممكن مثل إيمان الكافر هل هو شيء أو لا؟

والصواب عند الجمهور أن المعدوم ليس بشيء في الخارج، أما الممتنع لذاته لا يمكن تحققه في الخارج، ولا يتصوره الذهن ثابتاً في الخارج. واختار المذهب الأخير شيخ الإسلام ابن تيمية، وخطأ القولين السابقين ودلل على صحة ما ذهب إليه، ورجحه الشارح كما سيأتي.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٨/٧ وما بعدها، ومنهاج السنة: ١/١١٨-١٢٢/، ومعالم أصول الدين: ص/٥٨، والمحصل: ص/٢٣٣-٢٣٨، والمواقف: ص/٢٨١-٢٨٥، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ١/٢٠٧-٢٠٩.

(١) وهناك أقوال أخرى في القدرة، وهي أقوال باطلة، مردودة كزعم الفلاسفة أنه تعالى لا يقدر على أكثر من واحد، وزعم النظام بأنه تعالى لا يقدر على خلق الجهل، والقبيح، وزعم البلخي أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وزعمت عامة المعتزلة أنه =

ومـــا قيل: ما من شأنه أن يقدر عليه ليخرج الممتنع[1] ليس بشيء، لأن الممتـــنع لا يطلق عليه الشيء لا عند أهل الحق، ولا عند المعتزلة فلا يحتاج إلى الاحتراز عنه.

قوله: «ما علم أنه يكون أراده».

أقـــول: ما تقرر في غامض علمه الأزلي[2] وجوده في وقته المعين له في ذلك العلم، فهو مراده، وما لا فلا.

= تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، وهذه المذاهب منبوذة بالنصوص القطعية الناطقة بشمول القدرة، وعمومها لأفعال العباد، وغيرها، وكذا يدخل في ذلك أفعال نفسه كما نطقت بذلك الآيات كقوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١]، ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠]، ﴿بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٤]، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] وغيرها كثير.

راجع: مجموع الفتاوى: ١٠/٨ وما بعدها، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٦/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٥٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٠/أ - ب) وهمع الهوامع: ص/٤٤٥، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٧٨-٨٣، والمحصل: ص/٢٥٧.

(١) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي والمحلي» يعني المراد بقول الشارح: «وقيل ما من شأنه أن يقدر عليه».

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٥٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٦/٢.

(٢) مذهب أهل الحق أن الإرادة على نوعين:

إرادة كونية: ترادفها المشيئة، وهما تتعلقان بكل ما يشاء الله فعله وإحداثه، فهو سبحانه إذا أراد شيئاً وشاءه، كان عقب إرادته له كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] وفي الأثر: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن». =

= وإرادة شرعية: تتعلق بما يأمر الله به عباده مما يحبه ويرضاه، وهي المذكورة في مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ولا تلازم بين الإرادتين، بل قد تتعلق كل منهما بما لا تتعلق به الأخرى فبينهما عموم، وخصوص من وجه، فالإرادة الكونية أعم من جهة تعلقها بما لا يحبه الله ويرضاه من الكفر والمعاصي، وأخص من جهة أنها لا تتعلق بمثل إيمان الكافر، وطاعة الفاسق والإرادة الشرعية أعم من جهة تعلقها بكل مأمور به واقعاً كان، أو غير واقع، وأخص من جهة أن الواقع بالإرادة الكونية قد يكون غير مأمور به، وخلاصة القول: إن الإرادتين قد تجتمعان معاً في مثل إيمان المؤمن، وطاعة المطيع، وتنفرد الكونية في مثل كفر الكافر ومعصية العاصي، وتنفرد الشرعية في مثل إيمان الكافر، وطاعة العاصي.

ومذهب الأشاعرة يثبتون إرادة واحدة قديمة تعلقت في الأزل بكل المرادات، فيلزمهم تخلف المراد عن الإرادة.

وأما المعتزلة، فعلى مذهبهم في نفي الصفات لا يَثبتون في صفة الإرادة ويقولون: إنه يريد بإرادة حادثة لا في محل، فيلزمهم قيام الصفة بنفسها، وهو من أبطل الباطل.

والإرادة تابعة للعلم عند أهل الحق، فهم يقولون: هو تعالى مريد لكل ما أراد وقوعه من خير، وشر، وطاعة، ومعصية.

وعند المعتزلة الإرادة تابعة للأمر فهم يقولون: يريد ما أمر به من الخير، والطاعة سواء وقع ذلك أم لا، ولا يريد ما نهى عنه من الشر، والمعصية سواء وقع ذلك أم لا، فمثلاً إيمان أبي جهل مأمور به، وغير مراد لامتناع وقوعه، وكفره منهي عنه، ومراده لوقوعه عند أهل الحق. وعند المعتزلة العكس، أي: مأمور بالإيمان، ومراد منه، وكفره منهي عنه وغير مراد.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٨/١٣١، ١٥٩-١٦٠، وشرح العقيدة الواسطية: ص/٤٢-٤٣، والمحصل للرازي: ص/٢٤٣، ٢٦٤، ومعالم أصول الدين: ص/٥٩، والمواقف: ص/٢٩١، ٣٢٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٦، وتشنيف المسامع: ق(١٥٣/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٥، وشرح الطحاوية: ١/٦٥.

وإن أمـــر به، ونهى عنه ابتلاء كإيمان أبي جهل[١]، فإنه لم يكن في علمه، ولا أراده، خلافاً للمعتزلة، فإن كل مأمور به مراد، وإن لم يقع.

والحاصل: أن ما علم كونه، فلا محالة كائن، وما يكون كائناً، فهو مـــراد، وعكسه أيضاً كقولنا: كل ما كان مراداً فهو كائن، وكل كائن معلـــوم لـــه تعالى، ولكن لا يرضى ببعض المرادات كالكفر، والمعاصي، فالرضا أخص من الإرادة.

قوله: ((بقاؤه)).

أقول: من صفاته تعالى البقاء، وقد أثبته الشيخ الأشعري، وأتباعه، صفة زائدة حقيقية كالعلم، والقدرة.

والجمهور على أنها ليست صفة حقيقية، بل البقاء استمرار الوجود بالنظـــر إلى المستقبل، كما أن القِدم استمراره نظراً إلى الماضي[٢]، وكلام المصنف /ق(١٢٥/أ من ب) فيه تسامح.

---

(١) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي أحد سادات قريش، ودهاتها، وأبطالها في الجاهلية سودته قريش قبل أن يطر شاربه، وأدخلته دار الندوة مع الكهول ولقبته أبا الحكم، ولقبه المسلمون أبا جهل كان أشد الناس عداوة للنبي ﷺ وأصحابه، واستمر على عناده يثير الناس عليهم، والعمل على إيذائهم لا يفتر عن الكيد لهم، حتى كانت وقعة بدر الكبرى فأهلكه الله فيها سنة (٢هـ).
راجع: الكامل لابن الأثير: ٧٣/٢، ١٢٦-١٢٧، وعيون الأخبار: ٢٣٠/١، والسيرة الحلبية: ٣٣/٢، ودائرة المعارف الإسلامية: ٣٢٢/١، وإمتاع الأسماع: ١٨/١، والأعلام للزركلي: ٢٦١/٥-٢٦٢.

(٢) قلت: لا داعي إلى الاختلاف، فقد ورد تفسيره عن المعصوم ﷺ في الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يقول - إذا أوى إلى =

وكان الأولى أن يقول: وجوده غير مستفتح ليكون إشارة إلى القِدم، ولا متناه، ليكون إشارة إلى البقاء.

قوله: «لم يزل بأسمائه».

أقول: اتفق العقلاء من المليين، وغيرهم على أنه تعالى ليس له كمال ينتظـــر، بل كل ما هو كمال حاصل له أزلاً، وأبداً، واختلف في بعض صفاته لفظاً لا معنى[1].

= فراشه -: «اللهم رب السماوات السبع، ورب الأرض رب كل شيء فالق الحب والنوى منـــزل التوراة والإنجيل، والقرآن أعوذ بك من شر كل ذي شر أنت آخذ بناصيته أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عني الدين، وأغنني من الفقر». راجع: صحيح مسلم: ٧٨/٨-٧٩.

وانظر: شرح العقيدة الواسطية: ص/٣٥-٣٦، وشرح الطحاوية: ٦٢/١-٦٥، وتشنيف المسامع: ق(١٥٣/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٦/٢، والغيث الهامع: ق(١٦٠/ب).

(١) لشيخ الإسلام كلام حسن في تقسيم الناس الذين يثبتون صفاته تعالى ولِمَا له من الفائدة أذكره بنصه قال رحمه الله تعالى: «ولا ريب أن المثبتين لهذه الصفات أربعة أصناف:

صنف يثبتونها، وينفون التجسيم، والتركيب، والتبعيض مطلقاً كما هي طريقة الكلابية، والأشعرية، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم، وغيره وهو قول طوائف من الحنبلية، والمالكية، والشافعية، والحنيفة كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، ورزق الله التميمي، والشريف أبي علي بن أبي موسى، والقاضي أبي يعلى، والشريف أبي جعفر، وأبي الوفاء بن عقيل وأبي الحسن ابن الزاغوني، ومن لا يحصى كثرة يصرحون بإثبات هذه الصفات، وبنفي التجسيم، والتركيب والتبعيض، والتجزي، والانقسام، ونحو =

وتحرير ذلك أن صفاته تنقسم أربعة أقسام:

الأول: الصفات السلبية، و لم يخالف فيها أحد مثل كونه ليس بجسم، ولا عرض، ولا جوهر، وغيرها[١].

الثاني: الصفات الإضافية ككونه رازقاً لعمرو، وغير رازق لبكر.

الثالث: الصفات الفعلية[٢] / ق(١٣٩/ب من أ) كالخلق، والإماتة، والتــرزيق وغيرهــا، فهي عند الأشاعرة حادثة، وعند الحنفية راجعة إلى صفة التكوين قديمة.

= ذلك، وأول من عرف أنه قال هذا القول هو محمد بن عبد الله بن سعيد بن كلاب ثم تبعه على ذلك خلائق لا يحصيهم إلا الله.

وصنف يثبتون هذه الصفات ولا يتعرضون للتركيب، والتجسيم، والتبعيض، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة لا بنفي ولا بإثبات لكن ينــزهون الله عما نزه عنه نفسه ويقولون: إنه «أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد».. وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة، وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء وأئمة الحديث، وأئمة الصوفية، ...

وصنف ثالث يثبتون هذه الصفات، ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون: هو جسم لا كالأجسام، ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم، وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين، والمتأخرين.

وصنف رابع يصفونه، مع كونه جسماً بما يوصف به غيره من الأجسام، فهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبت عن الأمة تبديعهم وتضليلهم» بيان تلبيس الجهمية: ١/٤٦-٤٧.

(١) لفظ الجسم، والجوهر، والعرض، والجزء لم يتكلم به أحد من الأئمة والسلف في حق الله تعالى لا نفياً، ولا إثباتاً، كما قاله شيخ الإسلام.

راجع: بيان تلبيس الجهمية: ١/٤٧.

(٢) آخر الورقة (١٣٩/ب من أ).

الــرابع: الصفات الزائدة على الذات القديمة، وهي التي وقع فيها الخلاف أثبتها أهل السنة، ونفاها الفلاسفة.

والمعتزلة لهم اضطراب فيها[1] قالوا: بزيادة بعضها كالإرادة لكن لا يجوز قيامها به تعالى.

لنا - على ثبوتها على الإجمال -: أنها صفات كمال، وكل ما كان صفات كمال يجب القول بثبوته.

وقــد وردت الآيــات، والأحاديث بثبوتها مفصلة بحيث لا يمكن إنكارهــا، ولا تأويلــها ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿هُوَ ٱلْحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥]، ﴿سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾[2].

---

(١) القدماء من المعتزلة ينكرون هذه الصفات كالفلاسفة وقالوا: يلزم من إثباتها التركيب في الذات. فلا يقال: عالم ولا قادر، وإنما يقال له: ليس بعاجز، ولا جاهل. تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

أما المتأخرون من المعتزلة كأبي هاشم، وغيره فقد نفوا حقائق هذه الصفات ويثبتون أحكامها، فيقال: عالم بذاته لا بعلم، وهكذا في باقي الصفات، وسيأتي ذكر الشارح لشبهتهم والرد عليها بعد قليل.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٥٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦١/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٦، ومجموع الفتاوى: ٣٥٩/٦.

(٢) الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥].

قالـــوا: لو كانت له صفات موجودة قديمة يلزم تعدد القدماء، وقد كفَّرتم النصارى بالقول بآلهة ثلاثة، فكيف بالثمانية أو أكثر؟.

الجواب: إنما كُفِّرت [النصارى][1] لقولهم: بذوات متعددة تتصف بالألوهـــية، ونحن نقول: الذات واحدة، والصفات كثيرة، ولا يلزم منه قدح في أصول الإسلام.

ومعـــنى قـــول المشايخ: لا هي عين، ولا هي غير، أنها ليست عين الـــذات لتغاير المفهومات، ولا غيره لعدم الانفكاك إذ الغيران هما الأمران اللذان يوجد كل منهما بدون الآخر[2].

فإن قلت: من قال: إنه تعالى موجد العالم كيف يمكنه سلبه العلم، والحياة منه؟

قلـــت: لم يسلبه عنه معنى، بل يقول: ذاته بالنسبة إلى العلوم علم، وإلى القدرة قدرة، وقس على ذلك.

وقسم المصنف صفاته بحسب الدليل، فقال: منها ما دل الفعل عليه، كالعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، لأن وجود الفعل الحادث بدون هذه الصفات مستحيل.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت في هامشها.

(٢) يعني أن كلام الله، وعلمه، وقدرته، وإرادته، وغير ذلك من الصفات لا يطلق عليها عند السلف، والأئمة القول بأنه الله، ولا يطلق عليها بأنه غير الله لأن لفظ الغير قد يراد به ما يباين غيره، وصفات الله لا تباينه، ويراد به ما لم يكن إياه، وصفة الله ليست إياه.
راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٣٥٢/٢.

ومنها: ما دل عليه التنـــزيه مثل: السمع، والبصر والكلام، والبقاء[(١)] بناء على أن البقاء صفة حقيقية على ما نقلناه عن الشيخ.

فالحياة: صفة تقتضي صحة العلم، والإرادة.

والعلـــم: صـــفة توجب تمييزاً لا [يحتمل][(٢)] النقيض، أو انكشاف المدرك.

وعلمـــه تعالى: عبارة عن حضور الأشياء عنده، بلا انتزاع صورة، ولا انفعال، ولا اتصاف بكيفية.

والقدرة: صفة تؤثر في الشيء إيجاداً، وإعداماً عند انضمام الإرادة [إليها.

والإرادة][(٣)]: صفة ترجح أحد المقدورين بالوقوع.

والكلام: صفة تنافي السكوت، والخرس[(٤)].

---

(١) مذهب الأشاعرة إثبات ثماني صفات، وهي التي ذكرها هنا ويؤولون غيرها، وسيأتي الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٦، وتشنيف المسامع: ق(١٥٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦١/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٦، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٦٣-٧٤، وشرح المقاصد: ٤/١٣٨، والمحصل: ص/٢٤٨، والمواقف: ص/٢٩٢.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) مذهب أهل الحق: الإيمان بكل ما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تمثيل، ولا تكييف كما قال جل شأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وقد تقدم الكلام على أكثر هذه الصفات التي ذكرها هنا، وسيأتي الكلام على باقيها مفصلاً بعد قليل.

والسمع - عند الشيخ الأشعري -: هو العلم بالمسموعات، والبصر العلم بالمبصرات[١].

وعند سائر المتكلمين غير العلم، والانكشاف بهما أكمل من الانكشاف به.

وفيه نظر إذ ذلك إنما يتصور في غيره تعالى، وأما بالنسبة إليه، فلا يتفاوت انكشاف الأشياء.

فإن قلت: قد قررت أن عندكم صفات الأفعال حادثة، فكيف يصح قول المصنف: لم يزل بأسمائه. إذ مرجع الأسماء كالخالق والباري إلى صفات الفعل، وهي حادثة[٢]؟

---

(١) هذا التفسير لا يسلم، فقد روى أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قرأ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] «فوضع إبهامه على أذنه، والتي تليها على عينه». فالمذهب الحق أنه سبحانه كما أخبر عن نفسه يسمع بسمع، ويرى بعين كما قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ فيكون معنى السميع المدرك لجميع الأصوات مهما خفت، فهو يسمع السر، والنجوى بسمع هو صفة لا يماثل أسماع خلقه، بل يليق بجلاله، وعظمته. ومعنى البصير المدرك لجميع المرئيات من الأشخاص، والألوان مهما لطفت أو بعدت، فلا تؤثر على رؤيته الحواجز، والأستار، وهو دال على ثبوت البصر له سبحانه على الوجه الذي يليق به.

راجع: سنن أبي داود: ٢/٥٣٤، ومجموع الفتاوى: ٦/٢٢٧-٢٢٨، والإبانة عن أصول الديانة: ص/١٢٩، وشرح العقيدة الواسطية: ص/٤١-٤٢، وشرح العقيدة الأصفهانية: ص/٧٣، وما بعدها، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٤٤.

(٢) تقدم بأن التحقيق فيها أنها قديمة.

قلت: في أسمائه اعتباران اعتبار التعلق، والحدوث، كالخلق بمعنى الإيجاد، والغفار بمعنى المتجاوز عن ذنوب عباده بعد وقوعها، فهي بهذا الاعتبار راجعة إلى صفات الأفعال.

واعتبار الثبوت بمعنى أن له الخلق، والمغفرة، أي: شأنه ذلك فهي راجعة / ق(١٤٠/أ من أ) إلى صفة الإرادة.

فإن قلت: فيكون وصفه بتلك الصفات مجازاً.

قلت: إذا أريد بها الحدوث، فلا شك أنها حقيقة، وإذا أريد بها الصفات الذاتية على التأويل، كما ذكرنا، فهي حقائق، لأن صفاته الحقيقية ليست زمانية كما أن ذاته كذلك.

وبهذا يزول إشكال آخر يورد على كلامه تعالى، بأنكم تقولون: كلامه أزلي، ولا شيء قبل الأزل، فكيف تصح صيغة الماضي في الأزل؟ مثل: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] ونظائره.

فإذا قلنا: إن صفاته غير زمانية سقط ذلك، إذ بالنظر إلى صفاته لا ماضي، ولا مستقبل، وإنما عبر تارة بالماضي والأخرى بالمستقبل تفهماً للمقاصد، وتفنناً في الكلام.

[قوله: «وما صح في الكتاب».

أقول: يريد أنه قد ورد في الآيات، والأحاديث صفات أخرى منها: ما هو ظاهر، ومنها ما][1] فيه إشكال، فما كان معناه ظاهراً نعتقد منه ذلك المعنى الظاهر[2] إن كان لائقاً به مشعراً بالتعظيم.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) وذلك كالصفات السبع التي قال بظاهرها الأشاعرة، ولم يؤولوها. وهي: الحياة، والعلم، =

وما ليس بظاهر، ففيه مذهبان، مذهب السلف التفويض[١] إليه تعالى،

= والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، وقد سبق ذكرها في الشرح ويسموها صفات المعاني ويدعون ثبوتها بالعقل. أما ما عداها فهم ينفوها بتأويلها عن ظاهرها.

ومذهب السلف أن جميع صفات الله تعالى التي جاءت بها النصوص تجري على ظاهرها، مع نفي الكيفية، والتشبيه عنها. أما المعتزلة، فإنهم ينفون الصفات، ويثبتون أحكامها، وهي ترجع عند أكثرهم إلى أنه عليم، قدير.

راجع: مجموع الفتاوى: ٣٥٨/٦-٣٥٩، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٧٦ وما بعدها. والعقيدة الأصفهانية مع شرحها لشيخ الإسلام: ص/٣، وتشنيف المسامع: ق(١٥٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦١/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٧/٢، وحاشية العطار على المحلي: ٤٦١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٤٦.

(١) السلف لم يكونوا يفوضون في علم المعنى، ولا كانوا يقرؤون كلاماً لا يفهمون معناه، بل كانوا يفهمون معاني النصوص من الكتاب والسنة، ويثبتونها لله عز وجل، ثم يفوضون فيما وراء ذلك من كنه الصفات، أو كيفيتها كما قال إمام دار الهجرة قدس الله روحه حين سئل عن كيفية استوائه تعالى على العرش: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول» فلفظ الصفات الواردة عن الله ورسوله ﷺ يجب القول بموجبها سواء فهمنا معناه، أو لم نفهمه، لأن الاعتماد في باب الأسماء والصفات على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، وقدر مميز، ولا يلزم من اتفاق أسماء الله، أو صفاته، مع أسماء بعض خلقه أو صفاقم في اسم عام، أو صفة عامة تَمَاثل المسميات، بل الإضافة ونحوها تميز ما يختص به الخالق، وما يختص به المخلوق.

راجع: الرسالة التدمرية: ص/٨، ومجموع الفتاوى: ١٠/٣، ٦٩، ٧٤، وشرح العقيدة الواسطية: ص/١٩، والإبانة: ص/١٢٩.

وأنه مستأثر بعلمه ليس لأحد سبيل إلى ذلك، ومذهب الخلف التأويل بما يرجع إلى معنى يليق به تعالى[(١)].

قـــيل: مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أحكم[(٢)] / ق(١٢٥/ب من ب)، أما الأول: فلأن الإيمان به كاف على إجماله، وأما الثاني: فلأنه يحتاج إلى دقة نظر، وتأمل وافر، وأيضاً نظراً إلى الثواب، فإن الأجر على قدر المشقة، فمن أتعب قريحته في استخراج معنى صحيح ليس كمن آمن به مجملاً من غير تأمل، وتعب[(٣)].

---

(١) قلت: اللائق بالحق جل جلاله هو إثبات صفاته التي أخبر بها سبحانه وإجراؤها على ظاهرها، مع نفي الكيفية عنها لأن الكلام في الصفات فرع من الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات الصفات، وعلى هذا مضى سلف الأمة رحمهم الله جميعاً.

راجع: نقض المنطق: ص/٦، ومجموع الفتاوى: ٦/٣٥٥.

(٢) آخر الورقة (١٢٥/ب من ب).

(٣) قلت: القول بأن مذهب الخلف أحكم، أو أعلم، ومذهب السلف أسلم. لا يجوز أن يكون الخلف أعلم من السلف جملة، بل جعل شيخ الإسلام هذا من قول المبتدعة، ظناً منهم أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن، والحديث من غير فقه لذلك، فهم عندهم بمنـــزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]، وطريقة الخلف عندهم استخراج معاني النصوص المعروفة عن حقائقها بأنواع المجازات، وغرائب اللغات، كما هي طريقة المتفلسفة، ثم قال: «وقد كذبوا على طريقة السلف، وضلوا في تصويب الخلف، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل، والضلال بتصويب طريقة الخلف» مجموع الفتاوى: ٥/٨-١٢. وراجع: نقض المنطق: ص/٧.

وأمثلتها كثيرة في الآيات: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(١)، ﴿بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٢).

وفي الأحاديث: «إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن»(٣).

«الصدقة تقع في كف الرحمن قبل وقوعها في يد السائل»(٤).

---

(١) ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥].

(٢) ﴿قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٨].

(٣) روى مسلم، وأحمد، وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قوله: إنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء»، ثم قال رسول الله ﷺ: اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك».
راجع: صحيح مسلم: ٥١/٨، ومسند أحمد: ١٦٨/٢، ١١٢/٣، ٢٥٧، وسنن ابن ماجه: ٤٣١/٢، رواه عن أنس، ورواه أحمد عن عبد الله بن عمرو وعن أنس أيضاً.

(٤) لم أعثر على الحديث بهذا اللفظ فيما اطلعت عليه من كتب السنة ولعله قاله في معنى الحديث الذي رواه مسلم، وأحمد، والنسائي والترمذي، وابن ماجه، وابن خزيمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، فتربو ف كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربى أحدكم فلوه، أو فصيله».
راجع: صحيح مسلم: ٨٥/٣، ومسند أحمد: ٢٦٨/٢، ٤١٨، ٤٣١، ٥٣٨، وتحفة الأحوذي: ٣٢٧/٣، وسنن النسائي: ٥٧/٥-٥٨، وسنن ابن ماجه: ٥٦٥/١، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٥٩-٦٣.

«يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين»[١] إلى غير ذلك[٢].

---

(١) رواه مسلم، وأحمد، والنسائي من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم، وأهليهم وما ولوا».
راجع: صحيح مسلم: ٧/٦، ومسند أحمد: ١٥٩/٢، ١٦٠، ٢٠٣، وسنن النسائي: ٢٢١/٨، وشرح النووي على مسلم: ٢١١/١٢-٢١٢.

(٢) وعند مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «يطوي الله عز وجل السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله، ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون؟».
وروى البخاري، ومسلم، وأحمد، وابن خزيمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يقبض الله الأرض ويطوي السماوات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض؟».
وعند البخاري، ومسلم، والترمذي، وابن خزيمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: جاء حبر إلى النبي ﷺ، فقال: يا محمد، أو يا أبا القاسم إن الله تعالى يمسك السماوات يوم القيامة على أصبع، والأرض على أصبع، ثم يهزهن، فيقول: أنا الملك، أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه تعجباً مما قاله الحبر تصديقاً له ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧] وغيرها كثير من الأحاديث الواردة في ذلك.
راجع: صحيح البخاري: ١٥٧/٦-١٥٨، وصحيح مسلم: ١٢٥/٨-١٢٧، وشرحه للنووي: ١٢٩/١٧-١٣١، والمسند: ٧٢/٢، ١١٧/٦، وتحفة الأحوذي: ١١٣/٩، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٧٠-٨٩.

فعند الخلف اليد: القدرة[١] والعين: الحفظ، والكلأ[٢]، مجاز مرسل

---

(١) يعني بالخلف الأشعرية، فهم يؤولون الصفات غير السبع التي سبق ذكرها.

قلت: قد سبق ذكر بعض النصوص من كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ على إثبات اليدين لله تعالى، وإثبات الأصابع لهما، وإثبات القبض بهما، وأنه تعالى يتقبل الصدقة من الكسب الطيب بيمينه، فيربيها لصاحبها، وأن المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، وورد في الحديث الصحيح أنه يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، وبالنهار ليتوب مسيء الليل، وغير ذلك مما هو ثابت عن الله تعالى ورسوله ﷺ.

وذلك كله يمنع تأويل اليدين بالنعمة، أو القدرة، أو القوة، أو الخزائن، أو غير ذلك، ويعتبر التأويل في حكم التحريف، وقد آمن سلف الأمة بهذه النصوص على ظاهرها، وقبلوها ولم يتعرضوا لها بتأويل، ولا تحريف، ولا تمثيل، ولا تشبيه، ولا تكييف.

راجع: الإبانة عن أصول الديانة: ص/١٢٩ وما بعدها، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٧٠، ٨٩، ومجموع الفتاوى: ٣/٤٥-٤٦، ١٣٣، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/٥٦، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ١/٢٩٧ وما بعدها.

(٢) هذا كما سبق على مذهب الأشاعرة. أما على مذهب السلف، فقد أثبت سبحانه وتعالى العين لنفسه في آيات منها ما سبق ذكره وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ [طه: ٣٩] فدل ذلك على أن له جل وعلا عيناً يرى بها جميع المرئيات، وهي صفة حقيقية لله عز وجل على ما يليق به، فلا يقتضي إثباتها كونها جارحة مركبة من شحم، وعصب وغيرها، كما يقوله المجسمة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وأما تفسير البعض لها بالرؤية، أو بالحفظ والرعاية، فهو نفي وتعطيل لها. =

من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم[١].

وكـــذا الأصبعان[٢]: الجلال، والجمال يسعد ويشقي، ومن له قدم راسخ في علم البلاغة، له يد طولى في تنـــزيل كل منهما على ما يليق به.

= وأما شبهتهم التي أوردوها على اليد، والعين بأنهما أفردتا في بعض النصوص، وجمعتا في البعض الآخر، فلا حجة لهم في ذلك على نفيهما، فإن لغة العرب تتسع لذلك، إذ قد ورد التعبير عن الاثنين بلفظ الجمع كما في قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] والمراد قلباً كما أن الواحد قد يقوم مقام الاثنين لغة كقولك: رأيت بعيني، وسمعت بأذني، والمراد عيناي، وأذناي، كما أنها في حالة الجمع بالنسبة للخالق تفيد التعظيم في حقه تعالى.

راجع: الإبانة لأبي الحسن الأشعري: ص/١٢٩، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٤٢، ومجموع الفتاوى: ١٣٣/٣، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/٥٧-٥٨.

(١) ولهذا - أعني القول بالمجاز في كتاب الله وسنة رسوله - منع كثير من المحققين القول به كالإسفراييني، وأبي علي الفارسي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم مطلقاً. ومنعه ابن خويز منداد المالكي، وداود الأصفهاني وابنه أبو بكر ومنذر بن سعيد البوطي، وحكي عن أحمد في رواية المنع في القرآن، لأن عن طريق المجاز توصل المعطلون إلى نفي صفات الله تعالى.

قال ابن القيم رحمه الله: «هذا الطاغوت - يعني المجاز - لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطلون، وجعلوه جنة يتترسون بها من سهام الراشقين، ويصدون به عن حقائق الوحي المبين» ثم أبطله من خمسين وجهاً، وقد سبق بيان ذلك، والخلاف فيه في بابه.

راجع: مجموع الفتاوى: ٤٠٠/٢٠، وما بعدها، ومختصر الصواعق المرسلة: ٢/٢ وما بعدها، ومنع جواز المجاز للعلامة الشنقيطي رحمه الله: ٦/٩ من أضواء البيان.

(٢) يعني الواردتين في حديث عبد الله بن مسعود وقد سبق قبل قليل مع بيان مذهب السلف في ذلك.

قوله: «القرآن كلامه غير مخلوق».

أقول: كون الباري تعالى متكلماً لم يخالف فيه أحد من أرباب الملل، والمذاهب[1].

وقد تواتر كونه تعالى آمراً ناهياً إنما الخلاف في معنى كلامه، وفي قدمه، وحدوثه.

فعند أهل الحق[2] أنه قديم ليس من جنس الحروف، والأصوات، بل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى منافية للآفة، والسكوت، هو بها آمر ناهٍ، كما أنه عالم بالعلم، قادر بالقدرة، يدل عليها تارة بالعبارة، وتارة بالكتابة، فإذا عبر عنها بالعربية كان قرآناً، وبالعبرية، فتوراة، وبالسريانية، فإنجيل إلى غير ذلك، كما إذا ذكر الله تعالى بلغات مختلفة، فالمسمى واحد، وإن كانت اللغات مختلفة.

---

(١) راجع: معالم أصول الدين: ص/٦٥، والمحصل للرازي: ص/٢٥٠، والمواقف في علم الكلام: ص/٢٩٣، وشرح المقاصد: ١٤٣/٤، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٧١ وما بعدها، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٢٧، وشرح العقيدة الأصفهانية: ص/٦ وما بعدها.

(٢) يعني بهم الكلابية، والأشعرية، ومذهبهم أن الكلام صفة لازمة لذاته أزلاً، وأبداً لا تتعلق بمشيئته، وقدرته، ونفى عنه الحرف والصوت، وسيأتي ذكر مذهب سلف الأمة، وأئمتها بعد قليل.

راجع أصحاب هذا المذهب: المعالم: ص٦٥-٦٦، والمحصل للرازي: ص/٢٥٠، وشرح المقاصد للتفتازاني: ١٤٣/٤، والمواقف للإيجي: ص/٢٩٣، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٧١.

وخالــف في ذلك جميع الفرق زعماً منهم أنهم لا معنى للكلام إلا المنــتظم مــن الحــروف، فالحنابلة، والحشوية[١] على أن القرآن هو الحــروف المنتظمة المترتبة، ومع كون كل كلمة منه مسبوقة بأخرى[٢] / ق(١٤٠/ ب من أ) كان ثابتاً في الأزل قائماً بــه تعالى[٣]، وأن المسموع

---

(١) تقدم معنى الحشو، ومن الذين يصح إطلاق هذا اللفظ عليهم في ٤٢٢/١.

(٢) آخر الورقة (١٤٠/ب من أ).

(٣) قد تقدم في أول الكتاب الإشارة إلى ذكر المذهب الحق عند ذكره الكلام النفسي، عند الكلام على الحكم وتعريفه: ٢١٦/١، وخلاصة مذهب أهل السنة، والجماعة في هذه المسألة المهمة والتي امتحن وعذب فيها بعض السلف رحمهم الله تعالى، هو أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء، وأن الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته، وقدرته، فهو لم يزل ولا يزال متكلماً إذا شاء، وما تكلم الله به، فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه، كما تقول المعتزلة، ولا لازماً لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة بل تابع لمشيئته وقدرته، والله سبحانه وتعالى نادى موسى بصوت، ونادى آدم وحواء بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة، ولا تشبه أصوات المخلوقين، وحروفهم، كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده، فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته.

فالقرآن كلام الله منــزل غير مخلوق منه بدأ، وإليه يعود، والله تكلم به على الحقيقة، فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره، وإذا قرأ الناس القرآن، أو كتبوه في المصاحف لم يخرج ذلك عن أن يكون كلام الله، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من بلغه مؤدياً، والله تكلم بحروفه ومعانيه بلفظ نفسه، ليس شيء منه كلاماً لغيره لا لجبريل، ولا لمحمد، ولا لغيرهما، وكما أن القرآن كلامه، فكذلك هو كتابه =

من زيد، وعمرو، والمكتوب في اللوح والورق قديم[1].

= لأنه كتبه في اللوح المحفوظ، ولأنه مكتوب في المصاحف، وقد دلت الآيات على أنه كلامه، وكتابه، وأنه متكلم سبحانه وتعالى وهي كثيرة منها قوله: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦]، ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الكهف: ٢٧]، ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعام: ١٥٥]، ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١]، ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة: ٧٧-٧٨]، ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١-٢٢].

راجع: الإبانة عن أصول الديانة: ص/٨٥-١٠٢، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/١٣٦ وما بعدها، والطحاوية مع شرحها: ١/١٥٨-١٨٢، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/٨٠، ومجموع الفتاوى: ٣/٤٠١-٤٠٤، وشرح العقيدة الأصفهانية: ص/٦ وما بعدها.

(١) جاء في هامش (أ): «وبالغوا حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد، والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف وهو قول باطل بالضرورة».

قلت: وقد ذكر شيخ الإسلام أن من يقول: الورق، والجلد، والوتد كلام الله، فهو خارج عن السنة، والجماعة، وكذا جهل من يقول: إن أصوات العباد بالقرآن قديمة، أو إن المداد قديم، بل القرآن العربي الذي أنزله الله على محمد ﷺ هو ما بين دفتي المصحف فهو كلامه =

والكــرامية[١]: على أنه الحروف المنتظمة، وهي حادثة قائمة بذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

والمعتزلة: لما رأوا فساد القولين غنياً عن الاستدلال وسمعوا قوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢][٢]، وقوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ﴾ [الزخرف: ٤٤]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩] إلى غير ذلك، ولا شك أنها صفات الحادث.

قالــوا: هــو المنــتظم من الحروف الحادثة، والمركب من الحادث حادث، ولا يجوز قيام الحادث بذاته تعالى.

فمعــنى كــونه متكلماً أنه موجد للكلام في الغير، كما أوجده في الشجرة[٣] لموسى.

= تعالى غير مخلوق حيث تلي، وحيث كتب، فلا يقال لتلاوة العبد بالقرآن: إنها مخلوقة؛ لأن ذلك يدخل فيه القرآن المنــزل، ولا يقال: غير مخلوقة؛ لأن ذلك يدخل فيه أفعال العباد.

راجع: مجموع الفتاوى: ١٩٧/٣، ٤٠٢، ٤٠٤، والعقيدة الواسطية: ص/٨٥.

(١) الكرامية: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم، والتشبيه، وهم طوائف يبلغ عددهم اثني عشرة فرقة.

راجع: الملل والنحل: ١٥٩/١.

(٢) وقد وردت في عدة سور كسورة فصلت: ٢، والزخرف: ٣، وغيرها.

(٣) ويلزم على مذهبهم هذا أن تكون الشجرة هي التي قالت: ﴿إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [طه: ١٢] تعالى الله عما يقولون، والآية التي ذكرت فيها الشجرة قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠]. وراجع: مقالات الإسلاميين: ص/٥٨٢ وما بعدها.

وأهـــل الحق[1]: يقولون: بما قال به المعتزلة، إنما الخلاف معهم في إثـــبات معـــنى آخر وراء الألفاظ أعني المعنى القديم هو بذلك متكلم لا بإيجاده الألفاظ في لسان زيد، وعمرو.

ولنا – على إثبات ذلك المعنى القديم –: أنه تعالى متكلم اتفاقاً، ولا يجوز أن يكون ذلك لإيجاده الألفاظ على لسان زيد، وعمرو، إذ لا يشتق اسم الفاعل إلا لمن قام به الفعل، فالمتحرك هو من قام به الحركة لا من أوجد الحـــركة، هذا قانون لغة العرب لا يمكن لأحد إنكاره. وإذا ثبت أنه متكلم، ومن الضروريات المعلومة بأوائل العقول أن ما كان فيه تركيب، وترتيب، وانـــتظام لا يكون قديماً، وما ليس بقديم لا يجوز قيامه بذاته تعالى، فقد تحقق أن هناك معنى آخر، وراء هذه الألفاظ الحادثة هو بها متكلم.

ولـــنا – أيضاً –: أن كل أحد يجد من نفسه حين الأمر، والنهي، والإخـــبار، والاستخبار معاني يعبر عنها بعبارات مختلفة، تلك المعاني التي يعـــبر عـــنها بتلك الألفاظ هي التي تسمى بالكلام النفسي، وهي ليست بعلم، لأن الإنسان كثيراً ما يخبر بما لا يعلم، ولا أراده، لأنه كثيراً ما يخبر، ويأمر بما لا يريد.

قالـــوا: قـــد علـــم من دين النبي ضرورة أن ما يقرؤه الإنسان في صـــلواته كـــلام الله، وأن النبي دعا العرب إلى المعارضة بالقرآن، وانعقد الإجماع على أن من قال: ما بين دفتي المصحف ليس بقرآن، فهو كافر.

---

(١) يعني هم كما سبق قول الأشعرية، والكلابية.

قلنا: كل ذلك مسلم، ولفظ القرآن، والكلام مشترك بين المعنيين، أو مجاز في تلك الألفاظ صار حقيقة عرفية لا يجوز سلبها، وإليه أشار المصنف على الحقيقة لا المجاز، مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا، مقروء بألسنتنا[1].

ولكن لا يكفي ذلك في وصفه تعالى بكونه متكلماً، لأن تلك المعاني ليست قائمة به تعالى، ولا يصير متكلماً بكلام لا يقوم به.

ويجوز أن يكون معنى قول مشايخ أهل السنة أن القرآن هو المقروء بألسنتنا، المحفوظ في صدورنا، المكتوب في مصاحفنا، هو المعنى القديم، وصفاً للمدلول بصفة الدال، أي: المفهوم من القراءة، المعلوم من الخطوط والألفاظ المسموعة، وهذا معنى قولهم: القراءة حادثة[2]، والمقروء / ق(١٢٦/أ من ب) قديم وإلا فالمقروء الذي هو الألفاظ، والحروف الذي يتكلم به المتكلم الحادث لا يعقل كونه قديماً.

قالوا: لو كان كلامه أزلياً لزم الكذب في أخباره في نحو قوله: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ / ق(١٤١/أ من أ) سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى﴾ [الحجر: ٨٧]، ولو اتصف بالكذب في الأزل امتنع صدقه، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

---

(١) راجع: ما قاله شراح كلامه في هذه المسألة: تشنيف المسامع: ق(١٥٥/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٢/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٨-٤٠٩، وهمع الهوامع: ص/٤٤٨.

(٢) تقدم بأن التلاوة، والقراءة لا توصف بالحدوث، ولا بالقدم، لكن الصوت حادث.

وأيضاً الآمر بلا مأمور، والخطاب بلا مخاطب عبث.

الجـــواب - عـــن الأول -: أن الكلام في الأزل لا يتصف بالمضي والاستقبال، لأنه صفته القديمة.

وقد قدمنا أن صفاته غير زمانية، وإنما حدث المضي، والاستقبال في الألفاظ الحادثة تمييزاً بين المعاني.

والجـــواب عن الثاني -: أن العبث إنما يلزم لو كان في القدم كلام بمعنى الألفاظ المسموعة، وليس كذلك، بل في الأزل كلام قديم نفسي، فيكفي فيه الوجود العقلي على معنى أنه إذا وجد ذلك خوطب بألفاظ مسموعة.

قوله: «يثيب على الطاعة».

أقـــول: دلـــت الآيات، والأحاديث على أن الله تعالى يثيب المطيع ويعاقب العاصي[1].

---

(١) الثواب: إيصال النفع إلى المكلف على وجه الجزاء، قال تعالى: ﴿ فَأَثَبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا ﴾ [المائدة: ٨٥] أي: جزاهم والإثابة على الطاعة مجمع عليها لكنها عند أهل السنة على سبيل الفضل، وعند المعتزلة على سبيل الوجوب.
والعقاب: إيصال الألم إلى المكلف على وجه الجزاء، وهو محتم في الشرك إذا مات مصراً عليه، وأما في غيره من المعاصي فتحت مشيئة الله تعالى إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء: ٤٨].
ولحديث أبي ذر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أتاني جبريل فبشرني أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، قلت: وإن سرق، وإن زنى؟ قال: وإن سرق، وإن زنى» فذكر كبيرتين إحداهما تتعلق بحق الله تعالى، وهي الزنى، والأخرى تتعلق بحق =

فالثواب: فضل منه، والعقاب عدل لا وجوب عليه، ولا استحقاق عقلاً خلافاً للمعتزلة.

لنا: أن طاعة العبد، وإن عظمت لا تفي بشكر بعض ما أنعم عليه من نعم الدنيا من السمع، والبصر، بل لو قيل لرجل [أعمى][(١)]: إن كنت تـــصلي كل يوم خمسين صلاة، وتصوم الدهر، وتقوم شطر الليل نعطيك نور البصر يقبل ذلك بلا توقف، وإذا كان الأمر على هذا المنوال، فكيف يستحق العبد بمحقرات أعماله النعيم المقيم؟ الذي لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر[(٢)].

= الآدمي، وهي السرقة، وفي هذا رد صريح على المعتزلة في زعمهم أن عذاب مرتكب الكبيرة الفاسق مؤبد كالكافر، وليس في عفوه تعالى إخلاف لوعيده، فإن خبره تعالى لا يخلف في وعده، ولا وعيده بل إنما ذلك من قبيل تخصيص العموم، فهو متصرف في ملكه إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، كما أن الخلف في الوعيد لا يعد نقصاً عند العقلاء وسيأتي بيان هذا في الشرح.

راجع: مختار الصحاح: ص/٨٩، ٤٤٣-٤٤٤، والمصباح المنير: ١/٨٧، ٢/٤١٩-٤٢١، وصحيح البخاري: ٩/١٧٤، ومقالات الإسلاميين: ص/٢٧٤-٢٧٦، والمحصل: ص/٢٩٥، والمعالم: ص/١٣١، والمواقف: ص/٣٧٦-٣٨٠، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/١٠٢، ١٠٥، ١٩٢، وأصول الدين للبغدادي: ص/٢٤٠-٢٤٤، وشرح المقاصد: ٤/٣٢١، وهمع الهوامع: ص/٤٤٩.

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) لحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «قال الله تبارك وتعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر».

قال أبو هريرة: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]. وراجع: صحيح البخاري: ٦/١٤٥.

قالوا: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢]، ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ٧٢]، ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ [الرحمن: ٦٠] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على سببية الأعمال.

قلنا: الكلام في الاستحقاق بمعنى اللزوم بحيث لا يجوز تركه عقلاً، والآيات، والأحاديث محمولة على السبب العادي، ولا خلاف في ذلك، فإنه تعالى أخبر أن الجنة دار الصالحين من عباده: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ﴾ [الكهف: ١٠٧].

وفي الحديث القدسي: «خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون»[1]، وبما ذكرنا يوفق بين الأحاديث، والآيات الدالة على السببية، وبين قوله ﷺ: «إن أحدكم لن يدخل الجنة بعمله.

---

(١) سئل عمر بن الخطاب عن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فقال: سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون...» الحديث.

رواه أبو داود، والترمذي وقال: «هذا حديث حسن، ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر» والحديث وإن كان قد تكلم على إسناده، لكن معناه قد صح عن النبي ﷺ من وجوه ثابتة كثيرة من حديث عمر وغيره، كما قاله ابن عبد البر. =

قيل: وأنت؟ قال: وأنا إلا أن يتغمدني الله برحمته»[1].

وكذا العقاب على المعصية ليس بواجب عقلاً، إلا أن الآيات والأحاديث دلت على أنه واقع قطعاً، وأن من مات على الكفر لا يغفر له بنص الكتاب: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] ولولا الدلالة من النص لما وجب القول بذلك عقلاً، ولذلك قال عيسى صلوات الله عليه: ﴿ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [المائدة: ١١٨]، فجوز المغفرة مع الموت على الشرك تجويزاً عقلياً[2].

= راجع: مسند أحمد: ٤٤/١، ١٨٦/٤، وسنن أبي داود: ٥٢٩/٢، وتحفة الأحوذي: ٤٥٣/٨-٤٥٦، والموطأ: ص/٥٦٠، وتفسير ابن كثير: ٢٦٣/٢، وتفسير الشوكاني: ٢٦٣/٢.

(١) رواه البخاري، وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لن ينجي أحداً منكم عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته، سددوا، وقاربوا واغدوا، وروحوا، وشيء من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا».

راجع: صحيح البخاري: ١٢٢/٨، ومسند أحمد: ٣٦٢/٢، ٤٨٢، ٤٨٨، ٥٠٣، ٥٣٧، وسنن البيهقي: ٣٧٧/٣.

(٢) هذه الآية لها شأن عظيم، ونبأ عجيب، وقد ورد في الحديث أن النبي ﷺ قام بها ليلة حتى الصباح يرددها.

فعن أبي ذر رضي الله عنه قال: صلى النبي ﷺ ذات ليلة فقرأ بآية حتى أصبح يركع بها ويسجد: ﴿ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [المائدة: ١١٨] =

ومـــا عـــدا الشرك إما صغيرة، أو كبيرة، والصغائر تكفر باجتناب الكبائر[١] وبالصلوات الخمس، وبالجمعة[٢].

والوضوء[٣] على ما نطقت به الأحاديث الصحيحة.

= فلما أصبح قلت: يا رسول الله ما زلت تقرأ هذه الآية حتى أصبحت تركع بها وتسجد بها؟ قال: «إني سألت ربي عز وجل الشفاعة لأمتي فأعطانيها، وهي نائلة إن شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئاً».

راجع: مسند أحمد: ١٤٩/٥، وسنن البيهقي: ٣٧٠/٢، ١٣/٣، وتفسير ابن كثير: ١٢٢/٢، وانظر البخاري: ٦٩/٦-٧٠.

(١) لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١].

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهن ما لم تغش الكبائر».

وعنه: «الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات ما بينهن إذا اجتنب الكبائر»

وعنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «أرأيتم لو أن نهراً بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم خمساً ما تقول ذلك يُبقي من درنه؟ قالوا: لا يُبقي من درنه شيئاً قال: فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله به الخطايا».

راجع: صحيح البخاري: ١٣٣/١، وصحيح مسلم: ١٤٤/١.

(٣) عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان...» الحديث.

وعن عثمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من امرئ مسلم تحضره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها، وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وذلك الدهر كله» هذا لفظ مسلم.

راجع: صحيح البخاري: ٥٠/١-٥٢، وصحيح مسلم: ١٤٠/١، ١٤٢.

وأما الكبائر فإما أن يتوب عنها، أو لا، فإن تاب عنها فالتوبة تَجُبُّ ما قبلها، وقد نطقت الآيات[1]، والأحاديث[2] بأنه يقبل التوبة عن عباده

---

(١) وردت آيات كثيرة في الحث على التوبة، والرجوع إلى الله عز وجل منها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَـٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾ إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَـٰلَةٖ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٖ فَأُوْلَـٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾ [النساء: ١٦-١٧]، ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ [النساء: ١١٠]، ﴿أَلَمۡ يَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَأۡخُذُ ٱلصَّدَقَـٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٤]، ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١١٨]، ﴿وَأَنِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ﴾ [هود: ٣]، ﴿وَيَـٰقَوۡمِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ﴾ [هود: ٥٢]، ﴿نَبِّئۡ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلۡعَذَابُ ٱلۡأَلِيمُ﴾ [الحجر: ٤٩-٥٠]، ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلٗا صَـٰلِحٗا فَأُوْلَـٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَـٰتٖۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿٧٠﴾ وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَـٰلِحٗا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابٗا﴾ [الفرقان: ٧٠-٧١]، ﴿قُلۡ يَـٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨].

(٢) وأما الأحاديث الواردة في التوبة، والاستغفار فكثيرة منها: قوله ﷺ: «لله أشد فرحاً بتوبة عبده المؤمن من رجل في أرض دوية مهلكة معه راحلته عليها طعامه وشرابه، فنام فاستيقظ، وقد ذهبت فطلبها حتى أدركه العطش، ثم قال: أرجع إلى مكاني الذي كنت فيه فأنام حتى أموت، فوضع رأسه على ساعده ليموت فاستيقظ وعنده راحلته، وعليها زاده وطعامه وشرابه، فالله أشد فرحاً بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته، وزاده».

راجع أحاديث التوبة: صحيح مسلم: ٩١/٨ وما بعدها، وسنن ابن ماجه: ٥٦١/٢-٥٦٤.

ويعفو عن السيئات[١] بحيث لا مجال لإنكاره. وإنما الخلاف في الوجوب، فعند المعتزلة على سبيل[٢] / ق(١٤١/ب من أ) الوجوب، وعند أهل الحق لا وجوب عليه تعالى، لأنه متصرف في ملكه لا يتصور الوجوب واللزوم في حقـــه، وإليه أشار المصنف بقوله: «له إثابة العاصي، وتعذيب المطيع وإيلام الدواب، والأطفال»[٣].

«ويستحيل وصفه بالظلم»[٤]، لكنه أخبر أنه يقبل التوبة، ولا خلف في قوله، فلذلك نجزم بذلك لا قضية للعقل، بل تصديقاً لكلامه، وكلام نبيه.

---

(١) لقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الشورى: ٢٥].

(٢) آخر الورقة (١٤١/ب من أ).

(٣) راجع: مجموع الفتاوى: ٩٤/٨، ٩٥، ١٢٣، ١٢٥، لأنه سبحانه ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

(٤) شرعاً، وعقلاً.

أما شرعاً: فالآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا ﴾ [يونس: ٤٤]، ﴿ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ﴾ [هود: ١٠١]، ﴿ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [النحل: ١١٨]، ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [ق: ٢٩].

وفي الحديث الصحيح المشهور: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي» راجع: صحيح مسلم: ١٧/٨، فقد تمدح سبحانه وتعالى بنفي الظلم عنه، فلا يجوز زوال =

ثم ذلـــك الجزم ليس في كل أحد يتوب، بل في مطلق التائبين، وأما زيد بخصوصه إذا تاب، فالأكثرون من أهل الحق على أن قبول توبته ظني لا قطعي.

قـــال إمام الحرمين: «قبول التوبة ثبوته بدليل ظني[1] إذ لم يثبت في ذلك دليل قطعي لا يقبل التأويل»[2].

وعندي في هذا نظر، لأن قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥] نص في ذلك، لأن الجمع المضاف يفيد الاستغراق، نظيره قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] أي: لكل فرد فرد، وقوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠]، ولفظ (من) عام بإجماع أهل العربية والأصول.

= النفي عنه، كما لا يجوز نفي ما أثبته لنفسه من النعوت، والصفات، وكذلك لا يجوز إثبات ما نفاه من النقائص.

وأما عقلاً: فلأن الظلم إنما صار ظلماً لأنه منهي عنه، ولا يتصور في أفعاله تعالى ما ينهى عنه إذ لا يتصور له ناه، ولأن العالم خلقه، وملكه والتصرف في ملكه يستحيل وصفه بالظلم، ولأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه وذلك مستحيل عن المحيط بكل شيء علماً.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦١/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٣/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٠.

(١) يعني في حق كل فرد لا في حق مجموع التائبين كما ذكر الشارح قبله.

(٢) راجع: الإرشاد له: ص/٣٣٩.

وأما الكبائر، فصاحبها الذي مات قبل التوبة فهو في المشيئة، كما دلت عليه الآيات، والأحاديث[١]، خلافاً للمعتزلة القائلين بخلوده في النار، وعدم جواز العفو عنه.

وكلامهم في ذلك مصادم لنصوص الكتاب، والأحاديث وقد ضلوا[٢] / ق(١٢٦/ب من ب) في ذلك ضلالاً بعيداً[٣].

ثبتنا الله على دينه، وأماتنا على كتابه، وسنة نبيه.

قوله: «يراه المؤمنون يوم القيامة».

أقول: ذهب أهل السنة إلى جواز رؤيته تعالى[٤]، وإلى أن المؤمنين

---

(١) وقد تقدمت فيما سبق.

(٢) آخر الورقة (١٢٦/ب من ب).

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٠/أ - ب، ١٦١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٢/ب - ١٦٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٩-٤١٠، وهمع الهوامع: ص/٤٤٩.

(٤) رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة قبل دخول الجنة، وبعده متفق عليه عند أهل السنة، والجماعة، وسيأتي ذكر الأدلة على صحة ذلك عقلاً وشرعاً في الشرح بعد قليل.

وذهبت الفلاسفة، والجهمية، والمعتزلة، ومن تبعهم من الخوارج، والإمامية وغيرهم إلى نفي رؤية الله عز وجل بالأبصار بناء على نفيهم الجهة عن الله عز وجل واستدلوا بأدلة عقلية ونقلية، وهي شبه سيأتي الرد عليها في الشرح.

ثم اختلفت المعتزلة على أنفسهم هل يرى الله في القلوب بمعنى أنهم يعلمونه في قلوبهم، فالجمهور منهم قالوا: نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بها، وأنكر بعضهم ذلك كهشام الفوطي، وعباد بن سليمان. =

يرونه يوم القيامة، وفي الجنة[1] منـــزهاً عن الجهة، والمقابلة، والمكان[2].

= راجع: مقالات الإسلاميين: ص/١٥٧، والإبانة: ص/٦٥-٨٥، والفقه الأكبر مع شرحه: ص/١١٩-١٢٠، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/١٨٠، وأصول الدين للبغدادي: ص/٩٧، والطحاوية مع شرحها: ١٩٤/١، ومجموع الفتاوى: ٢٦/١-٢٧، ٤٠١/٦-٤٠٧، ٤٠٩-٤٣٩، ومعالم أصول الدين: ص/٧٣-٧٨، والمحصل: ص/٢٧٢-٢٧٨، والمواقف: ص/٢٩٩-٣٠٧، وشرح المقاصد: ١٨١/٤-٢١١، والكشاف: ١١٢/٢، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/٨٥، وشرح كتاب التوحيد للغنيمان: ٥/٢.

(١) قال ابن القيم: «هذا الباب أشرف أبواب الكتاب، وأجلها قدراً، وأعلاها خطراً، وأقرها لعيون أهل السنة والجماعة، وأشدها على أهل البدعة، والضلالة، وهي الغاية التي شمر إليها المشمرون، وتنافس فيها المتنافسون وتسابق إليها المتسابقون، ولمثلها فليعمل العاملون... اتفق عليها الأنبياء والمرسلون، وجميع الصحابة، والتابعون، وأئمة الإسلام على تتابع القرون، وأنكرها أهل البدع المارقون، والجهمية المتهوكون، والفرعونية المعطلون، والباطنية الذين هم من جميع الأديان منسلخون، والرافضة الذين هم بحبائل الشيطان متمسكون...» حادي الأرواح إلى دار الأفراح: ص/١٩٦.

(٢) هذا التقييد للرؤية بنفي الجهة، والمقابلة، والمكان، هو مذهب الأشاعرة، ومن وافقهم، وبناء على ذلك، فقد حاروا في تفسير الرؤية التي هم قائلون بها كما سبق، فمنهم من قال: يرونه من جميع الجهات، ومنهم من جعلها رؤية بالبصيرة لا بالبصر، وقالوا: المقصود زيادة الانكشاف، والتجلي حتى كأنها رؤية عين.

أما مذهب أهل الحق، وسلف الأمة فإن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار بغير إحاطة، ولا كيفية كما نطق بذلك كتاب ربنا، وسنة نبينا ﷺ، بأن المؤمنين يرون ربهم في الدار الآخرة في عرصة القيامة، وبعد ما يدخلون الجنة على ما تواترت به الأحاديث عن النبي ﷺ في المعنى عند أهل العلم بالحديث، فإنه أخبر ﷺ: «أنا نرى ربنا كما نرى القمر ليلة =

وخـــالفهم في ذلك جميع الفرق، فإن من قال برؤيته من المجسمة، والكرامية، فإنما يقولون برؤيته في الجهة، والمكان.

ثم القائلـــون بالـــرؤية من أهل الحق على أن رؤيته ليست بارتسام صـــورة المرئي في الحدقة، ولا باتصال الشعاع الخارج عن الحدقة المتصل بالمرئـــي، بل عبارة عن الانكشاف التام الذي هو فوق الانكشاف بالعلم

= البدر، والشمس عند الظهيرة لا يضام في رؤيته» وليس تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس، والقمر تشبيهاً لله تعالى بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي، ولكن فيه دليل على علو الله على خلقه، وإلا فهل يعقـــل رؤية بلا مقابلـــة؟ ومن قال: يرى لا في جهة، فليراجع عقله، وإلا فإذا قال: يرى لا أمام الرائي، ولا خلفه، ولا عن يمينه، ولا عن يساره، ولا فوقه، ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولا نريد بالتحيز أن يكون قد أحاط به حيز وجودي، ولا بالجهة أن يكون في أين موجود، بل نريد بالتحيز الذي في الجهة أن يكون بحيث يشار إليه بالحس أنه هاهنا، أو هناك، ولا ريب أن ما كان فوق العالم، فلا بد أن يشار إليه بأنه هناك، وهذا هو القول بالتحيز، والجهة عندنا».

راجع: الإبانة: ص/٦٥، والطحاوية مع شرحها: ١/٢٠٢-٢٠٧، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/١٨٠ وما بعدها، والعقيدة الواسطية: ص/٨٥، ومجموع الفتاوى: ٥/٧٩، ١٠٧، ٢٧٧-٢٧٨، ٤٩٠، ٤٩٢، ٦/٤٨٥، ١٦/٨٤، وشرح كتاب التوحيد للغنيمان: ٢/٥ وما بعدها، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١١٤-١١٨، وتشنيف المسامع: ق(١٦١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٠-٤١١، وهمع الهوامع: ص/٤٤٩-٤٥٠.

بأن يخلق الله تعالى نوراً في البصر زائداً على النور الذي في القلب يعلم به ذاته أقوى، وأبلغ من العلم الحاصل بنور القلب[(١)].

لنا - على هذا المطلوب عقلاً - الاتفاق على [رؤية][(٢)] الأشياء الممكنة من الجواهر، والأعراض، ومصحح الرؤية فيها لا بد وأن يكون مشتركاً، والمشترك الإمكان، والحدوث، والوجود، والإمكان والحدوث لا يصلح كل منهما علة لا انفراداً، ولا اجتماعاً، لأنهما أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج.

والمراد بمصحح الرؤية ما تتعلق به الرؤية في الخارج.

لا يقال: الوجود أيضاً ليس بموجود، بل الموجود من قام به الوجود من الكائنات، فلا يتم دليلكم.

قلنا: مطلق الكون في الأعيان الذي هو معنى الوجود أمر مشترك بين الموجودات زائد عليها في التعقل، وفي الخارج كل هوية، وشخص متحد مع وجوده لا تمايز بينهما، وإذا كان كذلك صح أن يكون الوجود متعلق / ق(١٤٢/أ من أ) الرؤية، لأنه مشترك بين الموجودات، ومتحد مع معروضه في الخارج.

---

(١) وهذا هو مذهب الأشاعرة كما تقدم في سبب تحيرهم في معنى الرؤية، وتفسيرها بناء على إنكارهم الجهة، والمقابلة.

(٢) في (أ، ب): «رؤيته» والمثبت أوضح.

وعـــند المتكلمين: أن الوجود مشترك معنى بين الممكن والواجب، وحيث كان هو علة الرؤية في الممكن، فكذا في الواجب.

وأما سمعاً: فالآيات قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣][(١)].

---

(١) قال ابن جرير: «يقول تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾ يعني يوم القيامة ﴿نَاضِرَةٌ﴾ حسنة جميلة من النعيم، يقال: نضر وجه فلان إذا حسن من النعمة، ونضر الله وجهه إذا حسنه كذلك»، وقد روى ذلك بأسانيده عن المفسرين من السلف ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي: تلك الوجوه النضرة تنظر بأبصارها إلى ربها وذلك أعلى نعيم الآخرة.

روى ابن جرير عن عكرمة، والحسن، وعطية العوفي: ينظرون إلى ربهم. وروى عن مجاهد، وأبي صالح: تنتظر ثواب ربها، ثم قال: والصواب القول الأول أنها تنظر إلى خالقها، وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ، ثم ذكر الأحاديث في ذلك بأسانيده.

وقال البغوي: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾ يوم القيامة، ﴿نَاضِرَةٌ﴾ قال ابن عباس: حسنة. وقال مجاهد: مسرورة. وقال ابن زيد: ناعمة، وقال مقاتل: بيض يعلوها النور، وقال السدي: مضيئة. وقيل: مسفرة، وقال الفراء: مشرقة بالنعيم يقال: نضر الله وجهه ينضر نضراً، ونضره الله، وأنضره، ونضر وجهه ينضر نضرة، ونضارة قال تعالى: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾ [المطففين: ٢٤].

﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال ابن عباس، وأكثر الناس: تنظر إلى ربها عياناً بلا حجاب، قال الحسن: تنظر إلى الخالق، وحق لها أن تُنضَّر، وهي تنظر إلى الخالق.

ثم روى بسنده عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أدنى أهل الجنة منـــزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه، ونعيمه، وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية، ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

=

والنظر الموصول بإلى هو الرؤية صرح به أهل اللغة[1].

= كما رواه الطبري بإسناده. وفيه ثوير بن أبي فاختة سعيد بن علاقة ضعيف. قال الحافظ: «أطبقوا على تضعيفه».

وقال ابن عدي: «أثر الضعف بين على روايته، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى غيره» وهذا لا يمنع الاستشهاد بحديثه، كما هي طريقة العلماء فيما لا يخالف الثابت الصحيح، بل يوافقه.

وقال ابن كثير: «﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ من النضارة، أي: حسنة بهية، مشرقة مسرورة، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي: تراه عياناً، كما رواه البخاري في صحيحه: «إنكم سترون ربكم عياناً» أي: معاينة تنظرون إليه، وقد ثبتت رؤية المؤمنين لله عز وجل في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها، ولا منعها» ثم ذكر طرفاً منها.

وفي الدر المنثور: «أخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنظر إلى وجه ربها».

وذكر أحاديث في ذلك وآثاراً كثيرة.

راجع: تفسير ابن جرير: ٢٩/١١٩-١٢١، وتفسير البغوي على هامش الخازن: ٧/ ١٨٥-١٨٧، وتفسير ابن كثير: ٤/٤٥١، والدر المنثور: ٨/٣٥٠، والفتح للحافظ: ١٣/٤٢٤، والكامل: ٢/٥٣٤، وفتح القدير للشوكاني: ٥/٣٣٨-٣٤٠، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ٢/٥ وما بعدها.

(١) راجع: مختار الصحاح: ص/٦٦٦، ومعجم مقاييس اللغة: ٥/٤٤٤، والمصباح المنير: ٢/٦١٢، وقد وردت آيات أخر في إثباتها كقوله تعالى: ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣، ٣٥]، وقوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، وقوله: ﴿لَهُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فالآية الأولى تفيد أن أهل الجنة، وهم على أرائكهم يعني أسرتهم جمع أريكة ينظرون إلى ربهم. =

وبالإجماع إذ الأمة كانت مجمعة على ذلك قبل ظهور أهل البدع، والأهواء(١).

والأحاديث، فإن الأحاديث المروية في باب الرؤية رواها واحد وعشرون صحابياً(٢).

= وأما الآيتان الأخيرتان فقد صح عن النبي ﷺ تفسير الزيادة بالنظر إلى وجه الله عز وجل، ويشهد لذلك أيضاً قوله تعالى في حق الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، فدل حجب هؤلاء على أن أولياءه يرونه، فعن صهيب رضي الله عنه قال: قرأ رسول الله ﷺ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة قال: يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئاً أزيدكم، فيقولون: ألم تبيض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار، قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل».

راجع: صحيح مسلم: ١/١١٢، ومسند أحمد: ١/٣٨٨، ٣٩٤، وتحفة الأحوذي: ٨/٥٢٢-٥٢٣، وسنن ابن ماجه: ١/٨١، وتفسير القرطبي: ٨/٣٣٠-٣٣١، وتفسير المنار: ٩/١٢٨-١٨٩، ١٠/٣٥٠-٣٥١، وتفسير الفخر الرازي: ٩/٨٠-٨١، وتفسير الجمل: ٢/٣٤٣، وتفسير الجلالين: ص/١٧٢.

(١) قال الحافظ ابن كثير - بعد ذكره الأدلة على ثبوت الرؤية: «وهذا بحمد الله مجمع عليه بين الصحابة والتابعين، وسلف الأمة كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام، وهداة الأنام» التفسير له: ٤/٤٥١، وقال شيخ الإسلام: «أجمع سلف الأمة وأئمتها على أن المؤمنين يرون الله بأبصارهم في الآخرة» مجموع الفتاوى: ٦/٥١٢.

(٢) أحاديث الرؤية كثيرة، مشهورة، متواترة في المعنى عند أئمة الحديث، وقد دون العلماء فيها كتباً مثل: (كتاب الرؤية) للدارقطني، ولأبي نعيم، وللآجري، كما ذكرها المصنفون في السنة كعبد الله بن أحمد بن حنبل، وحنبل بن إسحاق، والخلال، والطبراني، وابن بطة، واللالكائي، وابن شاهين، وغيرهم. =

وقولهم النظر في الآية بمعنى الانتظار مردود، لأنه كلام مسوق للامتنان، وقد اشتهر أن الانتظار موت أحمر، فلا يلائم المقام.

قالوا: الرؤية بدون المقابلة مستحيلة، بديهي استحالتها غني عن الدليل.

قلنا: دعوى الضرورة فيما خالف فيه الجم الغفير غير مسموعة، بل الضروري جوازها إذ الرؤية لمحض خلق الله يخلق لمن شاء متى شاء كيف شاء.

= وأخرجها أصحاب الصحيح، والسنن، والمسانيد، وغيرهم، وقد تلقاها السلف الصالح بالقبول مع ارتياح قلوبهم، وانشراح صدورهم لها، وكلهم يرجو ربه، ويسأله أن يكون ممن يراه في جنات عدن يوم يلقاه، وسأشير هنا إلى بعضها، ثم أحيل على مظانها، ومراجعها: عن عطاء بن يزيد الليثي أن أبا هريرة أخبره أن ناساً قالوا لرسول الله ﷺ: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا، يا رسول الله. قال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا، يا رسول الله. قال: فإنكم ترونه كذلك...» الحديث.

وعن جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «إنكم سترون ربكم عياناً».

راجع: أحاديث الرؤية: صحيح البخاري: ٩/١٥٦-١٦٣، وصحيح مسلم: ١/١١٢-١١٧، وشرحه للنووي: ٣/١٥-٣٤، وفتح الباري: ١٣/٤١٩-٤٣٤.

وقال الحافظ: «جمع الدارقطني طرق الأحاديث الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين، وتتبعها ابن القيم في حادي الأرواح فبلغت الثلاثين، وأكثرها جياد، وأسند الدارقطني عن يحيى بن معين قال: عندي سبعة عشر حديثاً في الرؤية صحاح» الفتح: ١٣/٤٣٤.

وراجع: سنن أبي داود: ٢/٥٣٤-٥٣٦، وتحفة الأحوذي: ٧/٢٦٥-٢٧٩، وسنن ابن ماجه: ١/٧٥ وما بعدها، وحادي الأرواح: ص/١٩٦-٢٤٠، وحادي الأنام إلى دار السلام: ص/١٢٥-١٣٢.

قالوا: قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] نص في عدم جواز الرؤية، لأنه جمع مستغرق، فيفيد نفي الرؤية عن كل فرد.

قلنا: الإدراك هو الرؤية، مع الإحاطة، فهو أخص من الرؤية[١]، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام[٢]، ولو سلم فالنفي متوجه إلى قيد الاستغراق، أي: لا يراه كل أحد، وهو كذلك وإذا احتمل هذا الاحتمال سقط به الاستدلال.

قالوا: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: ٥١] سيقت الآية لبيان عدم جواز رؤيته إذ وقت التكليم أشرف أوقات العبد، فإذا لم يره إذ ذاك، ففي غيره بالطريق الأولى.

قلنا: سوق الآية لبيان أنواع التكليم[٣]، وقوله: ﴿وَحْيًا﴾ أعم من أن يكون مع الرؤية، وبدونه، بل الواجب الحمل على حال الرؤية ليحسن عطف قوله: ﴿أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ عليه[٤].

---

(١) فالمراد أن الأبصار تراه، ولكن لا تحيط به رؤية كما أن العقول تعلمه، ولكن لا تحيط به علماً.

(٢) لأن الإدراك هو الرؤية على جهة الإحاطة، فهو رؤية خاصة ونفي الخاص لا يستلزم نفي مطلق الرؤية.

راجع: تفسير ابن كثير: ١٦٢/٢، وفتح القدير للشوكاني: ١٤٨/٢-١٤٩، وتفسير الفخر الرازي: ١٣٠/٧-١٣٩، وانظر: الكشاف في مذهب المعتزلة: ٤١/٢.

(٣) راجع: تفسير ابن كثير: ١٢٢/٤، وتفسير البيضاوي: ٣٦٧/٢.

(٤) قال البيضاوي: «ولكن عطف قوله: ﴿أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ عليه دليل على جواز الرؤية لا على امتناعها» المرجع السابق.

قالوا: حيث ذكر الله الرؤية استعظمه غاية الاستعظام، واستنكره، وما ذلك إلا لعدم جوازه[١].

قلنا: استعظمه، لأن طلبهم ذلك على وجه التعنت، مع الأنبياء، ومن تأمل مواقعه عرف ذلك.

قالوا: سؤال موسى وجوابه[٢] كاف لنا دليلاً على عدم الرؤية وجوازها.

قلنا: سؤال موسى وجوابه كاف لنا على جوازها.

بيان ذلك: أن موسى - مع علمه بالله تعالى، وبما يجوز ويمتنع عليه - لم يقدم على الطلب إلا بعد علمه بالجواز.

وقوله تعالى: ﴿ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] تعليق للرؤية بأمر ممكن، وهو استقراره حين التجلي، فلو لم يكن ممكناً لم يسأله[٣]، وعلى

---

(١) يعني طلب بني إسرائيل من موسى رؤية الله جهرة في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]، وقوله: ﴿يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡ﴾ [النساء: ١٥٣].

(٢) يعني قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

(٣) وعلى هذا فالمعلق على الممكن ممكن، ولأن الله تعالى تجلى للجبل بالفعل، وهو جماد، فلا يمتنع إذاً أن يتجلى لأهل محبته، وأصفيائه، وعباده المؤمنين.
راجع: شرح العقيدة الواسطية: ص/٨٧.

تقدير عدم الإمكان كان يرشده إلى العلم بذلك. وإنما وقع لموسى ما وقع: لسؤاله ذلك قبل أوانه لا لاستحالته، ودعوى عدم علم موسى بجوازها يَجُرُّ إلى الكفر، لأنه يلزم منه أن يكون سفلة المعتزلة عالمين بما لم يعلمه كليم الله تعالى.

وإذا تقرر جواز رؤيته، فلا يمتنع رؤيته في الدنيا[1] كما هو مذهب بعض الصحابة في رؤية رسول الله ﷺ ليلة المعراج[2].

---

(١) اختلف في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا لعباده المؤمنين وأوليائه المتقين على جهة الكرامة على قولين:

أحدهما: الجواز وهو منقول عن الأشعري، لأن موسى عليه السلام طلبها، وهو لا يجهل ما يجوز، ويمتنع على ربه تعالى، ومنع الجمهور منهم الوقوع.

والثاني: المنع لأن قومه طلبوها فعوقبوا على ذلك واختاره المحققون لحصول الإجماع عليه، وخلاف الصحابة إنما كان في وقوع رؤية النبي ﷺ، وليس الكلام هنا فيه بل في غيره، وقد ثبت في صحيح مسلم قوله ﷺ: «تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت».

قال شيخ الإسلام: «وأجمعوا على أنهم - يعني المؤمنين - لا يرونه في الدنيا بأبصارهم، ولم يتنازعوا إلا في النبي ﷺ...

ومن قال من الناس: إن الأولياء، أو غيرهم يرى الله بعينه في الدنيا فهو مبتدع ضال مخالف للكتاب، والسنة، وإجماع سلف الأمة لا سيما إذا ادعوا أنهم أفضل من موسى، فإن هؤلاء يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا».

راجع: صحيح مسلم: ١٩٣/٨، ومجموع الفتاوى: ٥١٢/٦، وتشنيف المسامع: ق(١٦٢/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٥٠، والغيث الهامع: ق(١٦٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١١/٢، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١١٨، والطحاوية مع شرحها: ٢٠٧/١.

(٢) أما النبي ﷺ فقد اختلف في رؤيته لربه ليلة المعراج، فذهب فريق إلى أنه رأى ربه ليلة المعراج، وذهب فريق آخر إلى أنه ﷺ لم ير ربه. والسبب في اختلافهم ما روي عن =

= ابن عباس من أنه رآه وما روي عن عائشة من إنكارها لذلك، فمن العلماء من أخذ بقول ابن عباس، فأثبت الرؤية، ومنهم من أخذ بقول عائشة فمنعها. وفريق ثالث جمع بين القولين فحمل قول ابن عباس على أنه رآه بفؤاده وحمل قول عائشة على أنه لم يره بعينه.

وذكر شيخ الإسلام بأن الألفاظ التي نسبت إلى ابن عباس وردت تارة مطلقة كقوله: «رأى محمد ربه»، وتارة مقيدة بالفؤاد كقوله: «رأى محمد ربه بفؤاده مرتين».

و لم يرد عنه لفظ صريح بأنه رآه بعينه، ففهم البعض من إطلاقه أنه أراد رؤية العين.

وكذلك ما روي عن الإمام أحمد يقال فيه ما سبق في الرواية عن الحبر.

قلت: قد روى ابن خزيمة بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أنه ﷺ رآه بعينه» ولكن الحديث فيه ضعف، قال القاضي عياض: «والقول بأنه رآه بعينه فليس فيه رأي قاطع، ولا نص، والمعول فيه على آيتي النجم، والتنازع فيهما مأثور، والاحتمال لهما ممكن».

قال أبو العز الحنفي - معقباً على قول القاضي عياض السابق -: «وهذا القول الذي قاله القاضي عياض رحمه الله هو الحق، فإن الرؤية في الدنيا ممكنة إذ لو لم تكن ممكنة لما سألها موسى عليه السلام لكن لم يرد نص بأنه ﷺ رأى ربه بعين رأسه، بل ورد ما يدل على نفي الرؤية...» ثم ذكر الأدلة على نفيها.

وقال شيخ الإسلام: «وليس في الأدلة ما يقتضي أنه رآه بعينه، ولا يثبت ذلك عن أحد من الصحابة، ولا في الكتاب، والسنة ما يدل على ذلك بل النصوص الصحيحة على نفيه أدل، كما في صحيح مسلم عن أبي ذر رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: «نور أنى أراه»، وفي لفظ: «رأيت نوراً» ومعناه: كان ثم نور، وحال دون رؤيته نور فأنى أراه».

قال العلامة ابن القيم: «ويدل على صحة ما قال شيخنا في معنى حديث أبي ذر قوله ﷺ في الحديث الآخر: «حجابه النور» فهذا النور - والله أعلم - هو النور المذكور في حديث أبي ذر: «رأيت نوراً»».

راجع: صحيح مسلم: ١/١١٠-١١١، وشرحه للنووي: ٣/٤-١٥، ومجموع الفتاوى: ٦/٥٠٧-٥١٠، وشرح الطحاوية: ١/٢٠٧-٢١٠، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١١٨، والشفاء للقاضي عياض: ١/٢٠١.

وهناك مسألة أخرى اختلف فيها، وهي رؤية الكفار ربهم يوم القيامة وفي ذلك ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الكفار لا يرون ربهم بحال، لا المظهر للكفر، والمسر له، وهذا قول أكثر العلماء المتأخرين، وعليه يدل عموم كلام المتقدمين، وجمهور أصحاب الإمام أحمد تمسكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

الثاني: أنه يراه من أظهر التوحيد من مؤمني هذه الأمة، ومنافقيها وغبرات من أهل الكتاب، وذلك في عرصة القيامة، ثم يحتجب عن المنافقين فلا يرونه بعد ذلك. وهذا قول أبي بكر بن خزيمة من أئمة أهل السنة.

الثالث: أن الكفار يرونه رؤية تعريف، وتعذيب كاللص إذا رأى السلطان ثم يحتجب عنهم ليعظم عذابهم، ويشتد عقابهم، وهذا قول أبي الحسن بن سالم، وأصحابه، وغيرهم.

راجع: الخلاف فيها مع الأدلة بمجموع الفتاوى: ٦/٤٦٦-٤٦٨، ٤٨٦، ٥٠٦، ثم قال: «فبالجملة فليس مقصودي بهذه الرسالة الكلام المستوفي لهذه المسألة، فإن العلم كثير، وإنما الغرض بيان أن هذه المسألة ليست من المهمات التي ينبغي كثرة الكلام فيها، وإيقاع ذلك إلى العامة والخاصة حتى يبقى شعاراً، ويوجب تفريق القلوب، وتشتت الأهواء، وليست هذه المسألة فيما علمت مما يوجب المهاجرة، والمقاطعة، فإن الذين تكلموا فيها قبلنا عامتهم أهل سنة، واتّباع» مجموع الفتاوى: ٦/٥٠٢. وانظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/١٧٢-١٧٨.

ولا في المـــنام كما روي عن / ق(١٢٧/أ من ب) بعض الأولياء، الـــصالحين إذ كما يخلق الله الرؤيـــة في الآخرة يخلقها في الدنيا[١][٢] / ق(١٤٢/ب من أ).

قوله: «السعيد من كتبه في الأزل».

(١) تقدم أن الشارح مع الذين رجحوا جواز رؤية الله في الدنيا بالأبصار، وأن الرسول ﷺ رأى ربه بعينه ليلة المعراج، وقد سبق بيان الراجح في ذلك بدليله، ثم عطف على ما تقدم جواز رؤية الله في المنام، أما المصنف فقد ذكر الخلاف فيما تقدم و لم يختر، بل سكت، ومذهب الأكثر أن رؤية الله في المنام جائزة، وقد نقل القاضي أبو يعلى في كتابه المعتمد الكبير عن الإمام أحمد أنه قال: «رأيت رب العزة في المنام» وهذا يدل على أن مذهبه الجواز.

قال النووي: «قال القاضي - يعني عياضاً -: واتفق العلماء على جواز رؤية الله تعالى في المنام، وصحتها...».

وقد ذكر المصنفون في تعبير الرؤيا رؤية الله تعالى، وتكلموا عليها. قال ابن سيرين: «إذا رأى الله عز وجل، أو رأى أنه كلمه، فإنه يدخل الجنة، وينجو من هم كان فيه إن شاء الله تعالى». وذهبت طائفة إلى استحالة رؤيته تعالى في المنام لأن ما يرى في المنام خيال، ومثال، وهما على القديم محالان، واختاره ابن الصلاح قال ابن الباقلاني: «رؤية الله تعالى في المنام خواطر في القلب، وهي دلالات للرائي على أمور مما كان، أو يكون كسائر المرئيات».

راجع: شرح مسلم: ١٥/٢٥، وتشنيف المسامع: ق(١٦٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٠، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١١٨، ومنتخب الكلام في تفسير الأحلام: ١/٩-١٠.

(٢) آخر الورقة (١٤٢/ب من أ).

أقـــول: اختلف في السعادة[1]، والشقاوة هل يتبدلان أم لا؟! وهذه المسألة هي المشهورة بموافاة الأشعري.

ومعنى الموافاة: الوصول إلى آخر الحياة، وأول الآخرة.

ومعـــناه: أن الإيمان المنجي هو الذي يكون الموافاة عليه لا الإيمان الـــسابق، لأنه ربما يطرأ عليه الارتداد، والعياذ بالله. والتحقيق - في هذا

---

(١) ذهب فريق إلى أن السعادة، والشقاوة قد يتبدلان، فيمكن أن ينقلب السعيد شقياً، وبالعكس، وعزي إلى أبي حنيفة، وأكثر أهل الرأي، والمعتزلة. لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥ أُمُّ الْكِتَـٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

وذهب فريق آخر، وهم الأكثر إلى أن السعيد من قضى الله لهم بالسعادة في الأزل، لكن بالأعمال التي جعله يسعد بها، والشقي من قضى الله له بالشقاوة في الأزل، لكن بالأعمال التي جعله الله يشقى بها كتركه الأعمال الواجبة، واتكاله على القدر، ولا يتبدلان القضاءان الأزليان، فلا يزال السعيد سعيداً، والشقي شقياً لقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩] نعم يمكن ذلك بالنسبة لما في اللوح المحفوظ، فإنه يقبل التغيير، والتبديل بالمحو، والإثبات قال تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥ أُمُّ الْكِتَـٰبِ﴾ أي: أصله الذي لا يتغير منه شيء، ولا يتبدل، ولا يمحى، كما قال ابن عباس، وغيره وهو علمه سبحانه وتعالى في الأزل.

راجع: الرسالة: ص/٧، ومجموع الفتاوى: ٢٧٢/٨-٢٨٢، ٥٤٠-٥٤٢، وتفسير ابن كثير: ٥١٩/٢-٥٢١، ٢٢٧/٤، وتشنيف المسامع: ق(١٦٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٠-٤٥١، والغيث الهامع: ق(١٦٤/أ - ب)، وشرح المقاصد: ٢١٥/٥-٢١٧، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٠٢، والطحاوية مع شرحها: ٣٠٦/١-٣٠٩.

المقام - أن الخلف لفظي إذ السعادة التي في علمه تعالى لا يمكن تبدلها، وكذا الشقاوة.

وأما بحسب الظاهر فإطلاق اسم السعادة على الإتيان بالأعمال الصالحة بناء على الأمارات لا جزماً بذلك، فإنه مفوض إلى علمه القديم.

ولذلك لا نحكم على أحد بأنه من أهل الجنة، أو أهل النار إلا من شهد له رسول الله ﷺ، أو عليه، وإن كنا جازمين بأن المؤمنين كلهم في الجنة، والكفار في النار.

والشيخ الأشعري - وإن قال بأن المعتبر إيمان الموافاة - لم يقل بأن من مات مؤمناً حين تلبسه بالكفر كان مؤمناً إذ ذاك حقيقة، فقد تقرر أن لا خلاف في المعنى، وهذا محصل شرح المقاصد في هذا المقام[1].

وقوله: «أبو بكر ما زال بعين الرضا». هذه العبارة منقولة عن الشيخ الأشعري، وتخصيصه بالذكر، مع أن عمر أيضاً، وكذلك علي بعين الرضا.

قيل: لأنه لم يسبق له ارتكاب الشرك قبل البعثة.

وعندي فيه نظر، إذ ذلك لم يثبت، وعلي لم يخالف أحد في عدم مباشرته الشرك، بل الأولى أن يقال: لما نص على أن العبرة بإيمان الموافاة ذكر الصديق، كالدليل على ذلك، أي: ليس بعد النبي أفضل منه، مع أنه في جل عمره لم يكن على هدى من الله، ولما كان مآله إلى الهدى كان في علمه تعالى من المختارين.

---

(١) راجع: شرح المقاصد: ٢١٦/٥.

قوله: «والرضا، والمحبة».

أقول: قد اختلف في حقيقة الرضا، والمحبة.

فقيل: هما نفس الإرادة والمشيئة[1].

(١) وهذا مذهب جمهور الأشاعرة كما نقل حكايته عن الآمدي، والنووي واختاره الشيخ أبو إسحاق، وهو قول المعتزلة.
واختار المصنف، وغيره التغاير بينها بمعنى أن بينها عموماً، وخصوصاً.
قلت: ومذهب السلف أن صفات الباري تعالى، والتي وردت بها النصوص قسمان:
القسم الأول: صفات ذاتية لا تنفك عنها الذات، بل هي لازمة لها أزلاً وأبداً، ولا تتعلق بها مشيئته تعالى، وقدرته، وذلك كصفات الحياة، والعلم، والقدرة، والقوة والعزة، والملك، والعظمة، والكبرياء، والمجد، والجلال إلخ.
القسم الثاني: صفات فعلية تتعلق بها مشيئته، وقدرته كل وقت وآن، وتحدث بمشيئته وقدرته، فأفرادها حادثة، ونوعها أزلي، قديم لم يزل، ولا يزال موصوفاً بها، فهو سبحانه لم يزل فعالاً لما يريد، ولم يزل، ولا يزال يقول، ويتكلم ويخلق، ويدبر الأمور، وأفعاله تقع شيئاً فشيئاً تبعاً لحكمته، وإرادته. فيجب الإيمان بكل ما نسبه الله لنفسه من الأفعال المتعلقة بذاته كالاستواء على العرش، والمجيء، والإتيان، والنـــزول إلى السماء الدنيا، والضحك، والرضا، والغضب، والكراهية، والمحبة، وغيرها من غير تمثيل، ولا تشبيه، ولا تكييف، كما هو الحال في الصفات الذاتية وقد تقدم الكلام عليها.
راجع: مجموع الفتاوى: ٣/١٢٩-١٣٢، ومدارج السالكين: ٣/٣٥٠ وما بعدها وبدائع الفوائد: ٢/٦-٧، وتشنيف المسامع: ق(١٦٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٣ /ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥١، وشرح العقيدة الواسطية: ص/٨٩، والصفات الإلهية لمحمد أمان: ص/٢٧٦، ٢٨٩.

والحق: أنه ليس كذلك، إذ قد برهنا على أنه مريد الأشياء كلها، وقد نص في الكتاب على أنه لا يرضى بالكفر[١]، فدل على أنهما غيران، فهما أخص من الإرادة، لأنهما الإرادة مع ترك الإعراض، بل مع الإنعام والإفضال، فهما راجعان إلى صفات الأفعال، هكذا قيل.

وفيه نظر: لأنهما إذا رجعا إلى صفات الأفعال يكونان مباينين للإرادة لأنها من صفات الذات[٢].

فإن قلت: فمن قال: بترادفهما مع الإرادة، ما قوله في الآية الكريمة[٣]؟

قلت: يقول: الإضافة في عباده للتكريم مثل قوله: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢] أي: عبادي المخلصين، كذا ذكره الواحدي[٤] في الوسيط.

---

(١) لقوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧].

(٢) ذكر ابن القيم رحمه الله بأنه ليس كل شيء أراده الله فقد أحبه، وهو أحد قولي الأشعري، وقول المحققين من أصحابه، وهذا الذي يدل عليه الكتاب والسنة والمعقول، كما أنه ليس كل شيء أحبه الله فقد أراده فإنه قد يريد الشيء ديناً ويرتضيه ولا يريده كوناً، وتقديراً، فإنه سبحانه يحب طاعة عباده كلهم، ولم يردها، ويحب التوبة من كل عاص، ولم يرد ذلك كله تكويناً إذ لو أراده لوقع، فالمحبة، والإرادة غير متلازمين، فإنه يريد كون ما لا يحبه، ويحب ويرضى بأشياء لا يريد تكوينها، ولو أرادها لوقعت.
راجع: بدائع الفوائد: ٢/٦-٧.

(٣) يعني قوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾.

(٤) هو علي بن أحمد بن محمد أبو الحسين الواحدي النيسابوري المفسر كان أستاذ عصره في علم التفسير، والنحو، ودأب في العلوم، وأخذ اللغة، وتصدر للتدريس، والإفادة مدة =

قوله: «وهو الرازق».

أقول: الرازق - لغة - مصدر بمعنى إخراج الحظ إلى الغير لينتفع به، فأطلق على المرزوق، وهو المعطى للانتفاع، وشاع في ذلك حتى صار حقيقة(١).

ثم اختلف أهل الحق، والاعتزال، فعند أهل الحق عام في الحلال، والحرام.

والدليل عليه: إطلاق المعنى اللغوي عن القيد، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾ [يونس: ٥٩]، لأنه تعالى سمى الحلال، والحرام رزقاً. ولقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي/ ق(١٤٣/أ

= طويلة، وكان شاعراً له مؤلفات كثيرة منها الوسيط، والبسيط، والوجيز، في التفسير، وأسباب النزول، والإغراب في الإعراب، والتحبير في شرح الأسماء الحسنى، وشرح ديوان المتنبي، ونفي التحريف عن القرآن الشريف. توفي بنيسابور سنة (٤٦٨هـ).
راجع: طبقات المفسرين: ٣٨٧/١، وطبقات القراء: ٥٢٣/١، ووفيات الأعيان: ٤٦٤/٢، وإنباه الرواة: ٤٦٤/٢، وطبقات السبكي: ٢٤٠/٥، والبداية والنهاية: ١١٤/١٢، وبغية الوعاة: ١٤٥/٢، وشذرات الذهب: ٣٣٠/٣، وطبقات ابن هداية الله: ص/١٦٨.

(١) يقال: رزق الله الخلق يرزقهم، والرزق بالكسر اسم للمرزوق والجمع أرزاق مثل حمل، وأحمال، وارتزق القوم: أخذوا أرزاقهم فهم مرتزقة.
واصطلاحاً: اسم لما يسوقه الله إلى الحيوان فيأكله، فيكون متناولاً للحلال، والحرام عند أهل الحق.
وعند المعتزلة: عبارة عن المملوك يأكله المالك بناء على أن الحرام ليس رزقاً عندهم.
راجع: مختار الصحاح: ص/٢٤١، والمصباح المنير: ٢٢٥/١، والتعريفات: ص/١١٠.

مــن أ) ﴿ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هــود: ٦][1] وكم من ظالم لا يأكل في عمره إلا حراماً طلقاً، فلو لم يسمى ما يأكله رزقاً كيف تستقيم الآية[2]؟

قالــوا[3]: أمر بالإنفاق من الرزق فقال: ﴿أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [البقرة: ٢٥٤]، ومدحهم على الإنفاق من رزقه، فقال: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣].

---

(١) ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

(٢) يعني أن المعتزلة يقولون: إن من لم يأكل في عمره إلا الحرام لم يرزقه الله تعالى أصلاً، وهذا مخالف للآية التي ذكرها الشارح، لأنه تعالى لا يترك ما أخبر بأنه عليه، كما أن الرزق عند الاطلاق يقصد به أمران:

الأول: ما ينتفع به العبد، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾، وقوله ﷺ: «إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها» ونحو ذلك.

الثاني: ما يملكه العبد، وهذا هو المراد في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] وقوله: ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [المنافقون: ١٠] وهذا هو الحلال الذي ملكه الله إياه، والعبد قد يأكل الحلال، والحرام، فهو رزق بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثاني. وما اكتسبه، ولم ينتفع به هو رزق بالاعتبار الثاني دون الأول، فإن هذا في الحقيقة مال وارثه لا ماله.

راجع: مجموع الفتاوى: ٥٤١/٨، وشرح المقاصد: ٣١٨/٤-٣١٩، وتشنيف المسامع: ق(١٦٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٤/ب - ١٦٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٣/٢، وهمع الهوامع: ٤٥١-٤٥٢، ومقالات الإسلاميين: ص/٢٥٧.

(٣) يعني المعتزلة وبيان مذهبهم: أن من حصل الرزق بغير تعب فالله هو الرزاق له، ومن حصل له بتعب، فهو الرازق لنفسه، ولا يطلق اسم الرزق عندهم إلا على الحلال لاستناده إلى الله في الجملة والمستند إليه لانتفاع عباده يقبح أن يكون حراماً يعاقبون عليه، ورد عليهم بأنه لا قبح بالنسبة إليه تعالى يفعل ما يشاء، وإنما عاقبهم على الحرام لسوء مباشرتهم أسبابه.

=

قلـــنا: قرينة الأمر، والمدح على الإنفاق حقيقية، ولا كلام في ذلك، إنما الكلام في تناول الاسم عند انتفاء القرائن[١].

قوله: ((بيده الهداية)).

أقـــول: عنـــد أهـــل الحق أن إسنـــاده الهدايـــة[٢]، والإضلال[٣]

= راجع: شرح المقاصد: ٣١٨/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٣/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥١.

(١) الحرام ليس هو الرزق الذي أباحه الله له، ولا يحبه الله ولا يرضاه ولا أمر ينفق منه، بل من أنفق من الحرام، فإن الله تعالى يذمه، ويستحق بذلك العقاب في الدنيا، والآخرة بحسب دينه، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [البقرة: ١٨٨] وهذا أكل المال بالباطل، ومع هذا يعتبر الحرام رزقاً بمعنى أن الله تعالى سبق في علمه، وقدره، ومشيئته وقوعه لكن لا عذر لأحد في القدر، بل القدر يؤمن به، وليس لأحد أن يحتج على الله بالقدر في ارتكاب المعاصي.
راجع: مجموع الفتاوى: ٥٤٢/٨-٥٤٤.

(٢) الهدى - لغة -: البيان، والإرشاد، وفي لغة أهل الحجاز يتعدى بنفسه يقال: هديته الطريق، وعند غيرهم يتعدى بالحرف، فيقال: هديته إلى الطريق.
واصطلاحاً: الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، وقيل: هو سلوك طريق يوصل إلى المطلوب.
راجع: مختار الصحاح: ص/٦٩٢-٦٩٣، والمصباح المنير: ٦٣٦/٢، والفروق اللغوية: ص/١٧٢، والتعريفات: ص/٢٥٦، والمفردات للراغب: ص/٥٣٨-٥٤٢.

(٣) أضل الشيء أضاعه، وأهلكه، وضل الرجل الطريق إذا لم يهتد إليه من باب ضرب، والأصل في الضلال الغيبة، ومنه قيل للحيوان الضائع: ضالة، ولغيره ضائع، ولقطة.
واصطلاحاً: فقدان ما يوصل إلى المطلوب، أو سلوك طريق لا يوصل إلى المطلوب.
راجع: مختار الصحاح: ص/٣٨٣، والمصباح المنير: ٣٦٣/٢، والتعريفات: ص/١٣٨، والمفردات للراغب: ص/٢٩٧-٢٩٩.

والطبع[1]، والختم[2] إليه تعالى حقيقة، وإلى غيره مجازاً وهما من صفات الأفعال[3].

فمعنى الهداية: خلق الإيمان، والاهتداء، والإضلال: خلق الكفر، والضلال، لأن الممكنات كلها مستندة إليه ابتداء لا موجد غيره[4].

---

(١) الطبع: السجية التي جبل عليها الإنسان، وهو في الأصل مصدر، والطبع: الختم، وهو التأثير في الطين ونحوه، أو هو أن تصور الشيء بصورة ما كطبع السكة، وطبع الدراهم، وهو أعم من الختم، وأخص من النقش، واصطلاحاً: ما يقع على الإنسان بغير إرادة.
راجع: المفردات للراغب: ص/٣٠١، ومختار الصحاح: ص/٣٨٧، والمصباح المنير: ٣٦٨/٢-٣٦٩، والتعريفات: ص/١٤٠.

(٢) الختم: مصدر ختمت، وهو تأثير الشيء كنقش الخاتم، والطابع، يقال: ختم الشيء من باب ضرب، وخاتمة الشيء آخره، واختتم الشيء ضد افتتحه.
ويطلق الختم على الأثر الحاصل عن النقش، أو الاستيثاق من الشيء والمنع منه اعتباراً بما يحصل بالختم على الكتب، والأبواب نحو قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]. وقوله: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ﴾ [الجاثية: ٢٣].
راجع: المفردات للراغب: ص/١٤٢-١٤٣، ومختار الصحاح: ص/١٦٩، والمصباح المنير: ١٦٣/١.

(٣) تقدم بيان موقف السلف منها فيما سبق.

(٤) مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى بيده الهداية، والإضلال وقد استدلوا على ذلك بآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً -

والمعتزلة - بناءً على أصلهم الفاسد[1] - أنه لو خلق فيهم الاهتداء، أو الضلال لما صح منه المدح، والثواب، ولا الذم، والعقاب.

قالــوا: هدايــته - تعالى - معناها: الإرشاد إلى طريق الحق لقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يـونس: ٢٥] أي: كــل أحد، والإضلال: وجدان الشخص ضالاً.

وقال بعضهم: الهداية الدلالة الموصلة إلى المطلوب، فالمؤمن مهدي: لأنه واصل إلى المطلوب، والكافر ليس بمهدي: لأنه ليس واصلاً إليه.

= وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢].

وذهبت المعتزلة إلى أنها بيد العبد يهدي نفسه، ويضلها بناء على قولهم: إنه يخلق أفعاله من هدى، وضلال، وأن نسبة الهداية إليه تعالى إنما هي بمعنى أنه أعان عليها بخلق القدرة، وأنه تعالى لا يضل أحداً، وأنه لو أضله لظلمه، ونسبة الإضلال إليه تعالى معناها منع الألطاف التي يحصل بها الاهتداء، وأن الضال أضل نفسه.

والكتاب والسنة مشحونان بالرد عليهم، وإبطال قولهم، وقد سبق بعض من ذلك في أدلة أهل الحق.

راجع: الطحاوية مع شرحها: ١/١٢١-١٢٢، وشرح المقاصد: ٤/٣٠٩-٣١١، والمواقف: ص/٣١٦-٣٢٠، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/١٩١، وتشنيف المسامع: ق(١٦٤/أ-ب) والغيث الهامع: ق(١٦٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٣، وهمع الهوامع: ص/٤٥٢، ومجموع الفتاوى: ٨/٧٨-٨٠.

(١) يعني قولهم: بأن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم وقد سبق بيان ذلك.

وأما الإضلال، فإسناده إليه - تعالى - مجاز عن إقداره وتمكينه، والإضلال حقيقة فعل الشيطان.

وعند أهل الحق الهداية على قسمين:

بمعنى الإرشاد إلى طريق الحق، وهي عامة للمؤمن، والكافر، وبمعنى خلق الاهتداء، والإيمان، وهي خاصة بالمؤمن، وقد أشير إليهما في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ[1]/ ق(١٢٧/ب من ب) وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [يونس: ٢٥].

فأول الآية في العامة، وآخرها في الخاصة[2]، اللهم اهدنا سواء السبيل.

قوله: «والتوفيق خلق قدرة الطاعة».

---

(١) آخر الورقة (١٢٧/ب من ب).

(٢) وبهذا التقسيم يجمع بين قوله تعالى - في حق نبيه ﷺ-: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [القصص: ٥٦].
وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الشورى: ٥٢] بأن المراد بالأولى نفي هداية التوفيق، والتسديد بفعل المأمور واجتناب المنهي، فهذه خاصة بالله تعالى، كما قال: ﴿وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ﴾ [هود: ٨٨]، فلا يقدر عليها أحد غيره سبحانه، والمراد بالآية الثانية إثبات هداية الإرشاد، والدلالة، وهذه مهمة الرسل، ومن تبعهم.
راجع: تفسير ابن كثير: ٣/٣٩٥، ٤/١٢٣، وفتح القدير للشوكاني: ٤/١٧٨، ٥٤٥، وتيسير العزيز الحميد: ص/٣٠٠.

أقـــول: اختلف في معنى التوفيق(١)، الجمهور: على أنه خلق قدرة الطاعة، وضده الخذلان: وهو خلق قدرة المعصية(٢).

وقـــال إمـــام الحرمين: التوفيق خلق الطاعة(٣) وإنما عدل عن قول الأصحاب: لأن قدرة العبد ليست في فعله.

قـــال: ومعنى العصمة معنى التوفيق، فإن عممت كانت توفيقاً عاماً وإن خصصت كان توفيقاً خاصاً(٤).

واللطف(٥): منهم من جعله مرادفاً للتوفيق.

---

(١) يقال: وفقه الله توفيقاً، أي: سدده، واستوفق الله سأله التوفيق ومنه: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [هود: ٨٨] أما الوفق من الموافقة بين الشيئين كالالتحام، والوفاق الموافقة والتوافق الاتفاق، والتظاهر، ووافقه، أي: صادفه.
واصطلاحاً: جعل الله فعل عباده موافقاً لما يحبه، ويرضاه.
راجع: المفردات للراغب: ص/٥٢٨، مختار الصحاح: ص/٧٣٠، والمصباح المنير: ٦٦٧/٢، وشرح المقاصد: ٣١٢/٤، والتعريفات: ص/٦٩.

(٢) وهذا مذهب الأشعري، وأكثر أصحابه.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٤/ب-١٦٥/أ) والغيث الهامع: ق(١٦٥/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٣/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٣.

(٣) راجع: الإرشاد له: ص/٢٢٣.

(٤) نفس المرجع السابق: ص/٢٢٤.

(٥) لطف الشيء، فهو لطيف من باب قرب: صغر جسمه، وهو ضد الضخامة، والاسم اللطافة بالفتح، ولطف الله بنا لطفاً من باب طلب، أي: رفق بنا، والاسم اللطف ومنه قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفُۢ بِعِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ١٩] يعني أنه سبحانه رفيق بعباده في هدايتهم، وتوفيقهم، وتيسير أمور معاشهم، وقولهم: تلطفت بالشيء: يعني ترفقت به. =

وقــال المصنف: اللطف شيء يقع عنده صلاح العبد، فكل فعــل علــم الله أن العبد يطيع عنده بالطاعة والإيمان، فهو لطف. وما وقع من ألفاظ الشارع في حق الكفار من الختم[١]، والطبع[٢]، والأكنة[٣].

= وفي الاصطلاح: ما ذكره الشارح من الخلاف عن المصنف، وغيره.

وقالت المعتزلة: اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركاً أو إتياناً، أو يقرب منهما مع تمكنه من الحالين، واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس في معلومه ما هو لطف في حق الكل.

ومن هاهنا حملوا المشيئة في مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [السجدة: ١٣] على مشيئة قسر، وإلجاء، وقد تقدم بأن المشيئة نوعان: مشيئة كونية قدرية، ومشيئة دينية إيمانية شرعية وهي المراد هنا.

راجع: المفردات للراغب: ص/٤٥٠، ومختار الصحاح: ص/٥٩٨، والمصباح المنير: ٥٥٣/٢، وشرح المقاصد: ٣١٢/٤، والكشاف للزمخشري: ٢٤٢/٣، وتشنيف المسامع: ق(١٦٥/أ).

(١) كقوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ﴾ [البقرة: ٧] وقوله: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ ﴾ [الجاثية: ٢٣].

(٢) وردت آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾، ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٠٠-١٠١]، ﴿كَذَٰلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [يونس: ٧٤]، ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٥٩]، ﴿فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ [المنافقون: ٣].

(٣) الكن: السترة، والجمع أكنان قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَـٰنًا ﴾ [النحل: ٨١]، والكنان: الغطاء الذي يكــن فيه الشيء، والجمــع أكنة نحو غطاء، =

فمعناها: خلق الضلالة، كما قدمنا، وإسناده إليه تعالى حقيقة.

قوله: «والماهية مجعولة».

أقول: اختلف المتكلمون، والفلاسفة في أن الماهية مجعولة، أم لا؟

بعد الاتفاق على أن الممكن لا بد له من فاعل مؤثر فيه.

فذهب أهل الحق: إلى أنها مجعولة مطلقاً.

والفلاسفة، والمعتزلة: إلى أنها ليست مجعولة، أي ليس شيء منها بجعل الجاعل.

وفصل بعضهم: فقال: البسائط ليست مجعولة بخلاف المركبات[1] والضروري هنا محل الخلاف.

= وأغطية قال تعالى: ﴿جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الكهف: ٥٧] وقوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ﴾ [فصلت: ٥].

قيل: معناه في غطاء عن تفهم ما تورده علينا، كما قال أشباههم: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١].

قال الكسائي: كن الشيء ستره، وصانه من الشمس، وبابه رد، وأكنه في نفسه إذا أسره. قال تعالى: ﴿أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

راجع: المفردات: ص/٤٤٢ ومختار الصحاح: ص/٥٨٠، والمصباح المنير: ٥٤٢/٢، والتعريفات: ص١٨٧.

(١) ومعنى هذا الخلاف: أن الممكنات قبل دخولها في الوجود هل تأثير الفاعل بجعلها ذواتاً، أو في جعل الذوات موجودة؟ وهذا الخلاف راجع لمسألتين:

الأولى: الخلاف في المعدوم هل هو شيء، أو لا؟ وقد تقدم بيان ذلك. =

فنقول: لما كان عند الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني لوازم الماهية[1] / ق(١٤٣/ب من أ) على ثلاثة أقسام، إما لوازم الماهية من حيث هي

= الثاني: الخلاف في الماهيات هل هي متقررة بذواتها، أم لا؟ فأهل السنة، والجماعة - بناءً على قولهم: إن المعدوم ليس شيئاً ولا ذاتاً، ولا ثابتاً، وأن الماهيات غير متقررة بذواتها - جعلوا الماهيات مجعولة بجعل الله تعالى.

والمعتزلة ومن تبعهم - بناءً على قولهم: إن الماهيات متقررة بذواتها وأن المعدوم شيء جعلوا ماهيته ثابتة في حال العدم في الخارج ولا تأثير للصانع فيه، إذا أوجده إلا في إعطاء صفة الوجود - فلم يجعلوا الماهيات مجعولة، وإنما المجعول اتصافها بالوجود في الخارج ولم يؤثر في الماهية بجعلها ماهية، ولا في الوجود بجعله وجوداً ولا في اتصاف الماهية بالوجود بجعلها ثابتاً في الخارج، إذ لو كانت الإنسانية بجعل جاعل لم تكن الإنسانية عند عدم الجاعل إنسانية، وسلب الشيء عن نفسه محال. وقولهم هذا يلزم منه إنكار الصانع تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

قال الفخر الرازي: «وزعم جمهور المعتزلة، والفلاسفة أن تأثير المؤثر يكون في وجود الأمر لا في ماهيته، وهو باطل، لأن الوجود لا ماهية له، فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهية لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود».

وقد ذكر الشارح مذهب الفلاسفة، والمعتزلة، وما استدلوا به، ثم ذكر أنه عند التحقيق لا خلاف بين هذه الأقوال التي سبقت في هذه المسألة كما سيأتي.

راجع: المحصل للرازي: ص/٧٨-٨٥ والمعالم له: ص/٣٠-٣١، وشرح المقاصد: ١/٤٢٧-٤٣٢، والمواقف للإيجي: ص/٦٢-٦٣، وتشنيف المسامع: ق(١٦٥/أ) والغيث الهامع: ق(١٦٥/ب-١٦٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٣-٤١٤، وهمع الهوامع: ص/٤٥٣-٤٥٤.

(١) آخر الورقة (١٤٣/ب من أ).

كالـــزوجية للأربعـــة، والفردية للثلاثة، فإنهما لا يفارقان ماهية الأربعة، والثلاثة حيث وجدتا ذهناً، وخارجاً.

وإما لوازم الوجود الذهني: كالكلية، والذاتية، والعرضية، والجنسية، والفصلية، فإنها من لوازم الماهية لا مطلقاً، بل بالنظر إلى وجودها الذهني.

وإمـــا لـــوازم الوجود الخارجي: كالحدوث لماهية الجسم، فإنه من لوازم وجوده الخارجي.

ولـمـــا كان - عند المعتزلة - إعدام الممكنات، أي: الماهيات الممكنة ثابتة أزلية لم يتصور جعل بالنظر إليها، بل بالنظر إلى الوجود الحادث.

[ونظر بعضهم إلى أن المركب يحتاج إلى الأجزاء، والبسيط لا يحتاج إلـــيها، فقـــال: المركبة مجعولة دون البسائط، وهذا قول باطل][1]: لأن الاحتـــياج مـــن لوازم الممكن، فلا تفاوت بين المركب، والبسيط، كما ستقف عليه في أثناء هذا التقرير.

وأهـــل الـــسنة لما لم يكن عندهم وجود ذهني، ولا تقرر في العدم للماهيات أيضاً، جزموا القول بأن الماهيات كلها مجعولة.

ويظهـــر لك من هذا أن لا خلاف في التحقيق بين الطوائف، لأن الجعل الذي يقول به أهل الحق، معناه، جعل الذات متصفة بالوجود، أي: ما تعلق تأثير المؤثر به ليس هو الماهية بمعنى أن ماهية الإنسان - مع قطع

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

النظر عن الوجود - وقع عليها تأثير المؤثر، لأنها مع قطع النظر عن الوجود ليست بشيء، ولا ثابتة، فكيف يعقل التأثير؟.

وكذلك الوجود ليس محلاً للتأثير، لأن الوجود ليس موجوداً في الخارج، بل هو أمر اعتباري.

بل معنى تأثير المؤثر تصير الماهية المعقولة متصفة بالوجود الخارجي.

مثاله: الصباغ الذي يصبغ الثوب ليس تأثيره في الثوب بمعنى جعله الثوب ثوباً، ولا في الصبغ كذلك، لأن الصبغ غير موجودة كالثوب، بل تأثيره في تصييره الثوب متصفاً بالصبغ.

فعلى هذا ارتفع النزاع: لأن القائلين: بأن الماهيات ليست مجعولة، يريدون بالنظر إلى نفس الماهية، والوجود الذهني، كما هو رأي الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني.

أو بالنظر إلى تقررها في حال العدم كما تقوله المعتزلة، والكل قائلون بأنها مجعولة بالنظر إلى الوجود الخارجي.

وأما أهل الحق، فلم يقولوا بالوجود الذهني، ولا بالتقرر في العدم، فعندهم لا جعل إلا بالنظر إلى الوجود الخارجي، إذ لا يقول عاقل بأن تأثير المؤثر في الماهية المعدومة حال عدمها.

فقد اتضح لك المقام، ونجوت مما خبط فيه الأقوام.

قوله: «أرسل الرب تعالى رسله بالمعجزات».

أقــول: مما يجب على المكلف اعتقاد أن الله أرسل الرسل من البشر إلى البشر(١) مبشرين، ومنذرين(٢).

وبــدونهم لا يمكن الوصول إلى الله، ولا يصح سلوك الطريق إليه، لأن العقل لا يقدر على إدراك أحوال يوم القيامة، والحشر، والنشر(٣).

---

(١) لقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٣]، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وغيرها من الآيات كثيرة.

(٢) لقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥]، ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ﴾ [غافر: ١٨] وغيرها كثيرة.

(٣) ولذا بعث الله الرسل، وأقام الأدلة على صدقهم بما أجراه على أيديهم من المعجزات الظاهرات، وجعل من أركان الإيمان التصديق بذلك، وخالف في ذلك من لا عبرة بخلافه، وهم طوائف من الفلاسفة، وغيرهم فأنكروه، وأنكروا ما يترتب عليه من النشر، والحشر، والجنة، والنار، ومنهم البراهمة.

والبعثة لتضمنها مصالح لا تحصى لطف من الله تعالى، ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافاً للمعتزلة، ولا عنه خلافاً للحكماء، وبعض المتكلمين ذهاباً إلى أن مقتضى الحكمة يجب أن يقع لامتناع السفه كالمعلوم وقوعه لامتناع الجهل.

وزعم بعض الفلاسفة أن النبوة مكتسبة للعبد بمباشرة أسباب خاصة ويفسرونها بأنها صفاء، وتجل للنفس يحدث لها من الرياضات بالتخلي عن الأمور الذميمة، والتخلق =

وأيـــده بالمعجزات الباهرات إذ مدعي النبوة لا بد له من دليل على دعـــواه، والمعجـــزة دليله؛ لأنه تصديق فعلي من الله بمثابة أن يقول: هذا رسولي إليكم.

ولم ينحصــــر / ق(١٤٤/أ من أ) عـــدد الأنبيـــاء[(١)]، ولا

= بالأخلاق الحميدة، ولقولهم هذا كفرهم أهل الحق، لأنه يلزم من قولهم: أن النبوة مكتسبة تجويز نبي بعد نبينا محمد ﷺ، وهذا مستلزم لتكذيب القرآن، والسنة، والإجماع.

قال تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ولقوله ﷺ: «لا نبي بعدي» وأجمعت الأمة على إبقائه على ظاهره.

راجع: المحصل للرازي: ص/٣٠١ وما بعدها، والمعالم له: ص:٩٩ وما بعدها، والمواقف: ص/٣٣٧، ٣٤٩، وما بعدها، وشرح المقاصد: ١٩/٥، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٢٧-١٢٨، وتشنيف المسامع: ق(١٦٥/ب) والغيث الهامع: ق(١٦٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٤/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٤.

(١) النبي - في اللغة - قيل: مأخوذ من النباوة، أو النبوة بفتح النون المشددة، وسكون الباء، وهي المكان المرتفع، وقيل: مأخوذ من النبأ، وهو الخبر العظيم، فإن كان النبي مأخوذاً من النباوة أو النبوة، فالنبوة على الأصل كالأبوة، وإن كان مأخوذاً من النبأ، وهو الخبر لإنبائه عن الله تعالى، فعلى قلب الهمزة واواً، ثم الإدغام كالمروة.

قلت: ولا مانع أن يكون المعنيان جميعاً قد لُوحِظَا في هذا الوضع اللغوي فالنبي آت بالخبر العظيم عن الله، وهو كذلك رفيع القدر عند الله، وعند المؤمنين، وهو كذلك يكون من أشراف قومه.

والرسول - لغة -: المبعوث، والموجه لغيره.

أما في الاصطلاح: فالنبي من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو إليها. =

= وقيل: المبعوث لتقرير شريعة سابقة، والرسول: من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو إليها، وعلى ما سبق يكون كل رسول نبياً وليس كل نبي رسولاً، فالنسبة بينهما العموم، والخصوص المطلق، والنبي أعم مطلقاً، وقيل: النبي من أوحي إليه بشرع، و لم يؤمر بتبليغه، وهذا تعريف غير مسلم، لأنه يخالف النصوص الواردة في الكتاب، والسنة الدالة على وجوب البيان، والتبليغ، وتحريم كتمان العلم، فإن الله تعالى قد أخذ الميثاق على أهل العلم ألا يكتموه، وعاب أولئك الذين يكتمون العلم وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، مع أن الله تعالى بين وظيفة أنبياء بني إسرائيل بقوله في شأن التوراة: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤]، وبقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟ ۖ قَالُوا۟ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٦]، وذهبت المعتزلة، وغيرهم إلى أنه لا فرق بين الرسول، والنبي اصطلاحاً لأن الله تعالى خاطب محمداً ﷺ مرة بالنبي، وأخرى بالرسول.

وقال الجرجاني: «النبي من أوحي إليه بملك، أو ألهم في قلبه، أو نبه بالرؤيا الصالحة، فالرسول أفضل بالوحي الخاص الذي فوق وحي النبوة لأن الرسول هو من أوحى إليه جبريل خاصة بتنـــزيل الكتاب من الله».

راجع: المفردات للراغب: ص/١٩٥-١٩٦، ٤٨١-٤٨٢، ومختار الصحاح: ص/٢٤٢-٢٤٣، ٦٤٢، ٦٤٤، والمصباح المنير: ١/٢٢٦-٢٢٧، ٢/٥٩١، وشرح المقاصد: ٥/٥-٦، والتعريفات: ص/١١٠، ٢٣٩ والجامع لشعب الإيمان: ص/٢٧٥-٢٧٦.

الرسـل[1]، قـال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ[2] وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾[غافر: ٧٨].

وآخرهم أفضلهم سيد الأولين، والآخرين محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، فهو خاتم الأنبياء، كما نطق به التنـزيل[3].

---

(١) عدم حصر عدد الأنبياء، والمرسلين هو الراجح للدليل المذكور، مع أنه قد وردت أحاديث في تحديدهم ولكنها متكلم فيها.
راجع: تفسير الطبري: ٥/٢٠-٢١، ٢٤/٥٦-٥٧، وتفسير ابن كثير: ١/٥٨٦-٥٨٩، ٤/٨٩-٩٠، وتفسير القرطبي: ٦/١٧-١٨، ١٥/٣٣٤، وتفسير الشوكاني: ١/٥٣٨، ٤/٥٠٢، والجامع لشعب الإيمان: ص/٢٧٣-٢٧٤.

(٢) الأنبياء الذين نص الله على أسمائهم في القرآن هم: آدم، وإدريس، ونوح، وهود، وصالح، وإبراهيم، ولوط، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، ويوسف، وأيوب، وشعيب، وموسى، وهارون، ويونس، وداود، وسليمان، وإلياس، واليسع، وزكريا، ويحيى، وعيسى، وذو الكفل، وسيدهم محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين.

(٣) قال الله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «مثلي، ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه، وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين» وفي رواية جابر رضي الله عنه: فأنا موضع اللبنة جئت فختمت الأنبياء. وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف علياً، فقال: أتخلفني في الصبيان، والنساء، قال: ألا ترضى أن تكون مني بمنـزلة هارون من موسى إلا أنه ليس نبي بعدي. وفي رواية: «إلا إنه لا نبي بعدي»، وكذا رواه أحمد عن فاطمة رضي الله عنها. =

وسيدهم كما تواتر بذلك الأخبار[1]، وأفرادها، وإن كانت آحاداً إلا أن القدر المشترك منه متواتر.

= راجع: صحيح البخاري: ٣/٦، وصحيح مسلم: ٧/٦٤-٦٥، ١٢٠، ومسند أحمد: ١٧٢/٢، ٢١٢، ٢٩٧، ٣٢/٣، ٢٦٧، ٣٣٨، ٢٧٨/٥، ٣٦٩/٦، ٤٣٨، وتحفة الأحوذي: ١٠/٨١:، وسنن أبي داود: ٤١٤/٢، وسنن ابن ماجه: ٥٨/١.

(١) كحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع، وأول مشفع»، وفي رواية: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر».

والسيد: هو الذي يفوق قومه في الخير، ويفزع إليه في النوائب، والشدائد، فيقوم بأمرهم، ويتحمل عنهم المكاره، ويدفعها عنهم.

وأما تقييده بيوم القيامة، مع أنه سيدهم في الدنيا، والآخرة لأن يوم القيامة يظهر سؤدده لكل أحد، ولا يبقى مانع، ولا معاند بخلاف الدنيا، فقد نازعه ذلك فيها ملوك الكفار، وزعماء المشركين، من باب قوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦] مع أن الملك له سبحانه قبل ذلك، لكن كان في الدنيا من يدعي الملك، أو من يضاف إليه مجازاً، فانقطع كل ذلك في الآخرة. ولا يتعارض هذا الحديث مع قوله ﷺ: «لا تفضلوا بين الأنبياء» فقد جمع بينهما العلماء من عدة وجوه:

إحداها: أنه ﷺ قال قبل أن يعلم أنه سيد ولد آدم، فلما علم أخبر به.

والثاني: قاله أدباً، وتواضعاً.

والثالث: أن النهي إنما هو عن تفضيل يؤدي إلى تنقيص المفضول.

والرابع: إنما نهى عن تفضيل يؤدي إلى الخصومة، والفتنة كما هو المشهور في سبب الحديث.

=

وقـــد / ق(١٢٨/أ من ب) أرسل إلى الناس كافة نطق به القرآن[١].
وبعث إلى الجن كما بعث إلى الإنس لقوله: «بعثت إلى الأحمر والأسود»[٢]

= الخامس: أن النهي مختص بالتفضيل في نفس النبوة فلا تفاضل فيها، وإنما التفاضل بالخصائص، وفضائل أخرى.

ولا بد من اعتقاد التفضيل لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ولهذا أخبر الرسول ﷺ بفضله امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١]، ولأنه من البيان الذي يجب عليه تبليغه إلى أمته ليعرفوه، ويعتقدوه، ويعملوا بمقتضاه، ويوقروه ﷺ. لا للفخر كما بينها في الرواية الأخرى التي سبقت.

راجع: صحيح مسلم: ٥٩/٧، وشرح النووي عليه: ٣٧/١٥-٣٨، وتحفة الأحوذي: ٨٢/١٠، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٣٠-١٣١، ومعالم أصول الدين للرازي: ص/١٠٩.

(١) لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨].

(٢) عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول ﷺ: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود، وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وجعلت لي الأرض طيبة طهوراً ومسجداً، فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان، ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة».

هذا لفظ مسلم، وعنده - أيضاً - في رواية أبي هريرة: «وأرسلت إلى الخلق كافة» وعند البخاري من رواية جابر «وبعثت إلى الناس كافة».

راجع: صحيح مسلم: ٦٣/٢-٦٤، وصحيح البخاري: ١١٢/١-١١٣.

والأسود[١]: الجن[٢].

---

(١) اختلف في تفسير هذا الحديث على أقوال:
قيل: المراد بالأسود: السودان، وبالأحمر من عداهم من العرب، وغيرهم.
وقيل: المراد بالأحمر البيض من العجم، وغيرهم، وبالأسود العرب لغلبة السمرة عليهم، وغيرهم من السودان.
وقيل: الأحمر: الإنس، والأسود: الجن كما ذكره الشارح.
قال النووي: «والجميع صحيح، فقد بعث إلى جميعهم» بعد ما ذكر الأقوال السابقة.
وقد فسر قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩] أي: بلغه القرآن من الإنس، والجن، وكذلك فسر قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١] وقد انعقد الإجماع على بعثته ﷺ للإنس، والجن.
راجع: شرح النووي على مسلم: ٥/٥، وتفسير ابن كثير: ١٢٧/٢، ٣٠٩، والكشاف للزمخشري: ١٠/٢، ٨١/٣، وفتح القدير للشوكاني: ١٠٥/٢، ٦٠/٤.
(٢) الجن: خلاف الإنس، وأصل الجن ستر الشيء عن الحاسة، يقال: جنه الليل، وأجنه: ستره، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦] والجنان: القلب لكونه مستوراً عن الحاسة، والمجن، والمجنة: الترس الذي يجن صاحبه، قال تعالى: ﴿اتَّخَذُوٓا أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً﴾ [المجادلة: ١٦]، وفي الحديث: «الصوم جنة».
والجنة: كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره الأرض قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ﴾، ﴿وَبَدَّلْنَٰهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ﴾ [سبأ: ١٥-١٦]، والجنين: الولد ما دام في بطن أمه، وجمعه أجنة، والجنين القبر لأنه يستر ويواري نازله.
قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ﴾ [النجم: ٣٢].
والجنة: جماعة الجن، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات: ١٥٨]، وقوله: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [الناس: ٦]. =

= والجنة: الجنون ومنه قوله سبحانه: ﴿مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ﴾ [سبأ: ٤٦].
واصطلاحاً: أجسام لطيفة روحانية مستترة عن الحواس لهم قوة التشكل، والتبدل، فيدخل في هذا التعريف الملائكة، والشياطين، فكل ملائكة جن وليس كل جن ملائكة.
وقيل: الروحانيون ثلاثة أقسام:
أخيار: وهم الملائكة، وسيأتي الكلام عليهم في الشرح بعد قليل.
وأشرار: وهم الشياطين، مردة الجن، كما يطلق الشياطين على مردة الإنس.
وأوساط: فيهم أخيار، وأشرار، وهم الجن، وجميعهم ولد إبليس أعني الشياطين، والجن: روح لطيف يأكل، ويشرب، ويتناكح.
ولم يخالف أحد من طوائف المسلمين في وجود الجن، وجمهور طوائف الكفار على إثبات الجن. أما أهل الكتاب من اليهود، والنصارى فهم مقرون بهم كإقرار المسلمين، وإن وجد فيهم من ينكر ذلك، فكما يوجد في بعض طوائف المسلمين كالجهمية، والمعتزلة حيث أنكروهم وإن كان جمهور الطائفة، وأئمتها مقرون بذلك، وهذا لأن وجود الجن تواترت به أخبار الأنبياء عليهم السلام تواتراً معلوماً بالاضطرار، ومعلوم بالاضطرار أنهم أحياء عقلاء فاعلون بالإرادة، مأمورون، منهيون ليسوا صفات، وأعراضاً قائمة بالإنسان، أو غيره، كما يزعمه بعض الملاحدة.
وهو ونسله يرون بني آدم من حيث لا يرونهم، لكن قد يرى الشياطين، والجن كثير من الإنس غير أن لهم من الاجتنان، والاستتار ما ليس للإنس، وأما آدم فقد رآه حقيقة كما دلت عليه النصوص، في حواره مع آدم، وزوجه، حتى غرر بهما فأكلا من الشجرة التي نهيا عنها.
راجع: المفردات للراغب: ص/٩٨-٩٩، ومختار الصحاح: ص/١١٣-١١٤، والمصباح المنير: ١/١١١-١١٢، ومجموع الفتاوى: ٧/١٥، ١٧/٥٠٩ وما بعدها، وغرائب وعجائب الجان: ص/١٥ وما بعدها، والجامع لشعب الإيمان: ص/٣٠٣ وما بعدها.

وقد نطق التنـــزيل بإيمان الجن به، وسماعهم القرآن منه[(١)].

واختلف في إرساله إلى الملائكة والظواهر تدل عليه مثل: ﴿لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧][(٢)].

وبعده أفضل الخلق الأنبياء على الإجمال، وبعدهم الملائكة.

هذه عقيدة أهل الحق[(٣)].

---

(١) قال تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾ يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٢٩-٣١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ [الجن: ١-٢].

(٢) وقد ذكر الزركشي نقلاً عن البيهقي، والحليمي أن النبي ﷺ أرسل إلى الجن، والإنس دون الملائكة، وهي مسألة وقع الخلاف فيها.

وقد ذكر الفخر الرازي إمكان إدخالهم لقوله تعالى: ﴿لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ غير أن القول بالدخول يخالف الإجماع. فقال: «العالم: كل ما سوى الله تعالى، ويتناول جميع المكلفين من الجن، والإنس والملائكة لكنا أجمعنا أنه عليه السلام لم يكن رسولاً إلى الملائكة، فوجب أن يكون رسولاً إلى الجن، والإنس جميعاً».

راجع: تفسير الفخر الرازي: ٤٥/١٢، وتشنيف المسامع: ق(١٦٦/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٦/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٤-٤٥٥، ومعالم أصول الدين: ص/١١١.

(٣) تقدم بأن نبينا محمداً ﷺ أفضل العالمين على الإطلاق ثم اختلف فيمن يليه في الفضل هل هم الأنبياء، أو الملائكة؟.

=

والملائكة - عندهم - أجسام لطيفة لهم قوة التشكل، والتبدل قادرة على أفعال شاقة، عباد مكرمون مواظبون على الطاعة معصومون عن المخالفة والفسق[1]، لا يوصفون بالذكورة والأنوثة، ومع ذلك الأنبياء أفضل منهم.

= ذهب الأشعري، وجمهور أصحابه، والشيعة، ورواية لأبي حنيفة وغيرهم إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة، وذهبت الفلاسفة والمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء، واختاره القاضي الباقلاني، والأستاذ أبو إسحاق، وأبو عبد الله الحاكم والحليمي، والإمام فخر الدين في المعالم، بينما في المحصل رجَّح مذهب الجمهور السابق، كما اختار المذهب الثاني أبو شامة المقدسي وذهب الكيا الهراس إلى الوقف في المسألة.
قال الأشموني: وهو أسلم، وذكر البيهقي بأن الناس تكلموا قديماً وحديثاً في المفاضلة بين الملك والبشر، ولكل وجهته فيما ذهب إليه، والأمر فيه سهل، وليس فيه من الفائدة إلا معرفة الشيء على ما هو عليه، وسيأتي ذكر الأدلة على مختار الجمهور في الشرح.
راجع: الجامع لشعب الإيمان: ص/٣١٧، والمعالم للرازي: ص/١٠٧، والمحصل له: ص/٣٢٢-٣٢٥، والمواقف للعضد: ص/٣٦٧-٣٧٠، وشرح المقاصد: ٥/٦٤-٧٢، وتشنيف المسامع: ق(١٦٦/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٦/ب). والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٦، وهمع الهوامع: ص/٤٥٥.

(١) اختلف العلماء في عصمة الملائكة على قولين: ذهب فريق إلى أنهم معصومون عن المخالفة، والخروج عن طاعة ربهم لقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]، وقوله: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٧]، ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩-٢٠]، ولا خفاء في أن أمثال هذه العمومات تفيد الظن، وإن لم تفد اليقين. =

والدليل - عليه - عقلاً، ونقلاً.

أمـــا عقـــلاً: فلأن الأنبياء معصومون، مع ما فيهم من الشواغل، والقـــوى الشهوانية، والغضبية، فالقيام بالعبادة، مع تلك الشواغل أشق، وأحمز، وكل ما كان أشق كان أبلغ في استحقاق الثواب.

= وما يقال: إنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات، فإن أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم، ولا يصح الحكم القطعي، فلا نزاع فيه، وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم، فظاهر البطلان وذهب فريق آخر إلى نفي العصمة عنهم مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠].

قالوا: ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية، ففيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه، وفيه العجب، وتزكية النفس، وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجماً بالظن، واتباع الظن في مثله غير جائز، وفيه إنكار على الله فيما يفعله، وهو من أعظم المعاصي.

الثاني: أن إبليس عاص، وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠-٣١] وبدليل أن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟﴾ [البقرة: ٣٤] قد تناوله، وإلا لما استحق الذم.

ولما قيل له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] وقد ردَّ عليهم العضد، والتفتازاني، بأن الدليل الأول كان منهم استفساراً عن الحكمة لا اعتراضاً منهم.

والغيبة: إظهار مثالب المغتاب، وذلك إنما يتصور لمن لا يعلمه، وكذلك التزكية، ولا رجم بالظن، وقد علموا ذلك بتعليم الله، أو بغيره، وبأن ما استدلوا به ثانياً - فإن إبليس كان من الجن، وصح الاستثناء، وتناوله الأمر للغلبة، وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن خلاف الظاهر، مع أن ذكره في معرض التعليل لاستكباره، وعصيانه يأباه.

راجع: المواقف للعضد: ص/٣٦٦-٣٦٧، وشرح المقاصد: ٥/٦٣-٦٥.

ولأنهم بعثوا لتكميل الخلق، والهداية، واحتملوا أعباء النبوة وقاسوا من الجهلة، والسفهاء ما نطق به الآيات[١]، والأخبار.

وأمـــا نقلاً: فلأنهم أمروا بالسجدة[٢] لآدم، والمفضول يؤمر بإكرام الفاضل لا العكس.

ولأن آدم كان في رتبة التعليم، ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم. ولا يـــرد تعليم جبريل لرسول الله ﷺ، لأنه مجاز عن الإعلام، والإخبار، والمبلغ عن الغير لا يوصف بكونه معلماً إلا تجوزاً.

ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣][٣] والملائكة من العالمين.

---

(١) ورد ذلك في قصص الأنبياء التي قصها القرآن الكريم عن نوح، وإبراهيم، ولوط، وهود، وصالح، وشعيب، وموسى، وعيسى، ومحمد وغيرهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

(٢) الأمر بالسجود لآدم ورد في عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤].
وانظر: سورة الأعراف آية (١١)، وسورة الحجر آية (٢٩) وسورة الإسراء آية (٦١) وسورة الكهف آية (٥٠) وسورة طه آية (١١٦) وسورة ص آية (٧٢).

(٣) الخلاف المذكور سابقاً بين الأنبياء، والملائكة لا بين البشر والملائكة وقد اتفقوا على أن العصاة من المؤمنين دون الأنبياء، والملائكة كما اتفقوا على أن المطيعين دون الأنبياء، والخلاف في التفاضل بين المطيعين، والملائكة، فذهب البعض إلى أن المؤمن الطائع أفضل من الملائكة، وحكي عن الأكثر، وقيد الإمام في الأربعين الملائكة بالسماوية. وذهب فريق آخر إلى أن الملائكة أفضل من المؤمنين الطائعين. =

قالـــوا: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] صريح في كونهم أفضل من المسيح، كما تقول: لا يستنكف عن إكرام العلماء لا الوزير، ولا السلطان.

الجـــواب: أن تلـــك الآية سيقت للرد على النصارى في ادعائهم الألوهية في المسيح، لكونه مولوداً من غير أب، وهو روح الله المقدس.

قـــيل - لهـــم -: لو كان ذلك مقتضياً للألوهية، لكانت الملائكة أولى بـــذلك، لكونهم مقربين لديه من غير أب، ولا أم، فإذا لم يصلحوا للألوهية، فعيسى بطريق الأولى، لأنه حواه بطن الأم، وتولد، كما يتولد أحدكم.

وللمعتزلة تمسكات أخر بالآيات الظواهر.

والجواب عنها ظاهر، فلا نطول الكتاب بذكرها، فالموفق لا يتوقف فيها.

وقد انقرضت - بحمد الله شرذمة المعتزلة الضالين والعاقبة للمتقين، والحمد لله رب العالمين.

قوله: «والمعجزة أمر خارق للعادة».

أقـــول: لما قدم أن الرسل قد أيدت بالإعجاز عرف المعجزة فقال: هي أمر خارق للعادة[1].

= راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٦/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٥.

(١) المعجزة - لغة -: من أعجز الشيء إذا فاته، وفلان وجده عاجزاً وصيره عاجزاً، والتعجيز: التثبيط، والنسبة إلى المعجزة، والعجز واحدة، ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومعجزة النبي ﷺ ما أعجز به الخصم عند التحدي، والهاء للمبالغة. =

وإنما قال: «أمر» ليشمل الفعل مثل نبع الماء من بين أصابعه[١] ﷺ[٢]./ ق(١٤٤/ ب من أ).

وعدم الفعل: كعدم إحراق النار للخليل صلوات الله عليه[٣] وبمقارنة التحدي: خرجت كرامات الأولياء، والعلامات السابقة على

= واصطلاحاً: أمر خارق للعادة داعية إلى الخير، والسعادة مقرونة بدعوى النبوة، قصد بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول من عند الله، مع عدم المعارضة.

راجع: المفردات للراغب: ص/٣٢٢، ومختار الصحاح: ص/٤١٤، والمصباح المنير: ٣٩٣/٢، والمحصل للرازي: ص/٣٠١، والمعالم له: ص/٩٩، وشرح المقاصد: ١١/٥ -١٩، والمواقف للعضد: ص/٣٣٩-٣٤٢، والتعريفات: ص/٢١٩، وتشنيف المسامع: ق(١٦٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٦/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٧.

(١) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: «قد رأيتني مع النبي ﷺ وقد حضرت العصر وليس معنا ماء غير فضلة فجعل في إناء، فأتي النبي ﷺ به، فأدخل يده فيه، وفرج أصابعه، ثم قال: حي على أهل الوضوء البركة من الله فلقد رأيت الماء يتفجر من بين أصابعه، فتوضأ الناس وشربوا، فجعلت لا آلو ما جعلت في بطني منه، فعلمت أنه بركة. قلت لجابر: كم كنتم يومئذ قال: ألفاً وأربع مئة».

راجع: صحيح البخاري: ١٤٨/١، وشمائل الرسول لابن كثير: ص/١٧٦، وصحيح مسلم: ٥٩/٧، رواه عن أنس بن مالك وفيه: «فرأيت الماء ينبع من تحت أصابعه».

(٢) آخر الورقة (١٤٤/ب من أ).

(٣) قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ﴾ [الأنبياء: ٦٨-٦٩].

البعثة: كتسليم الحجر[1]، وتظليل الغمام[2]، وسطوع النور في وجوه الآباء الـــذين انـــتقل من أصلابهم[3]، فإن تلك تسمى إرهاصات للنبوة، وبعدم المعارضة: خرجت الشعوذة[4]، والسحر.

والتحدي: هو الدعوى، والحث على المعارضة مثل قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣].

والخوارق أربعة أقسام: إن قارن التحدي سمي معجزة، وإن قارنت الأعمـــال الـــصالحة بدون التحدي، فهي الكرامة، وإن خالفت المقصود تسمى إهانة.

---

(١) عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليَّ قبل أن أبعث إني لأعرفه الآن».
راجع: صحيح مسلم: ٥٨/٧.

(٢) تظليل الغمامة له ﷺ، ورد في ذكر خروجه مع عمه أبي طالب إلى الشام، وقصته مع بحيرا الراهب، قال ابن هشام: «يزعمون أنه - يعني بحيرا الراهب - رأى رسول الله ﷺ، وهو في صومعته في الركب حين أقبلوا، وغمامة تظلله من بين القوم».
راجع: سيرة ابن هشام: ١٨٠/١-١٨٣، والبداية والنهاية: ٢٨٣/٢.

(٣) راجع: سيرة ابن هشام: ١٥٥/١-١٥٧، والبداية والنهاية: ٢٤٩/٢-٢٥١.

(٤) الشعوذة: لعب يرى الإنسان منه ما ليس له حقيقة يقال: شعوذ الرجل شعوذة، ومنهم من يقول: شعبذ الرجل شعبذة بالذال المعجمة.
قال ابن فارس: «شعذ، الشين، والعين، والذال ليس بشيء، قال الخليل: الشعوذة ليست من كلام أهل البادية، وهي خفة في اليدين وأخذة كالسحر».
راجع: معجم مقاييس اللغة: ١٩٣/٣، والمصباح المنير: ٣١٤/١.

كمــــا روى أنه قيل - لمسيلمة الكذاب[1] -: إن محمداً كان يضع يده على عين الأعمى، فيبصر، ويزول عنه العمى، فإن كنت نبياً لم لا تفعل مثله؟

فقـــال: ائـــتوني بأعمى، فوجد هناك أعور، فوضع يده على عينه العوراء، فعميت الصحيحة أيضاً[2].

---

(١) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي أبو ثمامة، المتنبئ الكذاب، وفي الأمثال: «أكذب من مسيلمة» ولد ونشأ في اليمامة في قرية الجبيلة بقرب العينية بوادي حنيفة، ولقب في الجاهلية بالرحمن وعرف برحمان اليمامة، ولما ظهر الإسلام، وفتح النبي ﷺ مكة، ودانت له العرب، جاءه وفد بني حنيفة، وفيهم مسيلمة، فقابلوا النبي ﷺ وأسلموا فأجازهم غير أن مسيلمة تخلف في الرحال، فذكروا له مكانة مسيلمة فيهم فأمر له بمثل ما أمر لهم، ولما رجعوا إلى ديارهم كتب مسيلمة إلى النبي ﷺ، وأخبره بأن الله قد أشركه معه في الرسالة، فكذبه النبي ﷺ ورد عليه، ولكن قومه اتبعوه عصبية فيما دعاهم إليه، ثم تزوج مسيلمة سجاح التي تنبأت أيضاً فتبعها قوم من بني تميم، وفي السنة الحادية عشرة من الهجرة أرسل أبو بكر رضي الله عنه خالد ابن الوليد لقتال مسيلمة الكذاب فقاتله، وقتله.

راجع: سيرة ابن هشام: ٧٤/٣، والكامل لابن الأثير: ١٣٧/٢-١٤٠، والروض الأنف: ٢٤٠/٢، وفتوح البلدان: ص/٩٤-١٠٠، والبدء والتأريخ: ١٦٢/١، وتأريخ الشعوب الإسلامية: ١٠٠/١، وشذرات الذهب: ٢٣/١، والأعلام للزركلي: ١٢٥/٨، والبداية والنهاية: ٣٢٣/٦-٣٢٧.

(٢) قال ابن كثير: «وذكر علماء التأريخ أنه - أي مسيلمة الكذاب- كان يتشبه بالنبي ﷺ، فبلغه أن النبي ﷺ بصق في بئر، فغزر ماؤه، فبصق مسيلمة في بئر فذهب ماؤه بالكلية، وفي أخرى فصار ماؤه أجاجاً. وتوضأ وسقى بوضوئه نخلاً فيبست، وهلكت، وأتى بولدان يبرك عليهم فجعل يمسح رؤوسهم فمنهم من قرع رأسه، ومنهم من لثغ لسانه» البداية والنهاية: ٣٢٧/٦.

وتـــارة تقع لعوام الناس الذين ليسوا من عداد الأولياء أمور خارقة تسمى تلك معونة.

قوله: «الإيمان».

أقول: الإيمان - لغة -: التصديق[١]: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي: مصدق.

ويتعدى إلى مفعولين تقول: آمننيه، وآمنت زيداً، ويضمن تارة معنى الإقرار، والاعتراف، فيعدى بالباء، مثل: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]، وتارة معنى الإذعان، فيعدى باللام مثل: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، وإذا ثـبت أنه في اللغة[٢] / ق(١٢٨/ب من ب) التصديق، فهو في الشرع - أيضاً - كذلك، و لم ينقل.

أما أولاً: فلأن النقل خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدليل.

وأما ثانياً: فلحديث جبريل حين سأل عن الإيمان، فقال رسول الله ﷺ في جوابه: «الإيمان أن تؤمن بالله»[٣] أي: تصدق إلى آخر الحديث.

---

(١) راجع: مختار الصحاح: ص/٢٦-٢٧، والمصباح المنير: ١/٢٤-٢٥، والمفردات للراغب: ص/٢٥-٢٦، ومعجم مقاييس اللغة: ١/١٣٣-١٣٥.

(٢) آخر الورقة (١٢٨/ب من ب).

(٣) عن أبي هريرة قال: كان النبي ﷺ بارزاً يوماً للناس، فأتاه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتابه، وبلقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث» ثم سأله عن الإسلام، والإحسان، وعن قيام الساعة. والحديث مشهور.
راجع: صحيح البخاري: ١/٢٠، وصحيح مسلم: ١/٣٠-٣١.

فأطلق لفظ الإيمان: لأنه كان معلوماً عندهم، وفصل المؤمن به إلا أنه في اللغة اسماً لمطلق التصديق.

وفي الشرع: للتصديق الاختياري بأمور مخصوصة، وهي ما علم مجيء الرسول بها ضرورة من الدين، ويمتاز عن المعرفة والعلم بربط القلب على المؤمن به ولذلك يثاب عليه.

وحاصله: أنه لا يجامع الإنكار بخلاف المعرفة والعلم(١) قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦].

وقال موسى - لفرعون -: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الإسراء: ١٠٢].

فمن صدق بقلبه، ولم يتمكن من التلفظ، فإيمانه منج عند الله، وكذا الذي به آفة كالخرس.

وأما غيرهما من القادر المتمكن، فلا يشترط(٢) التلفظ في حقه إلا لإجراء أحكام المسلمين عليه في الدنيا من الصلاة عليه، ودفنه في مقابر

(١) لأن من الكفار من كان يعرف الحق، ويعلم به، ولكن لا يصدق به كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

(٢) يرى الأكثر، ومنهم الأشاعرة أنه لا يكفي مجرد التصديق بالقلب مع القدرة على الإقرار باللسان، إذ لا يمنع الكفر إلا بهما، لأن القول مأمور به كالاعتقاد قال تعالى: =

المسلمين كذا في شرح المقاصد للعلامة التفتازاني[١] فعلى هذا ما ذكره المصنف من أن التلفظ شرط، أو شطر[٢] يحمل عليه لا على الإيمان المنجي.

= ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ﴾ [البقرة: ١٣٦]، وقال عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله» فلا بد من العقد، والقول جميعاً. فمن لم يعرض عليه التلفظ بالإيمان، ولم يتفق له التلفظ، ومات مصدقاً بقلبه فالجمهور على أن مجرد التصديق لا ينجيه، والحالة هذه.

وقال الغزالي: إنه ينجيه، وقال: كيف يعذب من قلبه مملوء بالإيمان وهو المقصود الأصلي غير أنه لخفائه نيط بالإقرار الظاهر، وعلى هذا فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في الدنيا، كما أن المنافق لما وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمناً في أحكام الدنيا كافراً في الآخرة ومن حجته أن حقيقة الإيمان التصديق، وأنه عمل القلب، وحكي هذا عن الجويني.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٧/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٨.

(١) راجع: شرح المقاصد: ١٧٨/٥-١٧٨.

(٢) التلفظ بالإيمان شرط عند المتكلمين. وأما عند السلف شطر، لأن ظواهر النصوص تدل على أنه جزء الإيمان ككون الشهادة من الإيمان، وأن النبي ﷺ لم يعتبر إلا بها. ونقل عن الغزالي أن اللفظ واجب من الواجبات للإيمان لا جزء له، ولا شرط، وحديث جبريل يدل له حيث جعل الإسلام شهادة، وأعمالاً، والإيمان تصديقاً، واعتقاداً، ولم يذكر اللفظ إلا في الشرائع الإسلامية.

راجع: تشنيف المسامع: (١٦٧/ب)، والغيث الهامع: (١٦٧/ب).

والخـــلاف إنمـــا هو عند عدم الإباء عند المطالب وأما المصر لدى المطالبة، فكافر وفاقاً.

وقـــيل: مـــركب من الاعتقاد، والقول، وإليه ذهب أبو حنيفة(١).

وقيل: منهما، ومن الأعمال(٢).

---

(١) ذهب كثير من الأحناف إلى أن الإيمان: التصديق بالجنان والإقرار باللسان، وهو قول الإمام أبي حنيفة، وقال بعض الأحناف: إن الإقرار باللسان ركن زائد ليس بأصل، وإلى هذا ذهب أبو منصور الماتريدي رحمه الله، ويروى عن أبي حنيفة، وهذا منهم بناء على أن الطاعة عندهم لا تدخل في مسمى الإيمان، واختاره الفخر الرازي في معالم أصول الدين حيث عرفه بقوله:

«الإيمان: عبارة عن الاعتقاد، والقول سبب لظهوره، والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان، والدليل عليه وجوه» وقال - في المحصل -: «لا نزاع في أن الإيمان في أصل اللغة: عبارة عن التصديق، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به خلافاً للمعتزلة».

راجع: الفقه الأكبر مع شرحه: ص/١٢٤ وما بعدها، والطحاوية مع شرحها: ٢/٥٧-٥٩، والمحصل للرازي: ص/٣٤٧ وما بعدها، والمعالم له: ص/١٣٣ وما بعدها، والتعريفات: ص/٤٠، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٤٢ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٥/١٧٨.

(٢) عرف الخوارج، والمعتزلة الإيمان: بأنه تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. فتارك العمل عند الخوارج خارج عن الإيمان داخل في الكفر، وعند المعتزلة لا يوصف بالإيمان، ولا يدخل في الكفر، وهو القول بالمنـــزلة بين المنـــزلتين.

غير أن المعتزلة اختلفوا في المراد من الأعمال فعند أبي علي، وأبي هاشم فعل الواجبات، وترك المحظورات. =

وإليه ذهبت الخوارج[1]، والمعتزلة إلا أن تارك العمل كافر عند الخوارج، فاسق عند المعتزلة.

= وعند أبي الهذيل، وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت، أو مندوبة.

غير أن الخروج عن الإيمان، وحرمان دخوله الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهباً لعاقل.

وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان: هو الإقرار باللسان فقط، فالمنافقون عندهم مؤمنون كاملوا الإيمان، ولكنهم يقولون بأنهم يستحقون الوعيد الذي أوعدهم الله به، وقولهم ظاهر الفساد.

وقال الجهم بن صفوان السمرقندي: الإيمان: معرفة القلب، وعلمه.

وبه قال أبو الحسن الصالحي أحد رؤساء القدرية، والشيعة، والمرجئة وهذا يعتبر أفسد قول قيل في الإيمان، ولم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان ناهيك عن أعمال الجوارح، لأن الكفر عندهم شيء واحد، وهو «الجهل»، والإيمان عندهم شيء واحد، وهو «العلم»، وعلى مذهبهم الباطل يكون إبليس، وفرعون عندهم مؤمنين، مع أنه قد ثبت كفرهما بنص القرآن، ولهذا نقل عن الإمام أحمد، ووكيع بن الجراح تكفير من يقول بهذا القول.

راجع: الطحاوية مع شرحها: ٥٨/٢، والمواقف للإيجي: ص/٣٨٤-٣٨٨، وشرح المقاصد: ١٧٦/٥، وما بعدها والإيمان لشيخ الإسلام ص: ١٧٨-٢١٨.

(١) الخوارج: جمع خارج، وهو الذي خلع طاعة الإمام الحق، وأعلن عصيانه، وألب عليه بعد أن يكون له تأويل، وعلماء الشريعة يسمونهم: «بغاة» ويقال لهم: الحرورية نسبة إلى حروراء بفتح الحاء، والراء، وسكون الواو ويقال: بفتح، فضم قرية، أو كورة بظاهر الكوفة، فقد خرجوا على الإمام علي بعد وقعة صفين، والتحكيم وتجمعوا فيها ويقال لهم: النواصب جمع ناصب، وقد يقال: ناصبي، وهو الغالي في بغض علي رضي الله عنه.

ويقال لهم: الشراة بضم الشين، فجمع شار مثل قضاة، وقاض لزعمهم بأنهم شروا أنفسهم من الله تعالى ويقال لهم: محكمة لقولهم: لا حكم إلا لله، ولرفضهم التحكيم في صفين، ويقال لهم: مارقة لمروقهم من الدين كما جاء في الأثر. =

مع اتفاقهم على خلوده في النار.

وما ينقل عن / ق(١٤٥/أ من أ) الشافعي، وأهل الحديث أن الإيمان: تصديق الجنان، وعمل الأركان، وإقرار اللسان[1]، فيجب حمله على الإيمان الكامل.

= وقد اتفق الخوارج على القول بإكفار علي، وعثمان، وأصحاب الجمل والحكمين، ومن رضي بالتحكيم، وصوب الحكمين، أو أحدهما، والخروج على السلطان الجائر، وأكثرهم يكفر مرتكب الكبيرة، ورغم اتفاقهم الباطل على ما سبق ذكره، فقد اختلفوا فيما بينهم إلى عشرين فرقة كل واحدة تكفر سائرها.

راجع: مقالات الإسلاميين: ص/٨٦ وما بعدها، والفرق بين الفرق: ص/٢٤، ٧٢ وما بعدها، والبدء والتأريخ: ١٣٤/٥، والتبصير في الدين: ص/٢٦، وشرح المقاصد: ١٧٦/٥، وخطط المقريزي: ٣٥٢/٢، والتعريفات: ص/١٠٢.

(١) وهو مذهب مالك، وأحمد، والأوزعي، وإسحاق بن راهويه وسائر أهل الحديث، وأهل المدينة، وأهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين، والاختلاف بين أبي حنيفة، والأئمة الآخرين خلاف لفظي، صوري فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب، أو جزء من الإيمان - مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو في مشيئة الله إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه - نزاع لفظي لا يترتب عليه فساد اعتقاد، وكذا أجمعوا على أنه لو صدق بقلبه، وأقر بلسانه، وامتنع عن العمل بجوارحه أنه عاص لله ورسوله، مستحق للوعيد، والقائلون بتكفير تارك الصلاة تساهلاً لا نكراناً لوجوبها ضموا إلى هذا الأصل أدلة أخرى، وإلا فقد نفى النبي ﷺ الإيمان عن الزاني، والسارق، وشارب الخمر، والمنتهب، و لم يوجب ذلك زوال اسم الإيمان عنهم بالكلية اتفاقاً.

ولا خلاف بين أهل السنة أن الله تعالى أراد من العباد القول، والعمل والاعتقاد، ولكن هل العمل يدخل في مسمى الإيمان أو لا؟ هذا محل الخلاف وممن ذكر أن الخلاف لفظي بين أهل السنة ابن أبي العز الحنفي، والآمدي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرهم. =

لأنهم أجمعوا على أن من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان يخرج من النار[1].

ومن قال: لا إله إلا الله دخل الجنة[2].

= راجع: شرح الطحاوية: ٢/٥٩-٦٠، وكتاب السنة للإمام أحمد: ص/٢٤، والإيمان لأبي عبيد: ص/٦٧، والجامع لشعب الإيمان: ص/٢ وما بعدها، وكتاب الإيمان لابن منده: ١/١١٦ وما بعدها، والإنصاف للباقلاني: ص/٥٥، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢٨١-٢٨٢، وفتاوى السبكي: ١/٦٣، وتشنيف المسامع: ق(١٦٧/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٧/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٧، وهمع الهوامع: ص/٤٥٨، وشرح المقاصد: ٥/١٧٦، وصحيح مسلم: ١/٣٠، وصحيح البخاري: ١:١٠، وشرح النووي على مسلم: ١/١٤٥.

(١) ورد في هذا أحاديث نذكر منها: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير».

قال البخاري: قال أبان حدثنا قتادة حدثنا أنس عن النبي ﷺ «من إيمان» مكان «من خير» وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «يدخل الله أهل الجنة الجنة يدخل من يشاء برحمته، ويدخل أهل النار النار، ثم يقول: انظروا من وجدتم في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون منها حمماً قد امتحشوا، فيلقون في نهر الحياة أو الحيا، فينبتون فيها كما تنبت الحبة إلى جانب السيل ألم تروها كيف تخرج صفراء ملتوية».

راجع: صحيح البخاري: ١/١٨، ٩/١٥٠، وصحيح مسلم: ١/١١٧-١١٨.

(٢) وردت أحاديث كثيرة في ذلك منها حديث عثمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة». =

وحديث أسامة[1]: «هلا شققت قلبه؟»[2].

= وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله وابن أمته، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه، وأن الجنة حق، وأن النار حق أدخله الله من أي أبواب الجنة الثمانية شاء».

وفي حديث أبي هريرة قوله ﷺ له: «من لقيت يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه بشرته بالجنة».

وعنه أيضاً في حديث طويل، وفيه معجزة للرسول ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، لا يلقى الله بها عبد غير شاك فيها إلا دخل الجنة».

راجع: صحيح مسلم: ١/٤١-٤٢.

(١) هو الصحابي أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل، أبو محمد، ويقال: أبو زيد حب رسول الله ﷺ، وابن حبه، أمه أم أيمن حاضنة رسول الله ﷺ، له مناقب عديدة، فقد أمَّره الرسول الكريم ﷺ على جيش عظيم فيه أجلة الصحابة رضي الله عنهم، وكان عمره ثماني عشرة سنة أو عشرين، وروى عن الرسول ﷺ أحاديث كثيرة.

وقد اعتزل الفتن بعد قتل عثمان، وسكن المزة بدمشق، ثم مكة، ثم المدينة ومات بها في خلافة معاوية سنة (٥٤هـ).

راجع: الإستيعاب: ١/٥٧، والإصابة: ١/٣١، وتهذيب الأسماء واللغات: ١/١١٣، والخلاصة: ص/٢٦.

(٢) عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فصبحنا الحرقات من جهينة، فأدركت رجلاً فقال: لا إله إلا الله فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أقال: لا إله إلا الله، وقتلته؟ قال: قلت يا رسول الله إنما قالها خوفاً من السلاح، قال: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟ فما زال يكررها علي حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ».

راجع: صحيح مسلم: ١/٦٧-٦٨.

ولاتفاقهم على أن إيمان اليأس غير مقبول[1].

ولا شـك أن ذلك الإيمان لا يمكن جمعه مع الأعمال، وإنما عللوا عـدم نفعـه لمعايـنة العذاب، وإشرافه على الدار الآخرة وصيرورته في عدادها[2]، لا، لأن الأعمال داخلة، أو شرط.

ولأن أهـل الحـديث، والشافعي أعلم الناس بلغة العرب، وبمعاني النصوص.

وقد عطف في الآيات الأعمال على الإيمان في مواضع لا تحصى[3].

---

(١) لقوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [النساء: ١٨]، ولقوله: ﴿ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَـٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَـٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَـٰنِهَا خَيْرًا ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، ولقوله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [يونس: ٩٠-٩١].

(٢) راجع: تفسير ابن كثير: ١/٤٦٥، ٢/١٩٤-١٩٦، ٤٣١-٤٣٢، وفتح القدير للشوكاني: ١/٤٣٩، ٢/١٨١-١٨٢، ٤٧٠-٤٧٢.

(٣) كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَـٰنِهِمْ ۖ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَـٰرُ فِى جَنَّـٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴾ [يونس: ٩]، ولقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَأَخْبَتُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾ [هود: ٢٣]، ولقوله: ﴿ وَأُدْخِلَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ۖ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَـٰمٌ ﴾ [إبراهيم: ٢٣]، ولقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ =

وكم من آية نطقت بالإيمان، مع وجود المعاصي، ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [التحريم: ٨].

وليس العجب من متأخري الحنفية إذا التبس عليهم هذا الذي حررناه[١] بل من بعض علماء الغرب[٢] المتطلعين على قواعد الشريعة من الآيات والأخبار حيث يصرح بأن الإيمان - عند الشافعي - مركب من ثلاثة أشياء، ويجعل التلفظ، والعمل ركناً[٣].

= ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧]، ولقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ [مريم: ٩٦]، ولقوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ [الفرقان: ٧٠]، وقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٦]، وقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣] وغيرها كثير في القرآن الكريم.

(١) حيث قالوا: كيف تكون الأعمال من الإيمان، مع أنه قد ورد عطف الأعمال على الإيمان في آيات كثيرة، والعطف يقتضي المغايرة إلى ما ذكروه. فرد الشارح بأنه يجب حمل كلامهم في تعريف الإيمان على الإيمان الكامل إلى آخر ما حرره، كما رد عليهم ابن أبي العز الحنفي وبين مراتب المغايرة في شرحه للطحاوية: ٢/٧٧-٧٩.

(٢) يعني المغرب، وجاء في هامش (أ، ب) «هو الزركشي».

(٣) قال الزركشي: «وذهب السلف إلى أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان.... وعلى هذا فالتلفظ ركن، وماهية الإيمان مركب من الثلاثة»، تشنيف المسامع: ق(١٦٧/ب).

والشافعي يقول: تارك الصلاة[١] يقتل، ويدفن، ويصلى عليه.

(١) للصلاة في الإسلام منـــزلة لا تعدلها منـــزلة أية عبادة أخرى فهي عماد الدين لا يقوم إلا به، وهي أول ما أوجبه الله تعالى من العبادات وتولى الله إيجابها بمخاطبة الرسول ليلة المعراج من غير واسطة، وهي أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة، فإن صلحت صلح سائر عمله، وإن فسدت، فسد سائر عمله، وهي آخر وصية وصى بها رسول الله ﷺ أمته عند مفارقته الدنيا، وهي آخر ما يفقد من الدين. وتاركها إن كان منكراً لها جاحداً لوجوبها، فهو كافر خارج عن ملة الإسلام بإجماع المسلمين إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام، أو لم يبلغه وجوبها.

أما من تركها مع إيمانه بها، واعتقاده فرضيتها، ولكن تركها تكاسلاً، أو تشاغلاً عنها، بما لا يعد في الشرع عذراً. فللعلماء أقوال في كفره، وقتله، فذهب جماعة من الصحابة، وغيرهم إلى تكفير من ترك الصلاة متعمداً تركها حتى يخرج جميع وقتها.

فمن الصحابة عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس وأبو هريرة، ومعاذ بن جبل، وجابر بن عبد الله، وأبو الدرداء رضي الله عنهم ومن غيرهم أحمد ابن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن المبارك، والنخعي والحكم بن عتيبة، وأبو أيوب السختياني، وأبو داود الطيالسي، وأبو بكر بن أبي شيبة، وزهير بن حرب، وغيرهم رحمهم الله تعالى، فهو عندهم كافر يستتاب، فإن تاب، وإلا قتل كفراً، ولا يصلى عليه، ولا يورث ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يكفن، ولا يرث أحداً.

وذهب كثير من علماء السلف، والخلف منهم أبو حنيفة، ومالك، والشافعي إلى أنه لا يكفر، بل يفسق، ويستتاب.

فإن لم يتب قتل حداً لا كفراً عند مالك، والشافعي، وغيرهما، وقال أبو حنيفة: لا يقتل، بل يعزر، ويحبس حتى يصلي، وهو قول الزهري وأهل الظاهر، وقد استدل كل فريق بأدلة ليس محل ذكرها هنا، وسأحيل إلى مراجعها. =

وإذا تقرر أن الإيمان فعل القلب، وأنه التصديق على الوجه المذكور، فهو يزيد، وينقص[1] عند الأشاعرة، وأهل الحديث، وقد نقل عن الشافعي.

= وقد وقعت مناظرة بين الشافعي، وأحمد بن حنبل رضي الله عنهما، قال ابن السبكي: «حكي أن أحمد ناظر الشافعي في تارك الصلاة، فقال له الشافعي: يا أحمد أتقول: إنه يكفر؟ قال: نعم. قال: إذا كان كافراً فبم يسلم؟ قال: يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ. قال الشافعي: فالرجل مستديم لهذا القول، لم يتركه. قال: يسلم بأن يصلي. قال: صلاة الكافر لا تصح، ولا يحكم بالإسلام بها، فانقطع أحمد، وسكت».

أما الشوكاني، فبعد أن ذكر الخلاف في هذه المسألة قال: «والحق أنه كافر يقتل. أما كفره، فلأن الأحاديث قد صحت أن الشارع سمى تارك الصلاة، بذلك الاسم، وجعل الحائل بين الرجل، وبين جواز إطلاق هذا الاسم عليه هو الصلاة، فتركها مقتض لجواز الإطلاق، ولا يلزمنا شيء من المعارضات التي أوردها المعارضون، لأنا نقول: لا يمنع أن يكون بعض أنواع الكفر غير مانع من المغفرة، واستحقاق الشفاعة، ككفر أهل القبلة ببعض الذنوب التي سماها الشارع كفراً، فلا ملجئ إلى التأويلات التي وقع الناس في مضيقها».

راجع: المغني لابن قدامة: ٢/٤٤٢-٤٤٤، وبداية المجتهد: ١/٩٠، والمجموع: ٣/١٦-١٧، والروضة: ٢/١٤٦-١٤٧، والطبقات لابن السبكي: ٢/٦١، ونيل الأوطار: ١-٢٩١-٢٩٢، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢٤٥، وصحيح مسلم: ١/٦١، وشرح النووي عليه: ٢/٦٩-٧٢.

(١) هذه المسألة تكاد تكون فرعاً لاختلافهم في معنى الإيمان اصطلاحاً، فذهب أهل الحديث، والأشاعرة، والمعتزلة إلى أن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، والأدلة من الكتاب، والسنة، وأقوال الأئمة تشهد لهذا القول، وتؤيده. =

ومنعه كثير من العلماء، ونسب إلى أبي حنيفة.

ومـــنهم من بنى الخلاف على أنه التصديق وحده، أو مع الأعمال، فعلى الأول لا يقبل.

= وقال الإمام أبو حنيفة: لا يزيد، ولا ينقص من جهة المؤمَن به ويزيد، وينقص من جهة اليقين، والتصديق.

وقال ملا علي القاري: «فالتحقيق أن الإيمان... لا يقبل الزيادة، والنقصان من حيثية أصل التصديق لا من جهة اليقين، فإن مراتب أهلها مختلفة في كمال الدين، فإن مرتبة عين اليقين، فوق مرتبة علم اليقين».

ومنه المثل المشهور: «ليس الخبر كالمعاينة».

وعلى هذا، فالمراد بالزيادة، والنقصان القوة، والضعف. وقال الإمام مالك - في رواية عنه - الإيمان يزيد، ولا ينقص.

وقال عبد الله بن المبارك: «الإيمان يتفاضل».

وقد ذكر الفخر الرازي أن الخلاف لفظي، وذلك لأن الأعمال من ثمرات التصديق فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة، والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الإيمان وما دل على أنه قابل لهما، فهو مصروف إلى الإيمان الكامل.

راجع: الفقه الأكبر: ص/١٢٦-١٢٧، ٢٠٢-٢٠٥، والإنصاف للباقلاني: ص/٥٧، والمحصل للرازي: ص/٣٤٩-٣٥٠، والمواقف للإيجي: ص/٣٨٨، وشرح المقاصد: ٥/٢١٠-٢١٤، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢١٠-٢١١، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٥١، وشرح الطحاوية: ٢/٧٣-٧٧، وصحيح مسلم: ١/٦١، وصحيح البخاري: ١/١٨، وشرح مسلم للنووي: ١/١٤٦، وسنن أبي داود: ٢/٥٢٢-٥٢٣، وشرح العقيدة الواسطية: ص/١٣٨-١٤١.

وعلى الثاني: يقبل، وإليه ذهب الإمام الرازي منا[1]، وإمام الحرمين[2].

قالوا: الإيمان الذي هو نفس التصديق البالغ حد الجزم، والإذعان لم يكن يقيناً، لأن اليقين لا يتفاوت.

والجواب: منع عدم تفاوت اليقين، وكفاك قول قدوة الموحدين: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠][3].

وقول علي رضي الله عنه: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»، إذ لو لم يكن اليقين قابلاً للزيادة لكان قوله: «ما ازددت يقيناً»، لغواً.

ولقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: ٧] فإن الإتيان بـ«ثم» دال على أن عين اليقين أعلى مراتب اليقين. ولأنا لا نشك في أن تصديق النبي أعلى، وأكمل من تصديق أبي بكر، وتصديق أبي بكر أعلى من تصديق سائر الناس، وقس على هذا.

---

(١) ما ذكره الشارح عن الإمام الرازي هنا هو ما سبق ذكره في الهامش من أنه جمع بين القولين في المسألة به.

وأما مذهبه الذي صرح به فقد قال: «الإيمان عندنا لا يزيد، ولا ينقص» بناء على تعريفه للإيمان اصطلاحاً، وقد سبق ذكره، ثم ذكر مذهب السلف وقال: «والبحث لغوي ولكل واحد من الفرق نصوص». المحصل: ص/٣٤٩-٣٥٠.

(٢) راجع: الإرشاد له: ص/٣٣٥-٣٣٦.

(٣) لقوله تعالى حكاية عن الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

قوله: «والإسلام».

أقـــول: الإسلام – لغة –: الانقياد(١)، واستسلام الجوارح: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤](٢) أي: انقدنا، وأذعنا.

---

(١) قال ابن فارس: «ومن الباب – أيضاً – الإسلام: وهو الانقياد لأنه يسلم من الإباء، والامتناع» معجم مقاييس اللغة: ٣/٩٠.

وراجع: مختار الصحاح: ص/٣١١، والمصباح المنير: ١/٢٨٦-٢٨٧.

(٢) وفي حديث سعد: قسم الرسول قسماً على رهط، وترك فيهم من لم يعطه، وهو أعجبهم إليَّ، فقلت: يا رسول الله ما لك عن فلان؟ فوالله إني لأراه مؤمناً، فقال رسول الله ﷺ: «أو مسلماً أقولها ثلاثاً ويردها عليَّ ثلاثاً...» فذهب كثير من أهل الحديث، والسنة، وغيرهم إلى أن الإسلام – المنفي في الآية والحديث عن أهله الإيمان – هو إسلام يثابون عليه، ويخرجهم من الكفر، والنفاق.

وذهب فريق آخر إلى أن الإسلام فيهما: هو الاستسلام خوف السبي، والقتل مثل إسلام المنافقين، فإن الإيمان لم يدخل قلوبهم، ومن لم يدخل الإيمان في قلبه فهو منافق. وهذا اختيار البخاري، ومحمد بن نصر المروزي.

وجمع شيخ الإسلام بين القولين، بأن خروجهم من الإيمان لا يعني عند من أخرجهم أنه لم يبق معهم من الإيمان شيء، بل هذا قول الخوارج، والمعتزلة، وإنما هم فساق يخرجون من النار بالشفاعة، وأن معهم إيماناً يخرجون به من النار، لكنه غير كامل، وتام، وليس إيماناً مطلقاً يستحقون به الثواب، ودخول الجنة بداية كمن اتصف به.

راجع: صحيح مسلم: ٣/١٠٤، وشرحه للنووي: ٧/١٤٨-١٥٠، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢٢٥-٢٣٣، وتفسير ابن كثير: ٤/٢١٩-٢٢٠، ومجموع الفتاوى: ٧/٤٧٢ وما بعدها، وصحيح البخاري: ١/١٤.

وأما شرعاً[1]: فلا يوجد مؤمن لا يكون مسلماً، ولا مسلم لا يكون مؤمناً، وهذا مراد الجمهور بقولهم: مترادفان لاتحاد مفهوم الاسمين كما هو شأن الترادف اللغوي.

---

(١) عرف الإسلام اصطلاحاً: بأنه الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول ﷺ.
وقال الزمخشري: «فاعلم أن ما يكون من الإقرار باللسان من مواطأة القلب، فهو الإسلام، وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان» قال الشريف الجرجاني: «هذا مذهب الشافعي، وأما مذهب أبي حنيفة فلا فرق بينهما».
قلت: قد تبين لي بعد الاطلاع على ما قاله العلماء رحمهم الله ما يلي: إذا جمع بين الإسلام والإيمان، فليس لنا أن نجيب بغير ما أجاب به النبي ﷺ في حديث جبريل المشهور وسيأتي في الشرح.
وعلى هذا فيكون الإسلام: هو الأعمال الظاهرة كالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، ويكون الإيمان ما في القلب من الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وهذا صريح حديث أنس عند أحمد: «الإسلام علانية، والإيمان في القلب» وأما إذا أفرد اسم الإيمان، فإنه يتضمن الإسلام، والأعمال الصالحة كما في حديث: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» وكما في حديث وفد عبد القيس حيث فسر الإيمان بأركان الإسلام، وأما هل يكون مسلماً، ولا يقال له: مؤمن؟ تقدم بيانه، وتحريره قبل هذا.
وأما الإسلام فهل يستلزم الإيمان، فيه خلاف، فالجمهور نعم كما ذكر الشارح.
وقال الحافظ ابن كثير: «الإيمان أخص من الإسلام كما هو مذهب أهل السنة والجماعة، ويدل عليه حديث جبريل عليه الصلاة والسلام حين سأل عن الإسلام، ثم عن الإيمان، ثم عن الإحسان، فترقى من الأعم إلى الأخص، ثم للأخص منه». =

وهذا لا يمكـــن أن يشك فيه أحد إذ لا يتصور أن يكون شخص عند الله ليس بمؤمن، ولا العكس.

ومـــا ورد في الآيـــات من إثبات أحدهما، / ق(١٢٩/أ من ب) وسلب الآخر مثل: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

والعطـــف مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥].

إنمـــا هو بالنظر إلى المعاني اللغوية[1]، ولذلك ذكر الصوم، والصدقة بعـــدهما بطـــريق العطف، مع الإجماع[2] /ق(١٤٥/ب من أ) على عدم

= وذكر النووي عن ابن الصلاح: أن الإيمان والإسلام يجتمعان ويفترقان، وأن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً.

ثم قال أبو عمرو: «وهذا تحقيق وافر بالتوفيق بين متفرقات نصوص الكتاب والسنة الواردة في الإيمان، والإسلام التي طالما غلط فيها الخائضون، وما حققناه من ذلك موافق لجماهير العلماء من أهل الحديث، وغيرهم».

راجع: صحيح مسلم: ٣٥/١، ٤٦، وصحيح البخاري: ٢١/١-٢٢، وشرح النووي على مسلم: ١٤٤/١-١٤٨، ومجموع الفتاوى: ١٤/٧، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢٤٦، وتفسير ابن كثير: ٢٠/٤، والكشاف: ٥٦٩/٢، والتعريفات: ص/٢٣، ومسند أحمد: ٣٧٩/٢، ٤١٤، ٤٤٥، ١٣٥/٣، وشرح المقاصد: ٢٠٦/٥.

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٨/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٧/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٩.

(٢) آخر الورقة (١٤٥/ب من أ).

خروجهما عن الإسلام، والإيمان. قيل: قد فصل في سؤال جبريل بين الإيمان، والإسلام، ولا شك أن سؤال جبريل لم يكن إلا عن الإيمان، والإسلام الشرعيين.

فقال: الإيمان: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله» والإسلام: «أن تشهد أن لا إله إلا الله، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت»[١].

وهذا السؤال، والجواب صريحان في أنهما حقيقتان مختلفتان[٢] شرعاً.

الجواب: أن سؤال جبريل كان عن شرائع الإسلام، والدليل عليه أنه جعل ما ذكره في الإسلام في حديث جبريل جواباً لوفد عبد القيس حين قال لهم: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟» قالوا: الله، ورسوله أعلم.

قال: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان»[٣].

فالتحقيق - الذي لا محيد عنه -: أنهما في الشرع متحدان لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر.

والتوفيق بين الآيات، والأحاديث بما ذكرناه لا مزيد عليه.

---

(١) راجع: صحيح البخاري: ١/٢٠-٢١، وصحيح مسلم: ١/٣٠-٣١.

(٢) في (أ): «حقيقة مختلفان».

(٣) راجع: صحيح البخاري: ١/٢١-٢٢، ٣٢، وصحيح مسلم: ١/٣٥.

وقول المصنف: «الإسلام أعمال الجوارح، ولا يعتبر إلا مع الإيمان» ملاحظ المعنى اللغوي، ولا حاجة إليه.

«والإحسان[١] أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك».

معناه: كمال الإخلاص، وأن الواجب على العابد كف النظر، والخاطر عما سواه تعالى؛ إذ من تصور عظمة الله، وأيقن أنه ناظر إليه بلا حجاب، وهو أقرب من حبل الوريد يستقيم في عبادته غاية الاستقامة.

قوله: «والفسق لا يزيل الإيمان».

أقول: اختلفت الأمة في صاحب الكبيرة، فعند أهل الحق: مؤمن فاسق[٢]، ولا واسطة بين الإيمان والكفر.

---

(١) الإحسان - لغة -: فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير، وأحسن فلان إذا فعل الحسن كما قيل: أجاد إذا فعل الجيد، وأحسنت الشيء عرفته وأتقنته.
وفي الشريعة: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك.
كما قاله الرسول ﷺ، وعرفه الجرجاني الشريف بنحو ذلك.
راجع: مختار الصحاح: ص/١٣٦-١٣٧، والمصباح المنير: ١/١٣٦، والتعريفات: ص/١٢.

(٢) الفسق - لغة -: الخروج يقال: فسق - من باب قعد - يفسق فسوقاً فهو فاسق، والجمع فساق، وفسقة، وفسقت الرطبة، إذا خرجت، وظهرت من قشرها، والفويسقة الفأرة قال ابن الأعرابي: «لم يسمع في كلام الجاهلية، ولا في شعرهم فاسق، وهذا عجب، وهو كلام عربي». =

وعند الخوارج: كافر، فلا واسطة أيضاً.

وعند المعتزلة: الفاسق ليس بمؤمن، ولا كافر، وهو مخلد في النار عندهم، وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين[1].

= وقد نطق به القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦].

والفسق أعم من الكفر، ويقع بالقليل من الذنوب، وبالكثير لكن تعورف فيما كان كثيراً، وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع، وأقر به، ثم أخل ببعض أحكامه، أو بجميعها.

واصطلاحاً: هوا لخروج عن طاعة الله، وطاعة رسوله ﷺ.

راجع: معجم مقاييس اللغة: ٥٠٢/٤، ومختار الصحاح: ص/٥٠٣، والمفردات للراغب: ص/٣٨٠، والمصباح المنير: ٤٧٣/٢، واللسان: ١٨٢/١٢-١٨٣، والحيوان للجاحظ: ٣٣٠/١، ٢٨٠/٥، والتعريفات: ص/١٦٤.

(١) الفسق بارتكاب كبيرة لا يزيل اسم الإيمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، فهو مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، ولا يعطى اسم الإيمان المطلق لنفي الكتاب، والسنة عنه ذلك الإطلاق، فمن مات من المؤمنين على كبيرته، وفسقه، بأن لم يتب، فهو تحت مشيئة الله تعالى إما أن يعاقبه بإدخاله النار بفترة لا نعلمها، ثم يدخله الجنة لموته على الإيمان ولا يمكن خلوده في النار، وإما أن يسامحه، فلا يدخله النار، ويدخل الجنة إما بمجرد فضل الله تعالى، أو بفضله، مع الإذن منه للنبي ﷺ بالشفاعة له، وبه قال أهل الحق، فأما الخوارج، والمعتزلة، فيخرجونه من اسم الإيمان، والإسلام معاً، لأنهما عندهم واحد، لكن الخوارج يعتبرونه كافراً، والمعتزلة تنزله منزلة بين منزلة الإيمان والكفر، مع اتفاقهم على خلوده في النار كما ذكر الشارح وذهب الحسن البصري إلى أن مرتكب الكبيرة منافق. =

لـــنا: الآيات الدالة صريحاً على أنه تعالى يغفر للعاصين، مثل قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النـــساء: ١١٦]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾[الزمر: ٥٣].

وفي الحـــديث: «من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة، وإن زنى، وإن سرق»[١].

«ويخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»[٢]، والقيد بالتوبة في جميع الموارد خلاف الظاهر، بل خلاف الإجماع على ذلك قبل ظهور أهل البدع، والأهواء.

= ومذهب جمهور الخوارج أن كل معصية كفر سواء كانت كبيرة، أو صغيرة، ومنهم من فرق بين الصغيرة، والكبيرة، وعند الأزارقة منهم مرتكب الكبيرة مشرك، وعند الزيدية كافر لنعمه تعالى.

راجع: الفقه الأكبر مع شرحه: ص/١٠٢-١٠٥، والمحصل للرازي: ص/٣٤٩، والمعالم له: ص/١٣١، والمواقف: ص/٣٨٩، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢٢٨، وشرح المقاصد: ٥/٢٠٠-٢٠٦، وتشنيف المسامع: ق(١٦٨/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٧/ب - ١٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٨/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٠.

(١) عن أبي ذر رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ فجلست إليه، فقال: «ما من عبد قال: لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة. قلت: وإن زنى، وإن سرق؟ قال: وإن زنى، وإن سرق. قلت: وإن زنى، وإن سرق؟ قال: وإن زنى، وإن سرق ثلاثاً ثم قال - في الرابعة -: على رغم أنف أبي ذر» قال: فخرج أبو ذر، وهو يقول: وإن رغم أنف أبي ذر.

راجع: صحيح مسلم: ٦٦/١، وصحيح البخاري: ٨٥/٢.

(٢) راجع: صحيح البخاري: ١٨/١، ١٥٠/٩، وصحيح مسلم: ١١٧/١-١١٨.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال - في تارك الحج -: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وقال ﷺ: «من مات، ولم يحج، فليمت إن شاء يهودياً، وإن شاء نصرانياً»[1].

---

(١) قال الترمذي: حدثنا محمد بن يحيى القطعي البصري، أخبرنا مسلم بن إبراهيم أخبرنا هلال بن عبد الله مولى ربيعة بن عمرو بن مسلم الباهلي، أخبرنا أبو إسحاق الهمداني عن الحارث عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: «من ملك زاداً، وراحلة تبلغه إلى بيت الله، ولم يحج، فلا عليه أن يموت يهودياً، أو نصرانياً، وذلك الله يقول في كتابه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]».

قال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وفي إسناده مقال، وهلال بن عبد الله مجهول، والحارث يضعف في الحديث» وهو الحارث بن عبد الله الهمداني الأعور كذبه الشعبي، وغيره، ورواه ابن جرير، وابن مردويه بسندهما.

قال البخاري: «هلال بن عبد الله مولى ربيعة بن عمرو منكر الحديث».

وقال ابن عدي: «هذا الحديث ليس بمحفوظ».

وقد رواه أبو بكر الإسماعيلي الحافظ بسنده إلى عبد الرحمن بن غنم أنه سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «من أطاق الحج، فلم يحج فسواء عليه مات يهودياً، أو نصرانياً».

قال الحافظ ابن كثير: «هذا إسناد صحيح إلى عمر رضي الله عنه».

راجع: تحفة الأحوذي: ٣/٥٤٠-٥٤١، وتفسير الطبري: ٤/١٢، وتفسير ابن كثير: ١/٣٨٧، والميزان للذهبي: ٤/٣١٥.

وقال: «من ترك الصلاة عامداً، فقد كفر»[١].

الجواب: أن المراد بمن لم يحكم بما أنزل الله هم اليهود سوق الكلام دل عليه، والأمر كذلك، فإنهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه، ويبدلون كلام الله وأحكامه[٢].

---

(١) لم أعثر على الحديث بهذا اللفظ مع أن صاحب أسنى المطالب ذكره ثم قال: «رواه الدارقطني بسند ضعيف، وفيه مقال»، فرجعت إلى سنن الدارقطني فلم يروه بهذا اللفظ، والذي رواه مسلم، وأحمد، والدارقطني، وابن ماجه، وغيرهم عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة».
وروى أحمد، والنسائي، وابن ماجه، والدارقطني وغيرهم عن بريدة، وأبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها، فقد كفر».
وعند ابن ماجه - أيضاً -: «ليس بين العبد، والشرك إلا ترك الصلاة فإذا تركها، فقد أشرك» ورواه الدارمي كذلك دون الشرط الأخير، فهذه الأحاديث مصرحة بكفر تارك الصلاة، وقد تقدم الخلاف في ذلك، وبيان مذاهب العلماء: ص/٢٩١.
راجع: صحيح مسلم: ٦٢/١، ومسند أحمد: ٣٧٠/٢، ٣٨٩/٣، وسنن النسائي: ٢٣١/١، وسنن ابن ماجه: ٣٣٣/١-٣٣٤، وسنن الدارقطني: ٥٢/٢-٥٣، وأسنى المطالب: ص/٢٠٩-٢١٠، وسنن الدارمي: ٢٨٠/١.

(٢) اختلف العلماء فيمن المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧].
فذهب فريق إلى أن المراد بهم اليهود لأن السياق يدل عليه، ومنهم من قال: ﴿ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ للمشركين، و﴿ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ لليهود، و﴿ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ للنصارى، وهذا منقول عن ابن عباس، وجابر بن زيد، وابن أبي زائدة، وابن شبرمة، واختاره ابن العربي قائلاً: لأنه ظاهر الآيات.
=

وحـــديث الحج، والصلاة محمول على التغليظ، أو على الاستحلال جمعاً بين الأدلة.

وقـــول المصنف: ((والمؤمن - ميتاً فاسقاً - تحت المشيئة))، تفريع على أن / ق(١٤٦/أ من أ) الفسق لا يزيل الإيمان، فكان الأولى ذكره بالفاء.

والحاصل: أنه بعد ثبوت كونه مؤمناً، ولم يخرج بالفسق عن الإيمان، إما أن يغفر الله له ما أسلف: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١، التحريم: ١]، أو يعاقبه قدراً، تتعلق به إرادته أو يقبل فيه الشفاعة إما قبل الدخول النار، وإما بعده، فالمآل إلى الجنة، وعليه إجماع خير القرون.

قوله: ((وأول شافع)).

= وذهب فريق آخر كطاووس، وغيره إلى أنه ليس بكفر ينقل عن الملة، ولكنه كفر دون كفر.

قلت: ولعل الذي يوافق مذهب أهل السنة هو التفصيل: فإن حكم الحاكم بما عنده بناءً على أنه من عند الله، وهو ليس كذلك فهذا تبديل له، وقد فعله اليهود، فهذا يوجب الكفر بلا خلاف، وإن حكم بما عنده بناءً على أنه أولى من حكم الله تعالى معتقداً ذلك فهذا كفر بلا خلاف.

وأما إن حكم بما عنده هوى، ومعصية، مع اعتقاده بأن حكم الله هو الحق، فهذا ذنب، وكبيرة تدركه المغفرة على أصل أهل السنة في الغفران للمذنبين.

راجع: أحكام القرآن لابن العربي: ٦٢٤/٢، وتفسير ابن كثير: ٦٠/٢، وفتح القدير للشوكاني: ٤٢/٢.

أقول: لفظه ﷺ: «أنا أول شافع، وأول مشفع»[1] أتى به المصنف تبركاً به.

وله صلوات الله عليه خمس شفاعات[2]:

---

(١) رواه الدارمي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «أنا قائد المرسلين، ولا فخر، وأنا خاتم النبيين، ولا فخر، وأنا أول شافع، وأول مشفع، ولا فخر».
وقد روى الإمام أحمد عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا أول شفيع في الجنة».
كما رواه أيضاً عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، ولا فخر، وأنا أول من تنشق عنه الأرض يوم القيامة، ولا فخر، وأنا أول شافع يوم القيامة، ولا فخر».
وروى مسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا أول الناس يشفع في الجنة، وأنا أكثر الأنبياء تبعاً».
وفي رواية: «أنا أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة، وأنا أول من يقرع باب الجنة».
وفي رواية: «أنا أول شفيع في الجنة لم يصدق نبي من الأنبياء ما صدقت وإن من الأنبياء نبياً ما يصدقه من أمته إلا رجل واحد».
راجع: صحيح مسلم: ١/١٣٠، ومسند أحمد: ٣/٢، ١٤٠، وسنن الدارمي: ١/٢٧.

(٢) الشفاعة - لغة -: من الشفع، وهو ضم الشيء إلى مثله، يقال: شفعت في الأمر شفعاً، وشفاعة طالبت بوسيلة، وذمام، والشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصراً له، وسائلاً عنه، وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة، ومرتبة إلى من هو أدنى، ومنه الشفاعة في القيامة.
واصطلاحاً: هي السؤال في التجاوز عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقه، والشفاعة من الأمور التي ثبتت بالكتاب، والسنة، وأحاديثها متواترة. =

أولاهـــا، وعظماها: ما يعم نفعها الأولين، والآخرين حتى الأنبياء والمرسلين، وهو في تعجيل الحساب، والإراحة من طول الموقف دل عليه أحاديث كثيرة[1].

= وقد بين الله الشفاعة المقبولة عنده بأنها التي تكون بإذنه، ولمن يرتضي قوله، وفعله، كما قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦]، وعلى هذا أجمع أهل الحق، وسلف الأمة.

وذهب الخوارج، والمعتزلة إلى نفي الشفاعة جملة، بناءً على أصلهم الفاسد من أن العبد يستوجب العقوبة بالمعصية، ولا يجوز العفو عنه كما استدلوا بعمومات وردت في نفي الشفاعة في القرآن الكريم، وهي عند السلف خاصة بنفي الشفاعة عن الكفار والمشركين لا في غيرهم، إلا أن المعتزلة اعترفوا بالشفاعة التي لزيادة الثواب، ورفع الدرجات وحملوا الآيات الواردة في إثبات الشفاعة، والأحاديث عليها.

وأما النصارى، والمشركون، وغلاة المبتدعين يجعلون شفاعة من يعظمونه عند الله كالشفاعة المعروفة في الدنيا، وهذا باطل لما تقدم ذكره.

راجع: المفردات للراغب: ص/٦٦٣، ومختار الصحاح: ص/٣٤١، والمصباح المنير: ٣١٧/١، والتعريفات: ص/١٢٧، وشرح النووي على مسلم: ٣٥/٣، والطحاوية مع شرحها: ٢٧٤/١-٢٨٠، والمعالم للرازي: ص/١٣٣، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/١٢٧-١٢٨، والمواقف: ص/٣٨٠، وشرح المقاصد: ١٥٦/٥-١٦١.

(١) وهذه هي الشفاعة العظمى، وهي المقام المحمود الذي يحمده عليه أهل الموقف جميعاً.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ - في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] وسئل عنها - قال: «الشفاعة».

قال ابن جرير: «قال أكثر أهل التأويل: ذلك هو المقام الذي يقومه محمد ﷺ يوم القيامة للشفاعة للناس ليريحهم ربهم من عظيم ما هم فيه من شدة ذلك اليوم». =

الثانية: في إدخال قوم الجنة بغير حساب[1]، اللهم يا جزيل العطاء، ويـــا مـــن يهب ما يشاء لمن يشاء، - لا لغرض، ولا لجزاء - اجعلنا - بكرمك - في زمرهم، وإن لم نكن من الفائزين بمنـــزلتهم.

= وقال ابن كثير: «أي افعل الذي أمرتك به لنقيمك يوم القيامة مقاماً محموداً يحمدك فيه الخلائق كلهم، وخالقهم تبارك وتعالى».

وقد ورد فيها أحاديث كثيرة كحديث أنس، وأبي هريرة، وهو حديث طويل يصف شدة الموقف، وهوله، وأنهم يأتون آدم، ونوحاً، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، وكلهم يعتذر، ويحيلهم على غيره، ويذكر ذنباً له في الدنيا إلا عيسى لم يذكر ذنباً، بل يقول: «لست هناكم ائتوا محمداً ﷺ عبداً غفر الله له ما تقدم من ذنبه، وما تأخر، فيأتوني، فأنطلق حتى أستأذن على ربي، فيؤذن لي، فإذا رأيت ربي وقعت ساجداً، فيدعني ما شاء الله، ثم يقال: ارفع رأسك، وسل تعطه، وقل يسمع، واشفع تشفع» الحديث.

راجع: صحيح البخاري: ٦/٢١-٢٢، وصحيح مسلم: ١/١٢٧-١٢٨، ومسند أحمد: ٢/٢٩٣، ٤٣٦، ٤/١٧٤، ٥/٣، وتحفة الأحوذي: ٧/١٢١-١٢٧، وتفسير الطبري: ١٥/٩٧، وتفسير ابن كثير: ٣/٥٦، وسنن الدارمي: ٢/٣٢٧.

(١) ويمكن أن يستدل لهذا النوع من الشفاعات بحديث أبي هريرة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفاً بغير حساب، فقال رجل: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، قال: اللهم اجعله منهم، ثم قام آخر، فقال: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، قال: سبقك بها عكاشة»، والشاهد من الحديث هو دعاؤه ﷺ لعكاشة بن محصن الأسدي أن يجعله الله من السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب.

راجع: صحيح البخاري: ٧/١٨٩، وصحيح مسلم: ١/١٣٦، ومسند أحمد: ١/٢٧١، ٤٠١، وتحفة الأحوذي: ٧/١٢٩، ١٣٩-١٤١، وشرح النووي على مسلم: ٣/٨٨-٩٤، وسنن الدارمي: ٢/٣٢٨.

وهذه الشفاعة - أيضاً - خاصة به ﷺ والعجب ممن توقف في هذه الخصوصية[١]، وقال: لا دليل عليه[٢].

قلت: الدليل - عليه - الإجماع على أن هذه الأمور لا تدرك بالعقل، ولم يرد النقل إلا في حقه، فلا يثبت لغيره لعدم دليل ثبوتها، والأصل العدم، والبقاء على ما كان.

الثالثة: في عدم دخول النار لمن استحق ذلك.

الرابعة: في إخراج من أدخل النار من الموحدين[٣].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «رد على ابن دقيق العيد، وعلى والد المصنف».

(٢) وحكى شراح كلامه عن ابن دقيق العيد بأنه قال: «لا أعلم الاختصاص فيها».
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٨/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٠.

(٣) واشتد نكران الخوارج، والمعتزلة لهذه، والتي ذكرت قبلها بناءً على زعمهم الفاسد من أن من استحق النار لا بد أن يدخلها، ومن دخلها لا يخرج منها لا بشفاعة، ولا بغيرها، والأحاديث المستفيضة المتواترة ترد على زعمهم، وتبطله، وهذه الشفاعة يشاركه فيها الملائكة، والنبيون، والمؤمنون، وهي تتكرر منه ﷺ مرات كما ورد ذلك في الحديث المتفق عليه وفيه: «فأقول: رب أمتي أمتي، فيقال: انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة، أو شعيرة من إيمان، فأخرجه منها، فأنطلق، فأفعل، ثم أرجع إلى ربي... فأقول: أمتي أمتي، فيقال - لي -: انطلق، فمن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فأخرجه منها، فأنطلق، فأفعل، ثم أعود إلى ربي... فأقول: أمتي أمتي، فيقال - لي -: انطلق فمن كان في قلبه أدنى أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان، فأخرجه من النار فأنطلق، فأفعل، ثم أرجع فأقول: يا رب ما بقي =

الخامسة: في رفع الدرجات لأهل الجنة[1].

= في النار إلا من حبسه القرآن ووجب عليه الخلود، قال النبي ﷺ: يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، ثم يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن برة، ثم يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه ما يزن من الخير ذرة».

وعن أنس رضي الله عنه - أيضاً - قال: قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» وغيره كثير من الأحاديث التي تثبت شفاعته لأهل الكبائر من أمته.

راجع: صحيح البخاري:٩/١٤٩-١٥٠، وصحيح مسلم: ١/١٢٦، ومسند أحمد: ١/٥، ٢٨٢، ٣/٢١٣، وتحفة الأحوذي: ٧/١٢٧، ٨/٥٨٥-٥٨٨، وسنن ابن ماجه: ٢/٥٨٣، وسنن الدارمي: ٢/٣٢٨، وسنن أبي داود: ٢/٥٣٧.

(١) وحكي عن النووي جواز اختصاصه بها ﷺ، وقد أوصل بعضهم الشفاعات إلى أكثر مما ذكر الشارح، وبعضها قد يدخل فيما ذكره الشارح. ومما ذكر زيادة على الذي في الشرح شفاعته أن يؤذن لجميع المؤمنين في دخول الجنة، وتقدم فيها حديث أنس وغيره وفيه: «أنا أول شفيع في الجنة»، وشفاعته ﷺ في تخفيف العذاب عمن يستحقه كما في حق عمه أبي طالب لحديث العباس بن عبد المطلب أنه قال: يا رسول الله هل نفعت أبا طالب بشيء، فإنه كان يحوطك، ويغضب لك؟ قال: «نعم هو في ضحضاح من نار، ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار» وكذا ما ورد في حق عمه أبي لهب وهذه خاصة به ﷺ.

وشفاعته في التخفيف من عذاب القبر، كما في حديث ابن عباس أنه مر بقبرين يعذبان، فقال ﷺ: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر، فكان يمشي بالنميمة، ثم أخذ جريدة رطبة، فشقها نصفين، ثم غرز في كل قبر واحدة، فقال: يا رسول الله لم صنعت هذا؟ فقال: لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا»، وفي رواية: «بشفاعتي».

وهـــذه المرتبة لم يخالف فيها المعتزلة، وحملوا الآيات، والأحاديث عليها[١]. / ق(١٢٩/ب من ب).

قوله: «ولا يموت أحد إلا بأجله»[٢].

= راجع: صحيح البخاري: ١١٤/٢، وصحيح مسلم: ١٣٤/١، ١٦٦، وشرح الطحاوية: ٢٧٩/١-٢٨٠، وشرح العقيدة الواسطية: ص/١٢٩، وتشنيف المسامع: ق(١٦٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٨/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٠.

(١) آخر الورقة (١٢٩/ب من ب).

(٢) الآجال: يعبر بها عن الأوقات، فأجل كل شيء وقته، وأجل الحياة وقتها المقارن لها، وكذا أجل الوفاة، ولا يموت أحد إلا بأجله، وهو الوقت الذي كتب الله تعالى في الأزل نهاية حياته فيه بقتل، أو في غيره، وهو في غير المقتول إجماع بين الأمة وإنما الخلاف فيمن مات بالقتل.

فالمعتمد، والمنصور من الأقوال أنه مات بأجله، وآخر عمره، وهو قول أهل السنة، والجماعة، واختاره من المعتزلة أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم ولهم أدلة من الكتاب والسنة سيأتي ذكرها في الشرح.

وذهب باقي المعتزلة إلى أن القاتل قطع أجله المضروب له، فمات قبل وقته، وأنه لو لم يقتله لعاش إلى أجله المضروب له.

وزعم الكعبي أن للمقتول أجلين: القتل، والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت.

وزعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعياً هو وقت موته بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته الغريزيتين، وآجالاً اخترامية بحسب الآفات والأمراض.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٠٣-٣٠٥، وشرح المقاصد: ٣١٤/٤-٣١٥، ومجموع الفتاوى: ٥١٦/٨، وتشنيف المسامع: ق(١٦٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٨/٢-٤١٩، وهمع الهوامع: ص/٤٦١، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٠-١٦١.

أقــول: الأجل يطلق على آخر الحياة، وعلى جميع المدة، والخلاف في الأول، وليس الخلاف في الموت مطلقاً، بل الخلاف في المقتول.

فعند أهل الحق أنه ميت بأجله الذي علم الله أنه آخر عمره، والقتل سبب من الأسباب كالحمى، والطاعون، وخالفت المعتزلة في ذلك.

لنا: قوله: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً﴾ [الأعراف: ٣٤].

والأحاديث على أن كل حي لا يموت قبل أجله متكثرة متواترة[١]

المعنى قالوا: قال الله - تعالى -: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: ١١].

وفي الحديث: «الصدقة تزيد في العمر»[٢].

---

(١) وهي كثيرة منها حديث أم حبيبة زوج النبي ﷺ أنها قالت: اللهم أمتعني بزوجي رسول الله ﷺ، وبأبي أبي سفيان، وبأخي معاوية، فقال النبي ﷺ: «قد سألت الله لآجال مضروبة، وأيام معدودة وأرزاق مقسومة لن يعجل شيئاً قبل حله، أو يؤخر شيئاً عن حله، ولو كنت سألت الله أن يعيذك من عذاب في النار، أو عذاب في القبر كان خيراً، وأفضل».

وعن عمران بن حصين قال: إني عند النبي ﷺ إذ جاءه قوم من بني تميم، فقال: اقبلوا البشرى يا بني تميم، قالوا: بشرتنا فأعطنا، فدخل ناس من أهل اليمن، فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم قالوا: قبلنا جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان؟ قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء».

راجع: صحيح البخاري: ١٥٢/٩، وصحيح مسلم: ٥٥/٨.

(٢) ورد بلفظ: «صدقة المرء المسلم تزيد في العمر، وتمنع ميتة السوء، ويذهب الله تعالى بها الفخر، والكبر»، رواه أبو بكر بن مقسم في جزئه عن عمرو بن عوف. =

قلنا: الضمير في الآية لمطلق المعمر، أي: المعمرون يزيد بعضهم في العمر على بعض كل ذلك في اللوح مسطور كما يقولون: ثمن هذا درهم ونصف، أي: نصف درهم آخر لا نصف ذلك الدرهم.

ومعنى الحديث: الزيادة بمعنى البركة كما في الطعام القليل الذي يسمى عليه، أو بالنظر إلى ما سطر في اللوح بأن فلاناً إن تصدق يوم كذا بدرهم، فله من العمر كذا، وإلا فكذا، وإليه أشار بقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

وأما بالنظر إلى علمه الأزلي، فلا تفاوت، ولا زيادة، ولا نقصان[1]. وبما ذكرنا يجمع بين قوله: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩] وبين قوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [الرعد: ٣٩].

= كذا قاله السيوطي، وروى القضاعي عن ابن مسعود رضي الله عنه: «صلة الرحم تزيد في العمر، وصدقة السر تطفئ غضب الرب»، وعند الإمام أحمد أن النبي ﷺ قال: «حسن الخلق نماء، وسوء الخلق شؤم، والبر زيادة في العمر، والصدقة تمنع ميتة السوء».

راجع: المسند له: ٥٠٢/٣، والجامع الصغير للسيوطي: ٤٤/٢.

(١) ذكر شيخ الإسلام أن الأجل أجلان: أجل مطلق يعلمه الله، وأجل مقيد، ثم بين معنى قوله ﷺ: «من سره أن يبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره فليصل رحمه» أن الله أمر الملك أن يكتب له أجلاً، وقال: إن وصل رحمه زدته كذا، وكذا، والملك لا يعلم ذلك، لكن الله يعلم ما يستقر عليه الأمر، فإذا جاء ذلك لا يتقدم، ولا يتأخر، لأن =

والمعتزلة: على أنه لو لم يقتله القاتل لعاش أكثر من ذلك، وهو الأمد الذي علم الله أنه أجله لولا القتل[1].

وتشبثوا بظواهر مثل: أنه لو كان ميتاً بأجله لم يجب على القاتل القصاص، ولا الضمان بذبح شاة الغير، وبأنه قد يقتل في معركة جمع تقتضي العادة بامتناع موتهم.

الجواب[2]: / ق(١٤٦/ب من أ) أن القصاص ليس له تعلق بالموت، بل بالفعل المنهي الذي صدر عنه، وتجاوز حدود الشرع[3].

= الله يعلم ما كان قبل أن يكون، وقد كتب ذلك، فهو يعلم أن هذا يموت بالبطن، أو ذات الجنب، أو الهدم، أو الغرق أو غير ذلك من الأسباب، وهذا يموت مقتولاً، إما بالسم، وإما بالسيف، وإما بالحجر، وإما بغير ذلك من أسباب القتل حين يأتيه أجله، وتنتهي مدته.

راجع: مجموع الفتاوى: ٨/٥١٦-٥١٧.

(١) هو قول القدرية منهم، وقال بعض نفاة الأسباب: إنه يموت وبه قال العلاف قال شيخ الإسلام: «وكلاهما خطأ، فإن الله علم أنه يموت بالقتل، فإذا قدر خلاف معلومه كان تقديراً لما لا يكون لو كان كيف كان يكون... فلو فرضنا أن الله علم أنه لا يقتل أمكن أن يكون قدر موته في هذا الوقت، وأمكن أن يكون قدر حياته إلى وقت آخر، فالجزم بأحد هذين على التقدير الذي لا يكون جهل». مجموع الفتاوى: ٨/٥١٧-٥١٨، وانظر: شرح الجوهرة: ص/١٦٢.

(٢) آخر الورقة (١٤٦/ب من أ).

(٣) وعلم الله بذلك، وكتابته له لا يمنع المدح، والذم، والثواب، والعقاب.

وقولكم: العادة تقتضي بامتناع ذلك ممنوع إذ قد يموت في الطاعون والزلزال أضعاف ما يموت في معركة القتال.

قوله: «والنفس باقية بعد البدن».

أقول: النفس، والروح لفظان مترادفان عند أهل الحق[1].

---

(١) اختلف أهل المقالات اختلافاً كثيراً في حقيقة النفس هل هي جزء من أجزاء البدن، أو عرض من أعراضه، أو جسم مساكن له مودع فيه أو جوهر مجرد؟ وهل الروح هي النفس، أو غيرها؟ وهل الأمارة، واللوامة، والمطمئنة نفس واحدة لها هذه الصفات أو هي ثلاث أنفس؟

أما حقيقة النفس، والروح، فقد ذكر الفخر الرازي أن الإنسان عبارة عن هذا البدن، والهيكل المخصوص، ونسبه إلى الجمهور، وأنه مختار أكثر المتكلمين، وضعفه في المحصل، وصحح غيره في المعالم، ولعله اختاره في المطالب، وقد ذكر ابن القيم الخلاف في ذلك، ورد على الفخر الرازي قوله السابق وذكر بأن الناس لهم أربعة أقوال في مسمى الإنسان، هل هو الروح فقط، أو البدن فقط، أو مجموعهما، أو كل واحد منهما، وكذا الخلاف في كلامه هل هو اللفظ فقط، أو المعنى فقط، أو مجموعهما، أو كل واحد منهما، فالخلاف بينهم في الناطق، ونطقه، ثم اختار بأن النفس: جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم.

وقال: «هذا القول هو الصواب في المسألة، وهو الذي لا يصح غيره، وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دل الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وأدلة العقل، والفطرة» ثم ذكر الأدلة، وعقب بذكر أدلة المخالفين، ثم رد عليها، وهو اختيار الشارح كما هو ظاهر في تعريفه للنفس والروح وسيأتي». =

= وأما أنهما مترادفان فهو مذهب الجمهور.

وذهبت فرقة من أهل الحديث، والفقه، والتصوف إلى أنهما متغايران.

وذكر ابن القيم الخلاف في ذلك، واختار بأن الروح التي تتوفى، وتقبض هي روح واحدة، وهي النفس.

وأما ما يؤيد الله به أولياءه من الروح، فهي روح أخرى غير هذه الروح كما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنْهُۖ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وكذا الروح التي يلقيها على من يشاء من عباده هي غير الروح التي في البدن، وأما القوى التي في البدن، فهي تسمى - أيضاً - أرواحاً كالروح الباصر، والروح السامع، والروح الشام، فهذه الأرواح قوى مودوعة في البدن تموت بموت البدن، وهي غير الروح التي لا تموت بموت البدن، ولا تبلى كما يبلى، كما يطلق الروح على ما هو أخص من هذا كله فللعلم روح، وللإحسان روح، وللإخلاص روح، وللمحبة والإنابة روح، وللتوكل والصدق روح، والناس متفاوتون في هذه الأرواح أعظم تفاوت قوة، وضعفاً.

وأما هل النفس واحدة، أو ثلاث؟ ففيه خلاف أيضاً، فذهب البعض إلى أنها ثلاث أنفس: مطمئنة، ولوامة، وأمارة، وأن من الناس من تغلب عليه هذه، ومنهم من تغلب عليه الأخرى، وذهب آخرون إلى أنها نفس واحدة لها تلك الصفات، وقد ذكر ابن القيم الخلاف ثم قال: «والتحقيق أنها نفس واحدة، ولكن لها صفات، فتسمى باعتبار كل صفة باسم...» الروح: ص/١٧٩.

راجع: مقالات الإسلاميين: ص/٣٣٣-٣٣٧، والمحصل للرازي: ص/٣٢٧-٣٣١، والمعالم له: ص/١١٧، والمواقف: ص/٢٢٩، ٢٥٨-٢٦٠، وشرح المقاصد: ٣٠٤/٣، والروح لابن القيم: ص/١٧٥-٢٢٠، والتعريفات: ص/١١٢، ٢٤٢-٢٤٤.

معـــناهما: جسم لطيف نوراني سارٍ في البدن سريان الماء في الورد، والـــنار في الفحـــم، اتصالهما بالبدن حياة، ومفارقتهما موت. وقد دلت الآيات، والأحاديث على بقاء النفس بعد المفارقة سعيدة كانت، أو شقية[1].

قـــال تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافـــر: ٤٦]، وقال: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وفي الحديث: «يسلط على الكافر تسعة وتسعون تنيناً إلى يوم القيامة»[2].

---

(١) اختلف الناس في هذه المسألة على قولين:
فقالت طائفة: تموت الروح، وتذوق الموت لأنها نفس، وكل نفس ذائقة الموت، كما دلت الآيات على أنه لا يبقى إلا الله وحده.
وقال آخرون: لا تموت الأرواح، لأنها خلقت للبقاء، وإنما تموت الأبدان، وقد دلت على هذا الأحاديث الدالة على نعيم الأرواح، وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله في أجسادها، ولو ماتت الأرواح لانقطع عنها النعيم والعذاب.
وقد ذكر هذا الخلاف ابن القيم رحمه الله ثم قال: «والصواب أن يقال: موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها، وخروجها منها، فإن أريد بموتها هذا القدر، فهي ذائقة الموت، وإن أريد أنها تعدم، وتضمحل، وتصير عدماً محضاً، فهي لا تموت بهذا الاعتبار، بل هي باقية في نعيم، أو في عذاب» الروح له: ص/٣٤.
وراجع: شرح المقاصد: ٣/٣٣١-٣٣٢، وتشنيف المسامع: ق(١٦٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٩، وهمع الهوامع: ص/٤٦١.

(٢) قال في المسند: حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو عبد الرحمن ثنا سعيد بن أبي أيوب قال: سمعت أبا السمع يقول: سمعت أبا الهيثم يقول: سمعت أبا سعيد الخدري يقول: قال رسول الله ﷺ: «يسلط على الكافر في قبره تسعة وتسعون تنيناً تلدغه حتى تقوم الساعة، فلو أن تنيناً منها نفخ في الأرض ما أنبتت خضراء». راجع: المسند: ٣/٣٨.

«وأرواح الشهداء تسرح في الجنة، وتأوي إلى قناديل تحت العرش»[١].

وفي الأحاديث الدالة على ذلك كثرة لا يحتاج إلى إيرادها كلها[٢].

وهل تفنى يوم القيامة؟

الصحيح عدم ذلك إذ لم يقم عليه دليل وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] لا يقتضي ذلك، لأن معناه: أن الممكن في ذاته هالك لأن وجوده من الواجب تعالى، أو هلاكها فراقها عن البدن.

وقوله: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨].

قيل: المراد بها الأرواح[٣]، ولا حاجة إليه: لأن الاستثناء إنما هو لمن كان حياً حقيقة، كالشهداء على ما ورد في الحديث، أو الحور العين.

---

(١) روى مسلم بسنده عن مسروق قال: سألنا عبد الله عن هذه الآية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ قال: أما إنا قد سألنا عن ذلك، فقال: «أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل» إلى آخر الحديث. راجع: صحيح مسلم: ٦/٣٨-٣٩.

(٢) وروى الترمذي بسنده عن كعب بن مالك عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «إن أرواح الشهداء في طير خضر تعلق من ثمر الجنة، أو شجر الجنة». راجع: تحفة الأحوذي: ٥/٢٧٠.

(٣) وقيل: هم الشهداء وهو قول ابن عباس، وأبي هريرة، وسعيد بن جبير.

وقيل: هم جبرائيل، وميكائيل، وإسرافيل، وملك الموت، وهو قول مقاتل، وغيره. =

وأمـــا الأرواح بعد الموت لا يمكن موتها إذ لا تفارق نفسها فتأمل!

قوله: «وفي عجب الذنب».

أقـــول: قد ورد في الحديث: «أنه يبلى من الإنسان كل عضو إلا عجـــب الذنب[1] منه خلق، ومنه يركب»[2]، وهو مثل حب خردلة في أصل الصلب عند العجز.

= وقيل: هم الذين في الجنة من الحور العين، وغيرهم، ومن في النار من أهل العذاب، وخزنتها، قاله أبو إسحاق بن شاقلا من الحنابلة.

وذكر ابن القيم الخلاف في الآية المذكورة أعني في المراد من الاستثناء ثم قال: «فعلم أنها صعقة فزع لا صعقة موت، وحينئذ، فلا تدل الآية على أن الأرواح كلها تموت عند النفخة الأولى، نعم تدل على أن موت الخلائق عند النفخة الأولى، وكل من لم يذق الموت قبلها، فإنه يذوقه حينئذ، وأما من ذاق الموت، أو من لم يكتب عليه الموت، فلا تدل الآية على أنه يموت موتة ثانية». الروح: ص/٣٦.

وراجع: تفسير القرطبي: ١٥/٢٧٩-٢٨١، وتفسير ابن كثير: ٤/٦٤-٦٥، وتفسير الشوكاني: ٤/٤٧٥-٤٧٧، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٢.

(١) العجب: بفتح العين، وسكون الجيم، وآخره باء موحدة، وقد تبدل ميماً وبعضهم يحكي تثليث أوله فيهما، فلغاته ست.

قال ابن الأثير: «العجب بالسكون: العظم الذي في أسفل الصلب عند العجز، وهو العسيب من الدواب».

راجع: النهاية في غريب الحديث: ٣/١٨٤، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٩، وشرح النووي: ١٨/٩١-٩٢.

(٢) الحديث ورد عند البخاري، ومسلم بألفاظ متعددة:

فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق، وفيه يركب». =

وفي صحيح ابن حبان[1] قيل: وما العجب يا رسول؟، فقال: «مثل خردلة، أو حبة خردل».

وذهب المزني إلى أنه يفنى أيضاً[2]، لأن لفظ الحديث: «أن كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب»، فإنه يفني بنفسه كملك الموت فإنه يفنى، ويموت بنفسه لا بملك آخر.

= وفي رواية: «إن في الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً فيه يركب يوم القيامة قالوا: أي عظم هو يا رسول الله؟ قال: عجب الذنب» هذا عند مسلم وعند البخاري، ومسلم عن أبي هريرة بلفظ... «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظماً واحداً، وهو عجب الذنب، ومنه يركب الخلق يوم القيامة».

راجع: صحيح البخاري: ٦/٢٠٥، وصحيح مسلم: ٨/٢١٠، وشرح النووي على مسلم: ١٨/٩١، وسنن أبي داود: ٢/٥٣٧، وسنن النسائي: ٤/١١١-١١٢، وسنن ابن ماجه: ٢/٥٦٧.

(١) هو محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم البستي التميمي كان أحد الأئمة الأعلام ومن أوعية العلم في فنون عدة كاللغة، والفقه، والحديث، والوعظ، وغيرها، وله مؤلفات نافعة كالمسند الصحيح، والجرح والتعديل، والثقات، وغيرها وتوفي سنة (٣٥٤هـ).

راجع: ميزان الاعتدال: ٣/٥٠٦-٥٠٨، وطبقات السبكي: ٣/١٣١، وشذرات الذهب: ٣/١٦، وراجع الحديث في الإحسان: ٧/٤٠٨.

(٢) ووافقه ابن قتيبة وقال: إنه آخر ما يبلى من الميت لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، وفناء الكل يستلزم فناء الجزء، وقول الجمهور السابق هو الأقوى للأدلة التي سبقت.

راجع: شرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٣، وتشنيف المسامع: ق(١٦٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٩، وهمع الهوامع: ص/٤٦٢.

ولعل الحكمة في إبقاء ذلك تكريم بني آدم بإبقاء ما هو أصل خلقته[1] كما أكرم الأنبياء بحفظ أجسادهم جميعاً، وكذا الشهداء، وليكون إعلاماً بأنه سيعاد، وإلا فأي داع إلى إبقائه دون سائر الأجزاء.

قوله: ((والروح)).

أقول: سئل رسول الله ﷺ عن الروح[2] فقال الله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] أي: مخلوق من مخلوقاته[3].

وكانوا في سؤالهم ذلك على أنه إن أتى بتفسيره، فهو ليس بصادق في دعوى الرسالة، لأنه كان في التوراة غير مبين.

---

(١) واختلف هل بقاؤه تعبدي، أو معلل؟ ورجح أنه تعبدي، وأن التعليل ضعيف، ولهذا، لم يجزم الشارح بالتعليل، بل عبر بلعل التي هي للترجي.
راجع: شرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٣.

(٢) روى البخاري، ومسلم، وأحمد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «بينما أنا أمشي مع النبي ﷺ في حرث، وهو متكئ على عسيب إذ مر بنفر من اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، فقالوا: ما رابكم إليه لا يستقبلكم بشيء تكرهونه، فقالوا: سلوه، فقام إليه بعضهم فسألوه عن الروح، قال: فأسكت النبي ﷺ فلم يرد عليه شيئاً، فعلمت أنه يوحى إليه، قال: فقمت مكاني، فلما نزل الوحي قال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾».
راجع: المسند: ١/٤٤٤، وصحيح البخاري: ٦/١٠٩، وصحيح مسلم: ٨/١٢٨.

(٣) راجع: تفسير ابن كثير: ٣/٦١-٦٢، والكشاف: ٢/٤٦٤، وفتح القدير للشوكاني: ٣/٢٥٤، ٢٥٦.

وهـــذا لا يدل على أن رسول الله لم يعرف حقيقة الروح، بل نقلنا أن أهـــل السنة على أنه مرادف للنفس، وأن النفس جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان الماء في الورد[1].

---

(١) الذين أمسكوا عن الخوض في الروح دليلهم ما سبق من جواب الله لهم عندما سألوا رسول الله ﷺ، فنـــزلت الآية التي سلف ذكرها قائلين: معناها: فاجعلوا علم الروح من الكثير الذي لم تؤتوه، ولا تسألوا عنه، فإنه سر من أسراري، وحكي عن الجنيد قوله: الروح شيء استأثر الله تعالى بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنه، ولا يعبر عنه بأكثر من أنه موجود. ورجحه الثعلبي، وابن عطية، والمصنف، والشوكاني، وغيرهم.

أما الذين ذهبوا إلى تعريف الروح، فقد اختلفوا في ذلك إلى أقوال كثيرة كما تقدم ذكر مراجعها، والقول المختار منها، وقد أجابوا عن الآية المذكورة بجوابين:

الأول: أن اليهود قالوا: إن أجاب عن حقيقة الروح فليس بنبي، وإن لم يجب، فهو صادق، فلم يجب لأن الله تعالى لم يأذن له فيه، ولا نزل عليه بيانه في ذلك الوقت لتحقق أمره عندهم لا لأنه لا يمكن الكلام فيه.

الثاني: أن سؤالهم إنما كان للتعنت، والتعجيز لأن الروح مشترك بين روح الإنسان، وجبريل، وملك آخر يقال له الروح، وصنف من الملائكة، والقرآن، وعيسى ابن مريم، فأراد اليهود أن كل معنى جاءهم به سيقولون ليس هو المراد تغليظاً له، فجاء الجواب مجملاً له، فإن كونه من أمر الرب يصدق على كل معنى من معاني الروح التي سبق ذكرها.

راجع: أحكام القرآن لابن العربي: ٣/١٢٢٤-١٢٢٥، وتفسير القرطبي: ١٠/٣٢٣-٣٢٥، وتفسير الشوكاني: ٣/٢٥٤، والروح لابن القيم: ص/١٧٥-١٧٩، وتشنيف المسامع: ق(١٧٠/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٩، وهمع الهوامع: ص/٤٦٢.

وذهب الغزالي، وأبو زيد الدبوسي، والراغب الأصفهاني إلى أنها من عالم الأمر، وهو عالم الملكوت، فإنه يسمى عالم الأمر، كما أن عالم الشهادة يسمى عالم الخلق، وإليها أشار بقوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] وهي عند [هؤلاء جوهر مجرد[1] ولا اعتراض على ما / ق(١٤٧/أ من أ) ذهبوا إليه، إلا أن وجود المجردات[2] لم تثبت عند سائر المتكلمين.

وقد فهم بعض][3] الجهلة - المنتمين إلى العلم المدعين التبحر فيه، وهم دون القلتين - أن التجرد يستلزم القدم، وأن الغزالي قائل بقدم النفس[4] أعاذه الله من ذلك، بل عنده من المجردات الحادثة، إذ عالم الخلق،

---

(١) قائم بنفسه غير متحيز، وله تعلق خاص بالبدن غير داخل في البدن ولا خارج منه، وبهذا قال الفلاسفة.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٧٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٩/أ).

(٢) المجرد: ما لا يكون محلاً لجوهر، ولا حالاً في جوهر آخر، ولا مركباً منهما على اصطلاح أهل الحكمة. راجع: التعريفات: ص/٢٠٢.

(٣) من بداية المعكوفة السابقة إلى هنا سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) قال الزركشي: «وقد نسب القاضي ابن العربي هذا إلى الصوفية واستنكر قولهم: العالم عالمان: عالم الخلق، وعالم الأمر، وقال: إنهم تلقفوه من الفلاسفة، ومقصود الفلاسفة منه أن الخلق ما كان كمياً مقدراً والأمر ما لم يكن مقدراً، والروح عندهم لا يكون محدثاً قال: وقد أوضحنا أن العالم، وكل ما سوى الله مخلوق داخل في الكمية قال: ويكاد هذا القول تحليفاً على مذهب الحلولية، واعتصاماً بمذهب النصارى في عيسى، وعجب من حكاية الغزالي له» تشنيف المسامع: ق(١٧١/أ).

والأمر مما سوى الله، وما سواه محدث فانٍ وما ذكره المصنف كلام بعض مشايخ الصوفية / ق(١٣٠/أ من ب) وطريقة أهل السنة من المتكلمين ما أوضحناه لك.

قوله: ((وكرامات الأولياء حق)).

أقول: أهل الحق على أنه يقع من الأولياء - بقصد، وبغير قصد - أمور خارقة للعادة[1].

---

(١) الكرامة: هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان، والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة.

ومذهب أهل السنة، والجماعة إثبات كرامات الأولياء، وما يجري الله على أيديهم من خوارق العادات في أنواع العلوم، والمكاشفات، وأنواع القدرة، والتأثيرات، والمأثور عن سائر الأمم في سورة الكهف، وغيرها وعن صدر هذه الأمة من الصحابة، والتابعين، وسائر فرق الأمة وهي موجودة فيها إلى يوم القيامة.

ويكفي في تعريف أولياء الرحمن قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٢-٦٣].

وذهب المعتزلة إلى إنكار الكرامات، وحكاه الفخر الرازي عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وذكر الجويني، والآمدي أنه إنما أنكر منها ما كان معجزة لنبي فقط.

وزعمت المعتزلة أن إثبات الكرامات يؤدي إلى اختلاط النبوة بغيرها، فلا يتميز النبي من غيره، ولم يسلم لهم هذا الزعم ورد عليهم من وجهين:

الأول: بالنسبة إلى صاحب النبوة، فإنها تكون بإعلام الله له بذلك.

الثاني: بالنسبة إلى غير النبي فالكرامة لا يقصد بها التحدي، ولا يدعى معها النبوة، إذ لو ادعاها لم يكن ولياً، بل يكون متنبئاً كذاباً، بينما المعجزة يقصد بها التحدي مع دعوى النبوة.

=

وقـــد عرفت قبل هذا حقيقة الكرامة، ووجه امتيازها عن المعجزة، والسحر، وغيرهما(١).

والدلـــيل علـــى جوازها أنها أمور ممكنة لا يلزم من جواز وقوعها محال، وكل ما هذا شأنه، فهو جائز الوقوع.

وعلى الوقوع قضية مريم، ورزقها الآتي من عند الله على ما نطق به القرآن(٢) وقضية أبي بكر، وأضيافه كما في الصحيح(٣).

= راجع: مختار الصحاح: ص/٥٦٩، والمصباح المنير: ٥٣١/٢، والتعريفات: ص/١٨٤، وشرح الطحاوية: ٣٠٤/٢-٣١٠، والعقيدة الواسطية: ص/١٥١-١٥٢، والمحصل للرازي: ص/٣٢٢، والإرشاد للجويني: ص/٢٦٦.

(١) تقدم عند الكلام على المعجزة: ص٢٧٧-٢٧٩.

(٢) لقوله تعالى: ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [آل عمران: ٣٧].

(٣) روى البخاري بسنده عن عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما قال: «جاء أبو بكر بضيف له، أو بأضياف له، فأمسى عند النبي ﷺ، فلما جاء قالت أمي: احتبست عن ضيفك، أو أضيافك الليلة قال: ما عشيتهم؟ فقالت: عرضنا عليه، أو عليهم، فأبوا، أو فأبى، فغضب أبو بكر فسب، وجدع، وحلف لا يطعمه فاختبأت أنا، فقال: ياغنثر، فحلفت المرأة لا تطعمه حتى يطعمه، فحلف الضيف، أو الأضياف أن لا يطعمه، أو يطعموه حتى يطعمه، فقال أبو بكر: كان هذا من الشيطان، فدعا بالطعام، فأكل، وأكلوا، فجعلوا لا يرفعون لقمة إلا ربا من أسفلها أكثر منها فقال: يا أخت بني فراس ما هذا؟ فقالت: وقرة عيني إنها الآن لأكثر قبل أن تأكل، فأكلوا، وبعث بها إلى النبي ﷺ، فذكر أنه أكل منها». راجع: صحيح البخاري: ٤١/٨.

وقضية عمر على المنبر[1]:

---

(١) وجه عمر جيشاً بقيادة سارية بن زنيم نحو فارس، فقصد سارية بجيشه مدينة فسا: بالفتح، والقصر كلمة عجمية، وعندهم بسا بالباء وأصلها في كلام الفرس من الرياح الشمالية، إحدى مدن فارس، ودارا بجرد: بعد الألف الثانية موحدة، ثم جيم، ثم راء ودال مهملة ولاية بفارس كذلك، فاجتمع له جموع من الفرس، والأكراد عظيمة، ودهم المسلمين منهم أمر عظيم فرأى عمر في تلك الليلة فيما يرى النائم معركتهم، وعددهم في وقت من النهار وأنهم في صحراء، وهناك جبل إن أسندوا إليه ظهورهم لم يؤتوا إلا من وجه واحد، فنادى من الغد الصلاة جامعة حتى إذا كانت الساعة التي رأى أنهم اجتمعوا فيها خرج إلى الناس، وصعد المنبر فخطب الناس، وأخبرهم بصفة ما رأى، ثم قال: «يا سارية الجبل الجبل» ثم أقبل عليهم وقال: إن لله جنوداً، ولعل بعضها أن يبلغهم قال: ففعلوا ما قال عمر، فنصرهم الله على عدوهم، وفتحوا البلد.

وفي رواية: أن عمر بينما هو يخطب يوم الجمعة إذ قال: يا سارية بن زنيم الجبل الجبل، فلجأ المسلمون إلى جبل هناك، ثم قدم رسول الجيش من فارس، فسأله عمر فقال: يا أمير المؤمنين هزمنا فبينا نحن كذلك إذ سمعنا صوتاً ينادي: يا سارية الجبل ثلاثاً، فأسندنا ظهورنا إلى الجبل، فهزمهم الله.

قال ابن حجر في الإصابة: إسناده حسن، وذكر السيوطي أنه قد أخرجه البيهقي، وأبو نعيم في دلائل النبوة، واللالكائي في شرح السنة، والديرعاقولي في فوائده، وابن الأعرابي في كرامات الأولياء والخطيب في رواة مالك عن نافع عن ابن عمر وابن مردويه، وغيرهم.

راجع: معجم البلدان: ٤١٩/٢، ٤/٢٦٠-٢٦١، ومراصد الاطلاع: ٥٠٥/٢، والإصابة: ٣/٢، والبداية والنهاية: ١٣٠/٧-١٣٢، وتأريخ الخلفاء: ص/١٢٥-١٢٦، وأسنى المطالب: ص/٢٦٥.

«يا سارية[1] الجبل».

وسارية كان في نهاوند[2] أمير الجيش[3]، وبينهما مسافة شهرين. وبالجملة كلما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة للولي.

---

(١) هو سارية بن زنيم بن عبد الله بن جابر الكناني الدئلي صحابي من القادة الفاتحين، والشعراء المجيدين كان عداء يسبق الخيل راجلاً وصاحب غارات كثيرة في الجاهلية، ولما ظهر الإسلام أسلم، وجعله عمر أميراً على جيش، وسيره إلى بلاد فارس سنة (٢٣هـ) ففتح فيها بلداناً وتوفي حوالى سنة (٣٠هـ).
راجع: الإصابة: ٢/٢-٣، وتأريخ الإسلام للذهبي: ٤٩/٢، والنجوم الزاهرة: ٧٧/١، والأعلام للزركلي: ١١٢/٣.

(٢) نهاوند: بالكسر، والفتح في النون، والواو مفتوحة، والنون ساكنة، ودال مهملة مدينة عظيمة في قبلة همذان بينهما ثلاثة أيام، ولما افتتح المسلمون الأهواز، وغيرها من بلاد فارس حز ذلك في نفس الفرس، فتجمعوا في نهاوند من كل فج عميق ليردوا على المسلمين حتى اجتمع منهم مئة ألف وخمسون ألف مقاتل أميرهم الفيرزان، وقيل: بندار، وقيل: ذو الحاجب. وتجمع فيها المسلمون وهم نحو ثلاثين ألفاً بقيادة النعمان بن مقرن المزني الصحابي، وكانت وقعة نهاوند سنة (٢١هـ) على الراجح أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال عمر للنعمان: إن أصبت فالأمير حذيفة بن اليمان، ثم جرير ابن عبد الله، ثم المغيرة بن شعبة، ثم الأشعث بن قيس، فقتل النعمان رضي الله عنه، فأخذ الراية حذيفة، وكان الفتح على يده بعد هزيمة ساحقة في الفرس قتل منهم أكثر من مئة ألف، وهذه الوقعة العظيمة لها شأن رفيع، ونبأ عظيم، لذا كان المسلمون يسمونها فتح الفتوح كما أن الفرس لم تقم لهم قائمة بعدها، ولا تجمعوا ضد المسلمين.
راجع: معجم البلدان: ٣١٣/٥-٣١٤، ومراصد الاطلاع: ١٣٩٧/٣، والبداية والنهاية: ١٠٥/٧-١١٣، وتأريخ الخلفاء: ص/١٣٢.

(٣) لعل الشارح يعني أنه كان أميراً على ولاية من ولايات نهاوند كما سبق ذكر فسا، ودارابجرد وأنه كان هو الأمير فيها أما نهاوند فكان أميرها النعمان بن مقرن، ثم حذيفة كما سبق.

وقال بعض أهل السنة: بل الشرط في الكرامة أن تكون أحط رتبة من المعجزة، وإليه أشار المصنف بقوله: وقال القشيري: لا ينتهون إلى ولد دون والد، أي: إلى تحصيل حيوان من غير أب وأم، وقلب الجماد حيواناً[1] وليس هذا بشيء، لأن الأمر الخارق إذا جاز وقوعه جاز جميع فروعه، وعليه إطباق أهل السنة من القدماء.

وكأن هذا القائل أراد انحطاط الولاية عن النبوة، والأمر كذلك إلا أن صدور [الكرامة][2] على يد آحاد الأمة دال على كون من آمن به نبياً، وإلا لم يكن التابع في هذه الطريقة مهتدياً، بل ضالاً. وشبهة من أنكر الكرامة التباسها بالمعجزة، وقد علمت الفرق بالتحدي، وعدمه.

قوله: «ولا نكفر أحداً من أهل القبلة».

أقول: هذا كلام قد اشتهر بين الناس، ونقل عن الأئمة مثل الشافعي، وأبي حنيفة، وليس على إطلاقه إذ المجسم كافر[3]، وإن صام، وصلى.

---

(١) قال الزركشي: «وهذا هو مذهب الأستاذ أبي إسحاق، وبه يظهر غلط الإمام فخر الدين، وغيره ممن نقل عنه إنكارها على الإطلاق كالمعتزلة والذي رأيته في كتبه التصريح بإثابتها إلا أنها لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة تفرقة بينها، وبين المعجزة قال: وكلما كان تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة لولي» تشنيف المسامع: ق(١٧١/ب). وراجع: الغيث الهامع: ق(١٦٩/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٠/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٤.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) الكفر - لغة - الستر، والتغطية، ومنه سمي الكافر كافراً لأنه يستر نعم الله عليه، والكافر الزارع لأنه يغطي البذر بالتراب، والكفار الزراع ومنه قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ =

- أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾ [الحديد:٢٠] والكفر ضد الإيمان، وهوأعم من التكذيب لشموله الكافر الخالي عن التصديق، والتكذيب.
وقال القاضي: هو الجحد بالله، وفسر بالجهل، ورد بأن الكافر قد يعرف الله، ويصدق به، والمؤمن قد لا يعرف بعض أحكامه.
فأجيب بأن المراد الجحد به في شيء مما علم قطعاً أنه من أحكامه، أو الجهل بذلك إجمالاً، وتفصيلاً.
وقالت المعتزلة: هو ارتكاب قبيح، أو إخلال بواجب يستحق به أعظم العقاب.
وقيل: إن الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الإيمان.
قال التفتازاني: «لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلاً ولا على قول السلف ظاهراً»، وباب التكفير عظمت الفتنة فيه، وكثر فيه الافتراق، وتشتت فيه الأهواء، والآراء، وتعارضت فيه دلائلهم.
فطائفة تقول: لا نكفر من أهل القبلة أحداً بذنب، فتنفي التكفير نفياً عاماً، مع العلم أن في أهل القبلة المنافقين الذين فيهم من هو أكفر من اليهود والنصارى بالكتاب، والسنة، والإجماع، وفيهم من قد يظهر بعض ذلك حيث يمكنهم، وهم يتظاهرون بالشهادتين، ولهذا امتنع كثير من الأئمة عن إطلاق القول: بأنا لا نكفر أحداً بذنب، بل يقال: لا نكفر أحداً من أهل القبلة بكل ذنب كما تفعله الخوارج، وهذا القول يظهر الفرق بين النفي العام، ونفي العموم والواجب إنما هو نفي العموم مناقضة لقول الخوارج الذين يكفرون بكل ذنب وهذا هو مذهب أهل السنة، والجماعة، لأن هناك بعض الذنوب القولية، والفعلية يكفر بها صاحبها بدليل منفصل علماً بأنه لا خلاف بين المسلمين أن الرجل لو أظهر إنكار الواجبات الظاهرة المتواترة، والمحرمات الظاهرة المتواترة، ونحو ذلك أنه يستتاب، فإن تاب، وإلا قتل كافراً مرتداً، لكونه أنكر، واستحل ما هو معلوم من الدين ضرورة، ثم اختلفوا في غير ذلك إلى أقوال متعددة، =

والحاصـــل: أن كل ما كان وجوده معتبراً في حصول الإيمان نافيه كافر، وإن قال بالتوحيد، وصام، وصلى.

ولا يجوز الخروج على السلطان عادلاً كان، أو جائراً إذ بفسقه لا ينعزل، لأن الضرر على المسلمين بانعزاله أكثر من بقائه.

ونقل عن المعتزلـــة تجويزه بناء على انعزاله بالظلم[1] ويجب الاعتقاد

= للخوارج، والمعتزلة، وغيرهم وقد تقدم القول الحق في هذه المسألة، وسنحيل ذكر باقي الأقوال وأدلتها إلى مراجعها.

راجع: مختار الصحاح: ص/٥٧٣-٥٧٤، والمصباح المنير: ٥٣٥/٢، وشرح الطحاوية: ٣٢/٢-٣٤، والمحصل للرازي: ص/٣٥٠، والمعالم له: ص/١٣٧-١٣٨، والمواقف: ص/٣٨٨-٣٨٩، وشرح المقاصد: ٢٢٤/٥-٢٢٨، وتشنيف المسامع: ق(١٧٢/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٩/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٠/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٤-٤٦٥.

(١) من انعقدت له الإمامة بعقد واحد، فقد لزمت، ولا يجوز خلعه من غير حدث، وتغير أمر، وهذا مجمع عليه بين الأمة في الإمام العادل وأما إذا فسق، وفجر، وظلم فكما ذكر الشارح من الخلاف.

فأهل الحق يحرمون الخروج عليه لما يترتب على ذلك من مفاسد كبيرة وأما المعتزلة فيجوزون الخروج عليه لظلمه.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٥٨، والمغني لابن قدامة: ٧/٨-١٠، وشرح فتح القدير: ٩٩/٦-١٨٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٠/٢-٤٢١، وتشنيف المسامع: ق(١٧٣/أ - ب)، والغيث الهامع: ق (١٧٠/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٦٥، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام: ٥/٣٥-١٥، وشرح الطحاوية: ١٣٢/٢-١٣٦.

بعـــذاب القـــبر للكفار، ولمن أراد الله من العصاة[1]، دلت عليه أحاديث كثيرة[2].

(١) أجمع علماء السنة، والأمة على أن عذاب القبر حق، وقد نطق بذلك الكتاب، والسنة قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ﴾ أي: في البرزخ بدليل قوله بعده: ﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦].
وذهب أبو الهذيل العلاف، والمريسي إلى أن من خرج عن سمة الإيمان فإنه يعذب بين النفختين، والمساءلة في القبر إنما تقع في ذلك الوقت.
وذهب الجبائي، وابنه أبو هاشم إلى إثبات عذاب القبر لأصحاب التخليد من الكفار، والفساق على أصولهم، ولكنهم نفوه عن المؤمنين.
وذهبت الكرامية، وغيرهم إلى أن عذاب القبر يجري على المؤمن من غير رد الأرواح إلى الأجساد، والميت يجوز أن يألم، ويحس بلا روح وقال بعض المعتزلة يعذب الله الموتى في قبورهم، ويحدث فيهم الآلام وهم لا يشعرون، فإذا حشروا وجدوا تلك الآلام، وأحسوا بها كمثل السكران لو ضرب حال سكره لا يحس بالألم، فإذا عاد إليه عقله أحس بألم الضرب.
وذهب ضرار بن عمرو، ويحيى بن كامل، والمريسي إلى إنكار عذاب القبر رأساً.
وعذاب القبر هو عذاب البرزخ، فكل من مات، وهو مستحق للعذاب ناله نصيبه منه، قبر، أو لم يقبر، فلو أكلته السباع، أو أحرق حتى صار رماداً ونسف في الهواء، أو صلب، أو غرق في البحر، وصل إلى روحه، وبدنه من العذاب ما يصل إلى القبور.
راجع: الطحاوية مع شرحها: ٢/١٥٧-١٦٤، والعقيدة الواسطية: ص/١٢٠، والمعالم للرازي: ص/١٢٧، والمواقف للعضد: ص/٣٨٢-٣٨٣، وشرح المقاصد: ٥/١١١-١١٦، والروح لابن القيم: ص/٥٧-٥٨، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٩، وتفسير ابن كثير: ٤/٨٢-٨٣، والإبانة: ص/٢١٥-٢١٧، ومجموع الفتاوى: ٣/١٤٥.

(٢) وردت أحاديث في هذا الباب عن علي، وزيد بن ثابت، وابن عباس والبراء بن عازب، وأبي أيوب، وأنس، وجابر، وعائشة، وأبي سعيد كلهم روى عن النبي ﷺ في عذاب القبر ومنها: =

وقد صح أن قوله تعالى: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ ﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزل في عذاب القبر[1].

= ما رواه أحمد، والحاكم، عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا النبي ﷺ، فقعد، وقعدنا حوله كأن على رؤوسنا الطير، وهو يلحد له، فقال: «أعوذ بالله من عذاب القبر ثلاث مرات».

وعند مسلم، والبخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: «فما رأيت رسول الله ﷺ بعد صلى صلاة إلا تعوذ من عذاب القبر».

وفي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يدعو: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ومن عذاب النار، ومن فتنة المحيا والممات، ومن فتنة المسيح الدجال».

وفيه أيضاً عن البراء بن عازب عن أبي أيوب رضي الله عنهما قال: خرج النبي ﷺ، وقد وجبت الشمس، فسمع صوتاً، فقال: «يهود تعذب في قبورها».

وقوله: «إنما القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار» رواه الترمذي.

وقد تقدم حديث ابن عباس في ذكره ﷺ صاحبي القبرين، وأنهما يعذبان في قبريهما بسبب عدم استتار أحدهما من البول، ومشي الآخر بالغيبة بين الناس والأحاديث في ذلك كثيرة نكتفي بما ذكرناه.

راجع: صحيح البخاري: ١١٧/٢، وصحيح مسلم: ٣٠/٣، ١٦٠/٨-١٦٤، ومسند أحمد: ٢٩٣/١، ٢٩٥/٤، وسنن ابن ماجه: ٥٦٧/٢-٥٦٨، والمستدرك: ٣٧٩/١، ٥٣٣، وتحفة الأحوذي: ١٨١/٤-١٨٥، ١٦٠/٧.

(١) عن البراء بن عازب رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «إذا أُقعد المؤمن في قبره أُتي، ثم شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله فذلك قوله: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ ﴾ [إبراهيم: ٢٧] وفي رواية: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ نزلت في عذاب القبر».

راجع: صحيح البخاري: ١١٦/٢-١١٧، وسنن ابن ماجه: ٥٦٨/٢-٥٧٠.

ولا يستبعد عذاب الجسد البالي بعد مضي الدهور، والأعصار عليه، لأن أمور الآخرة بناؤها على خلاف عالم الشهادة، والله تعالى كما جعل الروح متعلقة بالجسم حال كونه غضاً طرياً قادر على أن يجعله متعلقاً به يابساً بعدما صار غباراً، ليس الحال يتفاوت بالنظر إلى القدرة[1].

وكذا سؤال الملكين قد نطق به الأحاديث الصحاح[2] مع إمكانـــه،

(١) مذهب سلف الأمة، وأئمتها أن عذاب القبر، ونعيمه يكون للروح، والبدن، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة، أو معذبة، وإنما تتصل بالبدن أحياناً، ويحصل له معها النعيم، أو العذاب، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى الأجساد، وقاموا من قبورهم لرب العالمين.

ومعاد الأبدان متفق عليه بين المسلمين، واليهود، والنصارى، وذهبت الفلاسفة إلى أن النعيم والعذاب لا يكون إلا للروح فقط، وأن البدن لا ينعم، ولا يعذب، وهؤلاء ينكرون معاد الأبدان وقد أجمع المسلمون على تكفيرهم.

وقال كثير من المعتزلة: الأرواح هي المنعمة، أو المعذبة في البرزخ فقط، فإذا كان يوم القيامة عذبت الروح، والبدن معاً، واختاره طائفة من أهل الكلام، والحديث، ورجحه ابن حزم، وابن مرة، وذهب البعض إلى أن العذاب، أو النعيم يكون على البدن فقط بناء على إنكارهم بقاء الروح بعد فراق البدن.

راجع: الروح لابن القيم: ص/٥١-٥٢، وشرح الطحاوية: ٢/١٦٣، وشرح المقاصد: ٥/١١٧.

(٢) ورد أحاديث في ذلك نكتفي بذكر حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن العبد إذا وضع في قبره، وتولى عنه أصحابه، وإنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان، فيقعدانه، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد ﷺ، فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله، ورسوله، فيقال له: انظر إلى مقعدك من النار قد =

فوجب القول به[1].

ومـــا يقال: أنا نرى الكافر بعد موته في قبره على[2] / ق(١٤٧/ب من أ) الحالة التي دفن غير متغير، وأنتم تقولون: «سلط عليه أعمى، أصم

= أبدلك به مقعداً من الجنة، فيراهما جميعاً، وأما المنافق، والكافر، فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: لا أدري، كنت أقول: ما يقول الناس، فيقال: لادريت ولا تليت، ويضرب بمطارق من حديد ضربة، فيصيح صيحة يسمعه من يليه غير الثقلين».

راجع: صحيح البخاري: ١١٧/٢-١١٨، وصحيح مسلم: ١٦١/٨-١٦٢، وتحفة الأحوذي: ١٨١/٤-١٨٤، وسنن ابن ماجه: ٥٦٨/٢-٥٦٩، والروح لابن القيم: ص/٥٢-٥٧، فقد جمع الأحاديث الواردة في هذه المسألة.

(١) وهو قول أهل السنة، والجماعة، وأن الملكين هما منكر، ونكير كما ورد مبيناً في حديث أبي هريرة.

وقال كثير من المعتزلة: لا يجوز تسمية ملائكة الله بمنكر، ونكير، وإنما المنكر ما يبدو من تلجلجه إذا سئل، والنكير تقريع الملكين له. واختلف في سؤال القبر هل خاص بهذه الأمة أو لا؟

فقال فريق: إنه خاص بهذه الأمة لحديث زيد بن ثابت عن النبي ﷺ أنه قال: «إن هذه الأمة تبتلى في قبورها».

ومنهم من قال: إنه عام وليس خاصاً بهم، ورجحه ابن أبي العز الحنفي، ومنهم من توقف واختاره أبو عمرو بن عبد البر.

راجع: صحيح مسلم: ١٦١/٨، والروح لابن القيم: ص/٥٥، ٥٨، وشرح المقاصد: ١١٣/٥، وشرح الطحاوية: ١٦٥/٢-١٦٦، والإحياء للغزالي: ٤٩٩/٤-٥٠٣، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٤٥/٣.

(٢) آخر الورقة (١٤٧/ب من أ).

بيده مرزبة يضربه بها إلى يوم القيامة»[١] «ويسلط عليه تسعة وتسعون تنيناً» وتقولون - ثانية -: «ملكان، فيجلسانه، ويسألانه عن دينه، ونبيه»، ونحن نضع كفاً من البر، أو من الدخن على صدره، فنأتي بعد ذلك ونشاهده على حاله لم يتغير بوجه، ولا وقع حبة مما كان عليه فكيف وجه ذلك؟

الجواب: أنا قد قدمنا أن مبنى تلك الأمور على خلاف العادة، وبه يحصل الابتلاء، ويتميز المؤمن الكامل القائل بقدرته تعالى على كل شيء عن القاصر المتزلزل.

فمن آمن بأن الله تعالى أبرز العالم العلوي، والسفلي من العدم من غير سبق مثال يعلم بالطريق الأولى أنه قادر على أن يعذب الكافر بأنواع العذاب بحيث لا يتغير شيء من جسمه، ولا يقع ما وضع على صدره.

ومن أراد أن يحيط بجوانب الكلام في هذا، فعليه بمطالعة إحياء العلوم للإمام حجة الإسلام الغزالي[٢].

---

(١) لم أعثر على هذا الحديث بهذا اللفظ في الكتب التي اطلعت عليها إلا أن الإمام الغزالي قال: «وقال محمد بن المنكدر: بلغني أن الكافر يسلط عليه في قبره دابة عمياء صماء في يدها سوط من حديد في رأسه مثل غرب الجمل تضربه به إلى يوم القيامة لا تراه فتتقيه، ولا تسمع صوته فترحمه» الإحياء: ٥٠٣/٤.

(٢) راجع: الإحياء للغزالي: ٥٠٠/٤-٥٠٢، وتشنيف المسامع: ق(١٧٣/ب - ١٧٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٥-٤٦٦.

فإنه قد بسط الكلام فيه غاية البسط، والعاقل تكفيه الإشارة.

قوله: ((والحشر، والصراط)).

أقول: مما يجب الإيمان به حشر[١] الأجساد، والأرواح للجزاء نطق به الكتب الإلهية[٢]، وتواترت الأخبار بذلك[٣] عن جميع الأنبياء والرسل.

---

(١) حشر بابه ضرب، وحشر الناس جمعهم، والحشر الجمع مع سوق. واصطلاحاً له معنيان:

الأول: إحياء الله تعالى الخلق بعد الإماتة، والجمع بعد التفريق.

والثاني: الإيجاد، والإعادة بعد العدم، وبكل واحد من التعريفين قال فريق من العلماء، وذكر الزركشي أن كلا المعنيين للحشر جائزان من الله، والعقل يجوزهما جميعاً، والسمع لم يرد قاطعاً بأحدهما، ولعل الغالب على ما دل عليه السمع ظاهراً أن الحشر الواقع هو الإحياء بعد الإماتة، والجمع بعد التفريق ورجح العلامة التفتازاني التوقف.

راجع: مختار الصحاح: ص/١٣٧، والمصباح المنير: ١/١٣٦-١٣٧، وتشنيف المسامع: ق(١٧٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢١، وشرح المقاصد: ٥/١٠٠-١٠٧، وهمع الهوامع: ص/٤٦٦.

(٢) وقد أفاض القرآن الكريم في التحدث عن الحشر في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٢٢]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، وقوله: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٧]، وقوله: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: ٨٥-٨٦].

(٣) والأحاديث في ذلك كثيرة منها:

عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة النقي ليس فيها علم لأحد». =

وهـــو أمر ممكن في نفسه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧].

والصراط[1]: جسر يضرب على ظهراني جهنم يمر الناس عليه.

= وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنكم ملاقو الله حفاة عراة مشاة غرلاً».

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «تحشرون حفاة عراة غرلاً قالت عائشة فقلت: يا رسول الله الرجال والنساء ينظر بعضهم إلى بعض؟ فقال: الأمر أشد من أن يهمهم ذاك».

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «يحشر الناس على ثلاث طرائق راغبين، راهبين، واثنان على بعير وثلاثة على بعير، وأربعة على بعير، وعشرة على بعير، وتحشر بقيتهم النار تبيت معهم حيث باتوا، وتقيل معهم حيث قالوا، وتصبح معهم حيث أصبحوا، وتمسي معهم حيث أمسوا».

ولهذه النصوص من الكتاب، والسنة، وغيرها آمن أهل الحق من سلف الأمة، وخلفها بالحشر، والنشور للأجساد، والأرواح معاً. والنشر: هو بعث الله الخلق من القبور، وجمعهم جميعاً في عرصة القيامة، وأنكرت الفلاسفة حشر الأجساد، وقالوا باستحالة ذلك، قائلين: إن الأرواح هي التي تحشر فقط.

راجع: صحيح البخاري: ١٨٦/٨، وصحيح مسلم: ١٥٦/٨-١٥٧، وتحفة الأحوذي: ١٠٧/٧-١١٠، ومسند الإمام أحمد: ٢٢٣/١، ٢٢٩، ٣٥٤/٢، ٣٩٢، ٣٩٥/٣، وسنن النسائي: ١١٤/٤-١١٧، وسنن ابن ماجه: ٥٧٠/٢، وانظر: تشنيف المسامع: ق(١٧٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/ب)، والمعالم للرازي: ص/١٢٦، والمحصل له: ص/٣٣٩-٣٤٣.

(١) الصراط: بالصاد، أو بالسين، أو بالزاي المحضة، أو بالإشمام وقرئ في السبع بما عدا الزاي المحضة.

=

= ومعناه لغة: الطريق الواضح، مأخوذ من صرطه يصرطه إذا ابتلعه لأنه يبتلع المارة.
وشرعاً: جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون، والآخرون حتى الكفار، وإذا توافوا إليه قيل للملائكة: ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ ﴾ [الصافات: ٢٤].
وذهب الحليمي إلى أن الكفار لا يمرون على الصراط، وحمل قوله هذا على الطائفة التي ترمى في جهنم من الموقف بلا صراط.
وقد آمن به أهل الحق من سلف الأمة للأحاديث التي سيأتي ذكر بعضها بعد قليل وأنكره القاضي عبد الجبار، وكثير من المعتزلة زعماً منهم أنه لا يمكن الخطور عليه، ولو أمكن ففيه العذاب، ولا عذاب على المؤمنين، والصلحاء يوم القيامة.
وقالوا: بل المراد بالصراط طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴾ [محمد: ٥]، وطريق النار المشار إليه بقوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴾ [الصافات: ٢٣].
وقيل: المراد به الأدلة الواضحة، وقيل: العبادات كالصلاة، والزكاة، ونحوهما.
وقيل: الأعمال الرديئة التي يسأل عنها، ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها، ويطول المرور بكثرتها، ويقصر بقلتها.
وتردد قول الجبائي فيه نفياً، وإثباتاً، وذهب العز بن عبد السلام، والقرافي، والزركشي، وغيرهم إلى تأويل النصوص الواردة في ذكر الصراط بأن تؤول على أنه كناية عن شدة المشقة.
قال الزركشي: «وأما الصراط فوردت فيه الأخبار الصحيحة، واستفاضت، وهو محمول على ظاهره بعد تأويل والله أعلم بحقيقته».
راجع: الإرشاد: ص/٣٢٠، والمواقف للإيجي: ص/٣٨٣-٣٨٤، وشرح المقاصد: ١١٩/٥-١٢٠، وتشنيف المسامع: ق(١٧٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٦٦-٤٦٧، وشرح العقيدة الواسطية: ص/١٢٦-١٢٧، والمحصل للرازي: ص/٣٤٣، ومجموع الفتاوى: ١٤٦/٣.

فالكفار يتساقطون في جهنم، مع بعض العصاة، والناجون متفاوتون في المـــرور عليه، منهم من يمر كالبرق الخاطف، ومنهم كأجاويد الخيل، ومنهم دون ذلك على ما صح في الأحاديث[1].

وفي كـــلام بعـــض المشايخ أنه عبارة عن الشريعة[2]، فيصورها الله تعـــالى في صـــورة الصراط، فمن كان مستقيماً على الشريعة يمشي عليه مـــستقيماً فالاستقامة هنا سبب للاستقامة هناك، ويناسب هذا القول ما

---

(١) روى مسلم، وأحمد، وابن ماجه من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وفيه عند مسلم: «ثم يضرب الجسر على جهنم، وتحل الشفاعة، ويقولون: اللهم سلم سلم قيل: يا رسول الله وما الجسر؟ قال: دحض مزلة فيه خطاطيف، وكلاليب، وحسك تكون بنجد فيها شويكة يقال لها السعدان، فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح، وكالطير، وكأجاويد الخيل، والركاب فناج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكدوس في نار جهنم...» إلى آخر الحديث.

ورواه البخاري، وأحمد أيضاً من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وفيه..

«ويضرب جسر جهنم قال رسول الله ﷺ: فأكون أول من يجيز، ودعاء الرسل يومئذ اللهم سلم سلم، وبه كلاليب مثل شوك السعدان أما رأيتم شوك السعدان؟ غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم منهم الموبق بعمله، ومنهم المخردل».

وعند الترمذي عن المغيرة بن شعبة، وأنس بن مالك عن أبيه بلفظ آخر.

راجع: صحيح البخاري: ١٤٧/٨، وصحيح مسلم: ١١٥/١-١١٧، والمسند: ٥٧٢/٢، ١١/٣، ١٦-١٧، وتحفة الأحوذي: ١١٩/٧-١٢٠، وسنن ابن ماجه: ٥٧٢/٢.

(٢) راجع: شرح المقاصد: ١٢٠/٥، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٨٠.

روي أنه أدق من الشعرة، وأحد من السيف[1][2] / ق(١٣٠/ب من ب) وكـــذلك يجب الإيمان بالميزان[3]، قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ

---

(١) رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري بلاغاً حيث قال: قال أبو سعيد: «بلغني أن الجسر أدق من الشعرة، وأحد من السيف». راجع: صحيح مسلم: ١/١١٧.

(٢) آخر الورقة (١٣٠/ب من ب).

وجاء في نهايتها في الهامش: «بلغ مقابلة على أصلها المنقول منه، وهو بخط مؤلفها متعه الله بحياته».

(٣) جاء في بداية ورقة (١٣١/أ من ب): (الخامس عشر) يعني من الأجزاء بتجزئة الناسخ كما تقدم.

ومذهب أهل الحق الإيمان بالموازين، وأنها تنصب يوم القيامة فتوزن بها أعمال العباد، وهي موازين حقيقية كل ميزان منها له لسان، وكفتان وساقان عملاً بالحقيقة لإمكانها، ولظواهر النصوص الواردة في ذلك، ويقلب الله أعمال العباد، وهي أعراض أجساماً لها ثقل، فتوضع الحسنات في كفة، والسيئات في كفة، وهذا هو القول الذي تشهد له النصوص من الكتاب، والسنة كما سيأتي ذكر بعض منها بعد قليل.

وذهب البعض إلى أن المراد من وزن الأعمال وزن صحائف الأعمال، أو أن الله تعالى يظهر الرجحان في كفة الميزان على وفق مقادير أعمالهم في الخير والشر.

وذهبت المعتزلة إلى إنكار الميزان زاعمين أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف إذا زالت، وتلاشت؟ بل المراد به العدل الثابت في كل شيء، ولذا ذكره، بلفظ الجمع، وإلا فالميزان المشهور واحد.

وقيل: هو الإدراك، فميزان الألوان البصر، والأصوات السمع، والطعوم الذوق، وكذا سائر الحواس، وميزان المعقول العلم، والعقل.

راجع: الإرشاد: ص/٣٢٠، والمحصل للرازي: ص/٣٤٣، والمعالم له: ص/١٢٨، والمواقف للعضد: ص/٣٨٤، وشرح المقاصد: ٥/١٢٠-١٢١، وشرح العقيدة الواسطية: ص/١٢٢-١٢٤، وشرح الطحاوية: ٢/١٨٨-١٩٣، والكشاف للزمخشري: ٢/٥٧٤، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٧٨-١٧٩.

لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧][١]، وجمع الميزان في الآية للاستعظام، وقيل: بالنظر إلى أفراد المكلفين[٢].

وفي الحديث أنه ميزان له كفتان، ولسان يقف المكلف بين الكفتين، وتوضع حسناته في إحدى الكفتين، وسيئاته في الأخرى[٣].

---

(١) وقوله تعالى: ﴿ فَمَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمَنۡ خَفَّتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فِي جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴾ [المؤمنون: ١٠٢-١٠٣]، وقوله: ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنۡ خَفَّتۡ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٞ ﴾ [القارعة: ٦-٩].

قال العلماء: إذا انقضى الحساب كان بعده وزن الأعمال لأن الوزن للجزاء، فينبغي أن يكون بعد المحاسبة، إذ إن المحاسبة لتقرير الأعمال، والوزن لإظهار مقاديرها ليكون الجزاء بحسبها. راجع: شرح الطحاوية: ١٨٩/٢.

(٢) قال ابن أبي العز الحنفي: «يحتمل أن يكون ثم موازين متعددة توزن فيها الأعمال، ويحتمل أن يكون المراد الموزونات، فجمع باعتبار تنوع الأعمال».

راجع: شرح الطحاوية: ١٨٩/٢، ١٩٢، وانظر: تفسير ابن كثير: ١٨١/٣، وفتح القدير للشوكاني: ٤/٤١٠-٤١١، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٤٥/٣-١٤٦.

(٣) ورد في ذلك أحاديث منها:

ما رواه الإمام أحمد عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله سيخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مد البصر، ثم يقول له: أتنكر من هذا شيئاً؟ أظلمتك كتبتي الحافظون؟ قال: لا يا رب، فيقول: ألك عذر، أو حسنة؟ فيبهت الرجل، فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة واحدة لا ظلم عليك اليوم، =

= فتخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فيقول: أحضروه، فيقول: يا رب وما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فقال: إنك لا تظلم قال: فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، قال: فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة، ولا يثقل شيء بسم الله الرحمن الرحيم» وهذا دليل على وزن صحائف الأعمال.
وفي رواية أخرى: «توضع الموازين يوم القيامة، فيؤتى بالرجل فيوضع في كفة» وهو يدل على أن العامل يوزن مع عمله.
ويشهد له ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة قال: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]».
وعند الإمام أحمد عن ابن مسعود: إنه كان يجني سواكاً من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤه، فضحك القوم، فقال رسول الله ﷺ: «مم تضحكون؟ قالوا: يا نبي الله من دقة ساقيه، فقال: والذي نفسي بيده لهما أثقل في الميزان من أحد». كما أنه قد وردت الأحاديث في وزن الأعمال نفسها كما في صحيح مسلم.
عن ابن مالك الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان والحمد لله تملأ الميزان» وفي البخاري قوله ﷺ: «كلمتان خفيفتان على اللسان، حبيبتان إلى الرحمن، ثقيلتان في الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم»، وروى أبو نعيم في الحلية عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: «يؤتى بابن آدم يوم القيامة، فيوقف بين كفتي الميزان، ويوكل به ملك، فإن ثقل ميزانه نادى الملك بصوت يسمع الخلائق سعد فلان سعادة لا يشقى بعدها أبداً، وإن خف ميزانه نادى الملك بصوت يسمع الخلائق شقي شقاوة لا يسعد بعدها أبداً».
راجع: صحيح البخاري: ١١٧/٦، ١٠٧/٨، ١٩٩/٩، وصحيح مسلم: ١٤٠/١، ٧٠/٨، ١٢٥، وتحفة الأحوذي: ٤٩٨/٩، ٥٠١، وسنن ابن ماجه: ١٢٠/١-١٢١، ٤٢٢/٢-٤٢٣، ٥٧٨-٥٧٩، ومسند الإمام أحمد: ٤٢١/١، ٢١٣/٢، ٢٦٠/٤، ١٣١/٥، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٧٠، وسنن أبي داود: ٥٤١/٢-٥٤٢.

والموزون قيل: صحائف الأعمال [وقيل: بل الأعمال][1] الصالحة تجعل أجساداً نورانية، والسيئات أجساداً ظلمانية[2]، والله تعالى قادر على أن يجعل العرض جوهراً، كما أوجده من العدم.

وكان على المصنف ذكر الحوض، فإنه وردت به الأحاديث الصحاح[3]، وأجمعت عليه الصحابة ومن بعدهم.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) تقدم في الأحاديث التي سبق ذكرها آنفاً أن الوزن يكون للأعمال، والعامل، وصحائف الأعمال.
وراجع: تشنيف المسامع: ق(١٧٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٧.

(٣) الأحاديث الواردة في ذكر الحوض تبلغ حد التواتر، رواها من الصحابة بضع وثلاثون صحابياً، وقد استقصى طرقها الحافظ ابن كثير في كتابه النهاية بما لا مزيد عليه وإليك بعضاً منها:
عن سهل بن سعد قال: قال النبي ﷺ: «إني فرطكم على الحوض من مر عليَّ شرب ومن شرب لم يظمأ أبداً، ليردن عليَّ أقوام أعرفهم، ويعرفوني، ثم يحال بيني وبينهم، فأقول: إنهم مني، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً لمن غير بعدي».
وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة، ومنبري على حوضي».
عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن قدر حوضي كما بين أيلة إلى صنعاء من اليمن، وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء».
وعن عبد الله بن عمرو قال: قال النبي ﷺ: «حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء من شرب منها، فلا يظمأ أبداً». =

وجمهـــور المفسرين على أنه المراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثـــر: ١][(١)]، هو حوض في غاية العظم، اختلفت الأحاديث في قدر مساحته[(٢)] ماؤه أبيض من اللبن، وطعمه أحلى من العسل، وريحه

= وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «أمامكم حوض كما بين جرباء، وأذرح».

وفي رواية: «حوضي كما بين الكوفة إلى الحجر الأسود» وعن معبد بن خالد أنه سمع حارثة ابن وهب يقول: سمعت النبي ﷺ وذكر الحوض، فقال: «كما بين المدينة، وصنعاء».

راجع: صحيح البخاري: ١٤٨/٨-١٥٢، وصحيح مسلم: ٦٥/٧-٧٢، وسنن أبي داود: ٥٣٨/٢-٥٣٩، وتحفة الأحوذي: ١٣٣/٧-١٣٩، وسنن ابن ماجه: ٥٧٩/٢-٥٨١، ومسند أحمد: ٢٢٥/٣، ٢٣٠، ١٤٩/٤، ١٥٤، ١٤٩/٥، والنهاية لابن كثير: ٣/٢-٣٨.

(١) وقد اختلف أهل التأويل في الكوثر الذي أعطيه النبي ﷺ إلى أقوال كثيرة، سأحيل على المراجع التي ذكرت فيها.

وقد روى البخاري عن أنس رضي الله عنه قال: لما عرج بالنبي ﷺ إلى السماء قال: «أتيت على نهر حافتاه قباب اللؤلؤ مجوفاً، فقلت: ما هذا يا جبريل؟ قال: هذا الكوثر».

وعن أبي عبيدة عن عائشة رضي الله عنها قال: سألتها عن قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ قالت: «نهر أعطيه نبيكم ﷺ شاطئاه عليه در مجوف آنيته كعدد النجوم».

وقال ابن عباس في الكوثر: هو الخير الذي أعطاه الله إياه. راجع: صحيح البخاري: ٢١٩/٦، ١٤٨/٨.

وانظر: تفسير الطبري: ٢٠٧/٣٠، ٢١٣، وتفسير القرطبي: ٢١٦/٢-٢١٨، والكشاف: ٢٩٠/٤-٢٩١، وتفسير ابن كثير: ٥٥٧/٤-٥٦٠، وفتح القدير للشوكاني: ٥٠٢/٥-٥٠٤.

(٢) تقدم ذكر الأحاديث التي ذكرت مساحة الحوض على اختلافها في ذلك في صدر المسألة.

أطـــيب من المسك، وآنيته أكثر من نجوم السماء، من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبداً[(١)].

اللهم بحرمة[(٢)] من أكرمته بالحوض الكوثر نسألك أن تسقينا منه / ق(١٤٨/أ من أ) شربة لا نظمأ بعدها أبداً.

---

(١) مذهب سلف الأمة، وعلمائها وجوب الإيمان بالحوض الذي أخبر به النبي ﷺ، وهو جسم مخصوص كبير متسع الجوانب يكون طوله وعرضه سواء، وسوف يكون في الأرض المبدلة، وهي أرض بيضاء كالفضة، لم يسفك فيها دم، ولم يظلم على ظهرها أحد قط، تظهر لنـــزول الجبار جل جلاله لفصل القضاء.
والقول الراجح: أن الحوض قبل الميزان، والصراط، لأن الناس يخرجون عطاشاً من قبورهم، واختاره الغزالي، والقرطبي، وابن أبي العز الحنفي، وابن كثير وغيرهم وذهب المعتزلة إلى نفيه، وهم محجوجون بما تقدم من الأدلة.
راجع: النهاية لابن كثير: ٣٦/٢، والمواقف: ص/٣٨٣، والطحاوية مع شرحها: ٢٦٨/١-٢٧٢، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/١٢٥-١٢٦، وشرح المقاصد: ١٢١/٥، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٨٤-١٨٦.

(٢) التوسل بالإيمان بالرسول ﷺ، ومحبته، وطاعته، وبدعائه، وشفاعته، والصلاة والسلام عليه، ونحو ذلك مما هو من أفعاله، وأفعال العباد المأمور بها في حقه، فهذا مشروع باتفاق المسلمين.
وأما التوسل بذاته، فللعلماء فيه قولان منهم من جوزه لحديث الأعمى ومنهم من منعه، وحمل حديث الأعمى على أنه توسل بدعائه لا بذاته، كما أنهم اختلفوا في جواز الحلف به إلى قولين: الجواز، والمنع.
وقد ذكر الخلاف شيخ الإسلام ابن تيمية، وفصل في ذلك بما لا مزيد عليه ورجح المنع.
راجع: مجموع الفتاوى: ١٤٠/١-١٤١، ٢٢٢، ٢٦٥، ٢٨٥، ٣١٠، ٣٢٤.

ومما يجب الإيمان به أن الجنة، والنار مخلوقتان الآن بالفعل، وخالف في ذلك المعتزلة[1].

لـــنا - على ذلك -: قصة آدم نطق بها التنـــزيل[2] بحيث لا تقبل التأويل وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور البدعة.

---

(١) اتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان، موجودتان الآن لنصوص الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وسيأتي في الشرح ذكر بعض الأدلة.

وأنكرت طائفة من المعتزلة وجودها الآن، وقالت: بل ينشئها الله تعالى يوم القيامة، ثم منهم من أحال ذلك عقلاً كعباد بن سليمان الصيمري، ومنهم من أجازه عقلاً، وأحاله سمعاً كعبد الجبار، وأبي هاشم ومن تبعهما، ولهم شبه استدلوا بها على ما ذهبوا إليه، وهي كلها ترجع إلى أصلهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة لما يفعله الله، وأنه ينبغي أن يفعل كذا، ولا ينبغي له أن يفعل كذا، وقاسوه على خلقه في أفعالهم، فهم مشبهة في الأفعال، ودخل التجهم فيهم، فصاروا مع ذلك معطلة، وقالوا: خلق الجنة قبل الجزاء عبث، لأنها تصير معطلة مدداً متطاولة، فردوا بذلك نصوص الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

راجع: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: ص/١١-١٩، ٣٤-٣٧، وشرح الطحاوية: ١٩٣/٢-١٩٩، وشرح المقاصد: ١٠٧/٥-١١١، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢١/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٧٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٦٧.

(٢) قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥]، وقوله: ﴿وَيَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٩].

وقد اختلفوا في الجنة التي أسكنها آدم عليه الصلاة والسلام، وأهبط منها هل هي جنة الخلد، أو جنة أخرى غيرها؟ فذهبت طائفة إلى أن الله أسكن آدم جنة الخلد =

والآيـــات الدالـــة على ذلك كثيرة، والأخبار بذلك على الإجمال متواترة معنى، وإن كان تفاصيلها آحاداً.

مـــنها قـــوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [الـــنجم: ١٣-١٥][1]، ومنها قوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾

= التي يدخلها المؤمنون يوم القيامة، وهي دار الثواب وهو قول الجمهور. وقال آخرون: هي جنة غيرها جعلها الله له، وأسكنه إياها ليست جنة الخلد، وقد جعلها له ابتلاء ثم اختلفوا في مكانها على قولين:

الأول: أنها في السماء، لأنه أهبطهما منها، وهذا قول الحسن، والجبائي.

الثاني: أنها في الأرض لأنه امتحنهما فيها بالنهي عن الشجرة التي نهيا عنها، وحمل الإهباط على الانتقال من بقعة إلى بقعة، كما في قوله: ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْرًا﴾ [البقرة: ٦١] واختاره أبو مسلم الأصبهاني، وأبو القاسم البلخي وهذا حكي عن أبي حنيفة، وأصحابه.

وذهب فريق إلى أن الكل ممكن، والأدلة متعارضة فوجب التوقف، وترك القطع بأي قول منها، واختاره ابن الخطيب.

وقد ذكر العلامة ابن القيم الأقوال، وأدلة كل قول، وما رد به على غيره بإسهاب مفيد في كتابه حادي الأرواح: ص/١٩-٣٤.

(١) وقد رأى النبي ﷺ سدرة المنتهى، ورأى عندها جنة المأوى كما في حديث أنس رضي الله عنه في قصة الإسراء، وفي آخره: «ثم انطلق بي جبريل حتى أتى سدرة المنتهى، فغشيها ألوان لا أدري ما هي قال: ثم دخلت الجنة، فإذا هي جنابذ اللؤلؤ، وإذ اترابها المسك».

راجع: صحيح مسلم: ١٠٣/١، وصحيح البخاري: ٦٨/٤.

[آل عمران: ١٣٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [الحديد: ٢١][1]. وفي الحديث الصحيح دخول النبي الجنة، ورؤيته قصر عمر[2] وعرض الجنة، والنار عليه في عـــرض الحائط، وهو في صلاة الكسوف[3] وفيه - أيضاً - الحديث القدسي: «أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»[4].

وتأويــــل الآيات، والأحاديث بأها أمور محققة الوقوع - عبر عنها بالماضـــي - بعيد جداً، المقام يأباه، بل لا يصح في بعض الأحاديث مثل

---

(١) وجاء في النار قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، وقوله: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا﴾ [النبأ: ٢١-٢٢].

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بينا نحن عند رسول الله ﷺ إذ قال: «بينا أنا نائم رأيتني في الجنة، فإذا امرأة تتوضأ إلى جانب قصر، فقلت: لمن هذا القصر؟ قالوا: لعمر، فذكرت غيرته، فوليت مدبراً، فبكى عمر، وقال: أعليك أغار يا رسول الله؟».
راجع: صحيح البخاري: ١٢/٤.

(٣) ورد في ذلك حديث جابر، وابن عباس، وعائشة، وغيرهم وحديث الكسوف طويل ومحل الشاهد منه هنا في رواية ابن عباس: «قالوا: يا رسول الله رأيناك تناولت شيئاً في مقامك هذا، ثم رأيناك كففت؟ فقال: إني رأيت الجنة فتناولت منها عنقوداً، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، ورأيت النار، فلم أر منظراً كاليوم قط أفظع....».
راجع: صحيح البخاري: ٤٤/٢، وصحيح مسلم: ٣١/٣-٣٤.

(٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: قال الله تبارك وتعالى: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت....» الحديث. قال أبو هريرة اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧].
راجع: صحيح البخاري: ١٤٥/٦.

قصر عمر، وعرض النار عليه، وهو في الصلاة بحيث تكعكع[١] فيها وقال: «أي رب وأنا معهم»[٢].

والمخالف مصادم للنصوص، والإجماع، فلا حاجة إلى المناظرة معه، والاشتغال بالرد عليه.

قوله: «ويجب نصب الإمام».

أقول: مباحث الإمامة بالفروع أشبه، لأن نصب الإمام من فروض الكفاية، ولا شك أنه من العمليات، إلا أنه لما كثر الخلاف فيها بأن أوجبها بعضهم على الله، وهم الشيعة، وبعض المعتزلة[٣].

---

(١) راجع: صحيح البخاري: ٢/٤٤.

(٢) جاء في سنن ابن ماجة من حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما وفيه فقال: «لقد دنت مني الجنة حتى لو اجترأت عليها لجئتكم بقطاف من قطافها، ودنت مني النار حتى قلت: أي رب وأنا فيهم». راجع: سنن ابن ماجة: ١/٣٨٢-٣٨٣.

(٣) اختلف في حكم الإمامة إلى أقوال: فذهب أهل السنة، وأكثر المعتزلة، والزيدية إلى أن السمع وحده هو الذي دل على وجوب نصب الإمام على الأمة.

وذهب الأصم من المعتزلة إلى وجوب ذلك على الأمة حال السلامة، وظهور العدل أما في وقت الحرب، والاضطراب، فلا يجب لئلا يزيد الشر في نصبه.

وذهب الفوطي هشام وهو من المعتزلة أيضاً إلى العكس مما قاله أبو بكر الأصم

وذهبت الشيعة الإمامية إلى وجوب الإمامة عقلاً على الله تعالى.

وذهب أبو الحسين البصري، والكعبي، والجاحظ، وغيرهم إلى وجوبها عقلاً على الخلق.

وذهب الخوارج إلى عدم الوجوب مطلقاً، وهو رأي النجدات منهم، ومنهم من فصل. =

وأيضاً كثر خلاف أهل البدعة في خلافة الخلفاء الراشدين، فلذلك ألحقت بأصول الدين، ثم ألحق أن نصب الإمام واجب على الأمة بالدليل السمعي لينصف المظلـــوم من الظالم، ويحفظ حوزة الإسلام من قهر الكفار، ويجهز الحجيج، ويجيش للجهاد، ويصرف مال الفيء[1]، والغنيمة[2] على المستحقين[3].

= راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٤٥، والمحصل للرازي: ص/٣٥١-٣٥٢، والمعالم له: ص/١٤١-١٤٢، والمواقف: ص/٣٩٥ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٢٣٢/٥ وما بعدها وتشنيف المسامع: ق(١٧٤/ب-١٧٥/أ) والغيث الهامع: ق(١٧٠/ب-١٧١/أ) والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٨.

(١) فاء: الرجل يفيء فيئاً من باب رجع، وفي التنـــزيل: ﴿حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] أي: حتى ترجع إلى الحق.

والفيء: ما نسخ الشمس، وهو من الزوال إلى الغروب، كما أن الظل ما نسخته الشمس، وهو من الطلوع إلى الزوال.

واصطلاحاً: ما رده الله تعالى على أهل دينه من أموال من خالفهم في الدين بلا قتال ابتداء إما بالجلاء، أو بالمصالحة على جزية، أو غيرها، أو بعد انتهاء الحرب كلية، ووضع أوزارها.

راجع: مختار الصحاح: ص/٥١٦، والمصباح المنير: ٤٨٦/٢، والتعريفات: ص/١٧٠.

(٢) غنم الشيء إذا أصابه، والمغنم، والغنيمة بمعنى، وغنمه الشيء إذا نفله.

واصطلاحاً: اسم لما يؤخذ من أموال الكفار بقوة الغزاة، وقهر الكفرة، على وجه يكون فيه إعلاء كلمة الله تعالى، فالغنيمة أخص من الفيء كما أن النفل أخص من الغنيمة لأنه زيادة تزاد على سهم الغازي.

راجع: مختار الصحاح: ص/٤٨٢، المصباح المنير: ٤٥٤/٢، والتعريفات: ص/١٦٢، والمغني لابن قدامة: ٣٧٨/٨.

(٣) فالغنيمة تخمس إلى خمسة أخماس: فأربعة أخماس تقسم على من شهد الواقعة، فيعطى للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم، وشرط من يسهم له خمسة شروط: الإسلام، =

وله شروط منها: كونه قرشياً[1]، فإن لم يوجد، فكناني، فإن لم يوجد، فرجل من ولد إسماعيل، فإن لم يوجد، فرجل من العجم.

= البلوغ، العقل، الحرية، الذكورية، فإذا حضر المعركة من اختل في حقه شرط من الشروط السابقة، فلا يسهم له، بل يرضخ له حسب ما يقدره الإمام بشرط أن لا يبلغ الرضخ سهم الراجل، أما الخمس الباقي من الغنيمة فيقسم على خمسة أسهم: سهم: لرسول الله ﷺ، ويصرف بعده للمصالح، وسهم: لذوي القربى، وهم بنو هاشم، وبنو المطلب، وسهم: لليتامى، وسهم: للمساكين، وسهم: لأبناء السبيل، وكذلك الفيء يخمس إلى خمسة أخماس: فيصرف خمسة على من يصرف عليهم خمس الغنيمة الذين سبق ذكرهم، وأما الأربعة الأخماس الباقية فتعطى للجند المنقطعين لرصد العدو، وحماية الثغور، والمتأهبون دائماً للجهاد يقسم بينهم حسب ما يرى الإمام، كما يصرف منه في المصالح العامة للمسلمين كإعداد العدة من سلاح، وكراع، وغير ذلك.

راجع: المغني لابن قدامة: ٤٠٣/٨ وما بعدها، وشرح فتح القدير: ٤٦٩/٥، وما بعدها، ومغني المحتاج: ٩٢/٣ وما بعدها، ومتن الغاية والتقريب: ص/٢٢٧-٢٣٠، وصحيح مسلم: ١٥١/٥.

(١) ذهب الأكثر إلى أن الإمام يشترط أن يكون قرشياً إن وجد. وذهب الخوارج، وبعض المعتزلة، وغيرهم إلى أنه لا يشترط ذلك. واستدل الجمهور بحديث علي، وأنس وهو قوله ﷺ: «الأئمة من قريش، ولي عليكم حق عظيم، ولهم مثله ما فعلوا ثلاثاً إذا استرحموا ورحموا، وحكموا، فعدلوا، وعاهدوا فوفوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله، والملائكة، والناس أجمعين»، وفي رواية أنس الأخرى «الأمراء من قريش ما عملوا فيكم بثلاث ما رحموا إذا استرحموا، وأقسطوا إذا أقسموا، وعدلوا إذا حكموا» والحديث رواه أحمد، والنسائي، والطبراني، والبزار، والحاكم، والبيهقي، ورواه أبو بكر بن أبي عاصم عن أبي بكر بن أبي شيبة من حديث أبي برزة الأسلمي، وإسناده حسن كما قال الحافظ، وقد اختلف في رفعه، ووقفه، ورجح =

= الدارقطني في العلل الموقوف، قال الحافظ: «وقد جمعت طرقه في جزء مفرد عن نحو من أربعين صحابياً».

قلت: ويؤيد ذلك ما جاء في البخاري، ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم، والناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا» وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» وعن معاوية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين».

وقد احتج بذلك أبو بكر الصديق على الأنصار - رضي الله عنهم جميعاً - يوم السقيفة، فرجعوا إلى قوله تاركين ما كانوا قد عزموا عليه بعد ما سمعوه يذكر قول الرسول ﷺ الذي سبق ذكره آنفاً، أما الذين لم يعتبروا هذا الشرط، فقد استدلوا بأحاديث وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وهي كثيرة جداً كما أنها جاءت مطلقة في كل أمير تولى أمر المسلمين دون تقييد بقرشي، أو غيره، وذلك دليل على عدم اعتبار الشرط المذكور، منها: حديث أبي ذر رضي الله عنه قال: «إن خليلي ﷺ أوصاني أن أسمع، وأطيع، وإن كان عبداً مجدع الأطراف» وفي رواية يحيى بن حصين: «إن أمر عليكم عبد مجدع، أسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا، وأطيعو» وعن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «على المرء المسلم السمع، والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية، فلا سمع، ولا طاعة» وفي حديث عبادة «بايعنا على السمع، والطاعة في منشطنا، ومكرهنا، وعسرنا، ويسرنا وأثره علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»، وكل فريق حمل أدلة الفريق الآخر على محمل يصرفه عن ظاهره، والجمهور مع أنهم اشترطوا أن يكون قرشياً إلا أنهم لا يجوزون الخروج على غيره إذا انعقدت له البيعة وعلى هذا حملوا أحاديث وجوب الطاعة لهم، وقد تقدم ذلك في ذكر الشارح الخلاف في الخروج على الإمام الفاسق، ورجح قوله الجمهور في تحريم الخروج عليه ولو كان ظالماً، فاسقاً. =

ولا يشترط كونه هاشمياً[١]، لإجماع الصحابة على [إمامة][٢] أبي بكر.

وشــرطه: أن يكون مكلفاً، حراً، ذكراً، مسلماً، ذا رأي، شجاعاً، مجتهداً، سميعاً، بصيراً، ناطقاً[٣].

= راجع: صحيح البخاري: ٤/٦٠-٦١، ٢١٧-٢١٨، وصحيح مسلم: ٦/٢-٤، ١٣-١٧، ومسند أحمد: ٣/١٢٩، وسنن البيهقي: ٨/١٤٣-١٤٤، والمستدرك: ٤/٥٠١، وتلخيص الحبير: ٤/٤٢.

وراجع الخلاف في هذا الشرط: الإرشاد للجويني: ص/٣٥٩، والمواقف: ص/٣٩٨، وشرح المقاصد: ٥/٢٤٣-٢٤٥.

(١) هناك شروط انفرد بها الشيعة الإمامية، وغلاتهم، والإسماعيلية منها: أن يكون الإمام عندهم هاشمياً، بل علوياً، وأن يكون عالماً بكل أمر حتى المغيبات، وأن يكون معصوماً إلى غير ذلك من مزاعمهم.

وليس لهم في ذلك شبهة فضلاً عن حجة، وإنما قصدهم نفي إمامة أبي بكر وعمر، وعثمان رضي الله عنهم، ونفي خلافة بني العباس باشتراطهم كونه علوياً، وكفى بإجماع المسلمين على إمامة الأئمة الثلاثة حجة عليهم.

راجع: المواقف: ص/٣٩٨، وشرح المقاصد: ٥/٢٤٦-٢٥٢.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) هناك شروط يجب أن تتوفر في الإمام بالإجماع وهي أن يكون مسلماً، مكلفاً، عاقلاً، بالغاً، عدلاً، ذكراً، حراً، سميعاً، بصيراً، ناطقاً.

واختلفوا في اشتراط كونه مجتهداً، وذا رأي، وشجاعة، فذهب الأكثر إلى اشتراط الاجتهاد في الأصول، والفروع ليقوم بأمور الدين، وأن يكون ذا رأي ليقوم بأمور الملك، وتدبير الدولة، وأن يكون شجاعاً ليقوى على الذب عن الحوزة بتجهيز الجيوش، وسد الثغور، وضرب الرقاب، والتنكيل بمستوجبي الحدود. =

وطريق صيرورته إماماً: إما باتفاق أهل الحل والعقد، أو استخلاف الإمام القائم بها، أو القهر والغلبة، بحيث تنفذ أحكامه.

والصحيح: أنه بالغلبة يصير إماماً، وإن كان فاسقاً، أو جاهلاً[1].

ولا يشترط كونه فاضلاً، بل نصب المفضول، مع الفاضل جائز: لأن

= وذهب البعض إلى أنه لا تشترط هذه الصفات لأنها لا توجد، فيكون اشتراطها عبثاً، أو تكليفاً بما لا يطاق، ومستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٥٩، والمواقف: ص/٣٩٨-٣٩٩، وشرح المقاصد: ٥/٢٤٦-٢٥٢، ٢٥٧.

(١) اتفقت الأمة على أن الرجل لا يصير إماماً بمجرد صلاحيته للإمامة واجتماع الشرائط فيه، بل لا بد من أمر آخر به تنعقد الإمامة، وهي طرق منها ما اتفق عليها، ومنها ما اختلف فيها.

فالمتفق عليها من الطرق طريقة النص، وذلك فيما لو نص رسول الله ﷺ على تعيين شخص لذلك، أو كان النص من الإمام السابق على شخص بعينه بأن يتولى الأمر من بعده كما فعل أبو بكر في استخلافه لعمر رضي الله عنهما.

والمختلف فيها إذا اتفق أهل الحل، والعقد على مبايعة شخص، فهل يصير بذلك إماماً، وتثبت بيعته؟

فذهب أهل الحق من أهل السنة والجماعة إلى أنها تثبت، وتنعقد بذلك ولا يشترط إجماعهم على ذلك، ولا عدد محدود، بل تنعقد بعقد واحد، كما في بيعة أبي بكر رضي الله عنه، واشترط البعض أن يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر أنه عَقْد عُقِدَ سراً متقدماً على هذا العقد.

وبقول الجمهور قالت الخوارج، والصالحية، والمعتزلة غير أنهم اشترطوا عدد خمسة ممن يصلح للإمامة أخذاً من أمر الشورى. =

المقصود يحصل به. وعليه الجمهور، وقيل: لا يجوز، مع وجود الفاضل[1].

قوله: «ولا يجب على الرب شيء».

أقول: الوجوب يستعمل بمعنى اللزوم العقلي تارة، وبمعنى صفة فعل يستحق فاعله الثواب، وتاركه العقاب، وكلا المعنيين في حقه تعالى محال[2].

أما الثاني فواضح.

= وذهبت الزيدية غير الصالحية إلى أن كل فاطمي خرج شاهراً لسيفه داعياً إلى سبيل ربه يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، فهو إمام، وبه قال الجبائي، والجمهور على خلاف ذلك.
وذهبت الشيعة الإمامية، ومن تبعهم إلى أنها لا تثبت إلا بالنص، ولهم شبه اعتبروها أدلة على ما ذهبوا إليه، ردها الجمهور وأبطلها.
أما من أخذ السلطة بالقهر والغلبة، فإنه يصير إماماً عند الجمهور، دفعاً للمفاسد التي تترتب على مقاومته ومنعه.
وخالف في ذلك آخرون، وقول الجمهور هو الأسلم والأصح.
راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٥٧، والمواقف للإيجي: ص/٣٩٩-٤٠٠، وشرح المقاصد: ٥/٢٥٢-٢٥٧.

(١) وهذا مذهب الأشعري، وطائفة، وعلى هذا القول إذا عقدت الإمامة للمفضول، مع وجود الفاضل يكون ملكاً لا إماماً، وذكر الجويني أن المسألة على ذلك تكون اجتهادية، فإنها لو كانت قطعية لعصى العاقلون للمفضول، مع وجود من هو أفضل منه.
راجع: الإرشاد: ص/٣٦٣، والمواقف للإيجي: ص/٤١٢-٤١٣، وتشنيف المسامع: ق(١٧٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٨، والغيث الهامع: ق(١٧١/أ).

(٢) وهذا هو مذهب أهل الحق، وأما المعتزلة، فقد أوجبوا عليه أموراً: =

وأمـــا الأول: فلأنه فاعل بالاختيار يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ومن كان شأنه هذا لا يتصور في حقه لزوم شيء.

وأما قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الـــروم: ٤٧] فليس محل النـــزاع، إذ ذلك اللزوم إنما نشأ من وعده السابق، والله لا يخلف الميعاد[1].

= الأول: اللطف، وفسروه بأنه الذي يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء.
الثاني: الثواب على الطاعة، لأنه مستحق للعبد.
الثالث: العقاب على المعصية زجراً عنها، فإن تركه يساوي بين المطيع والعاصي، مع ما فيه من الإغراء للعصاة على المعصية، وهذه تقدم ذكرها.
الرابع: الأصلح للعبد في الدنيا.
الخامس: العوض عن الآلام، لأن الألم عندهم إن وقع جزاء لِمَا صدر من العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه، وإلا فإن كان الإيلام من الله وجب العوض، وإن كان من مكلف آخر، فإن كان له حسنات أخذ من حسناته، وأعطى المجني عليه عوضاً لإيلامه له، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى إما صرف المؤلم عن إيلامه، أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه.
راجع الخلاف في هذه المسألة بين الجمهور، والمعتزلة، ثم بين المعتزلة أنفسهم: الإرشاد للجويني: ص/٢٣٦-٢٥٦، والمواقف: ص/٣٢٨-٣٣٠، وشرح المقاصد: ٣٢١/٤-٣٣٤، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ص/٦١١، ٦٤٤-٦٤٧، والمحصل للرازي: ص/٢٩٥.

(١) فهذا الوعد محض إحسان، وإنعام، وتفضل منه سبحانه وتعالى، لا إيجاب، وإلزام. إذ كيف يتصور الوجوب عليه، ولا حكم إلا له سبحانه.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٧٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٨.

قوله: «والمعاد[١] / ق(١٤٨/ب من أ) الجسماني».

أقول: قد اختلف في المعاد بعد العدم، ولو قدم المصنف هذه المسألة على الصراط، والميزان كان أولى.

فنقول: ذهب جمهور المتكلمين القائلين بأن الروح جسم لطيف إلى أن المعاد جسماني فقط[٢]، ومن قال: بأن الروح مجرد، أي: جوهر ليس بجسم، ولا جسماني فالمعاد - عندهم - جسماني، وروحاني، وإليه ذهب الغزالي، والراغب الأصفهاني، والقاضي أبو زيد، والكعبي من المعتزلة صرح بهذا في شرح المقاصد[٣].

فمن قال[٤]: المعاد الجسماني، والروحاني مذهب المسلمين، والمعاد الجسماني وحده لم يَعلم قائلاً به، فلم يدر مذهب أهل السنة في النفس، والروح، وأنهما من قبيل الأجسام النورانية، والفلاسفة على أن المعاد روحاني ليس إلا: لأن إعادة المعدوم غير معقولة[٥].

---

(١) آخر الورقة (١٤٨/ب من أ).

(٢) وهذا هو الراجح، والصواب كما تقدم عند الكلام على الروح وتعريفها.

(٣) راجع: شرح المقاصد: ٥/٨٨-٩٠.

(٤) جاء في هامش (أ): «وهو الزركشي»، راجع: تشنيف المسامع: ق(١٧٥/أ).

(٥) اختلف الناس في المعاد إلى المذاهب التي ذكرها الشارح وهناك مذهب الدهريين، والطبعيين حيث أنكروا معاد الأبدان، والأرواح معاً، لأن الإنسان عندهم هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته، وأعراضه، فلا يعاد. =

وجنة الروح، كمالاتها العلمية التي اكتسبت حين اتصالها بالجسم، والنار الجهل، والحسرات على فوات الفرص، وتضييع العمر في اللذات.

وهذا الكلام مبني على قانون الفلسفة من عدم فناء العالم واستحالة طيِّ السماوات، وخرق الأفلاك، وكلها كفر صريح مصادم لقانون الشريعة المطهرة، فالأولى عدم تسويد الصحائف بها، فإنه يظلم طريق السالكين، ولا نفع فيه للمسترشدين، بل نعتقد أن العالم فانٍ، لأنه محدث إلى الفناء، والباقي هو الذات الأحدية تعالى، وتقدس.

ويعيد الخلق بعد الفناء، كما بدأهم أول مرة لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، وكما بدأ بعد العدم يعيد، لا يتفاوت الحال بالنسبة إلى قدرته.

قوله: ((ونعتقد)).

أقول: مما يجب الإيمان به أن أبا بكر أفضل الخلق بعد / ق(١٣١/ أ من ب) الأنبياء، لأنه خير هذه الأمة، وهذه الأمة خير الأمم.

= وتوقف جالينوس لتردده في أن النفس هل هو المزاج، أو جوهر باق؟ ومذهب الفلاسفة، والدهريين لا شك في كفر قائله لأنه مكذب لله تعالى حيث أثبت سبحانه المعاد في كتبه المنزلة، وعلى ألسنة رسله وأنبيائه.

راجع: المحصل للرازي: ص/٣٣٩-٣٤٢، والمعالم له: ص/١٢٥-١٢٧، والمواقف للعضد: ص/٣٧١-٣٧٢، وشرح المقاصد: ٥/٨٨-٩٦، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٧٠-١٧٢.

وقد انعقد إجماع الصحابة على خلافته بعد رسول الله ﷺ بعد سبق نزاع من الأنصار[١]، ثم بعد وقوفهم على النص رجعوا إلى الحق فلم يبق له مخالف، وكما أجمعوا على إمامته أجمعوا على أفضليته[٢].

والمخالف محجوج بالإجماع، ولم يخالف في هذا إلا الشيعة.

وقول علي يرد عليهم، لأنه قد استفاض عنه أنه سأله محمد ابن الحنفية[٣] من أفضل الناس بعد رسول الله؟

---

(١) حيث قالوا: منا أمير، ومنكم أمير، عندنا اجتمعوا مع المهاجرين في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة رسول الله ﷺ، وقد تقدم ذكر الأدلة التي أرجعهم بها أبو بكر إلى الاتفاق فبايعوه رضي الله عنهم جميعاً.

(٢) مذهب أهل السنة، والجماعة أن الإمام بعد رسول الله ﷺ أبو بكر وبه قالت المعتزلة، وأكثر الفرق، كما أن أهل الحق أجمعوا على أن أبا بكر أفضل الصحابة بعد رسول الله ﷺ وذهبت الشيعة إلى أن الإمام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب، وأنه أفضل الصحابة بعد رسول الله ﷺ، ووافقهم أكثر المعتزلة في الأفضلية أعني متأخري المعتزلة، أما قدماؤهم فهو مع الجمهور.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٦١، ٣٦٣، والمحصل للرازي: ص/٣٥١، والمعالم له: ص/١٤٤-١٥١، والمواقف للإيجي: ص/٤٠٠-٤١٢، والعقيدة الواسطية: ص/١٤٤-١٤٦، وشرح المقاصد: ٢٦٣/٥، ٢٩٠، وشرح الطحاوية: ٢٦٧/٢، وتأريخ الخلفاء: ص/٤٤ وما بعدها، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٩٦ وما بعدها، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٤٤.

(٣) هو محمد بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، أبو القاسم المعروف بابن الحنفية أحد الأبطال الأشداء في صدر الإسلام، وهو أخو الحسن والحسين غير أن أمهما فاطمة الزهراء، وأمه خولة بنت جعفر الحنفية، ينسب إليها تمييزاً له عنهما، وكان =

فقـــال: أبو بكر، فقال: ثم من؟ فقال: عمر، فقال: ثم من؟ فقال: عثمان.

قال: قلت: وأنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين[١].

والقول: بأن الأخبار الواردة في فضائلهم[٢] متعارضة، إلا أن الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل[٣].

= يقول: الحسن، والحسين أفضل مني، وأنا أعلم منهما، كان ورعاً واسع العلم، قوياً، شجاعاً، أسود اللون، وكان المختار الثقفي يدعو الناس إلى إمامته، ويزعم أنه المهدي وتزعم الكيسانية أنه لم يمت، وأنه مقيم برضوى، جبل قرب المدينة المنورة، مولده سنة (٢١هـ) بالمدينة، ووفاته سنة (٨١هـ) بها، وقيل بالطائف.

راجع: طبقات ابن سعد: ٥/٩١، ١١٦، ووفيات الأعيان: ١/٤٩٩، وصفة الصفوة: ٢/٤٢، وحلية الأولياء: ٣/١٧٤، والبدء والتأريخ: ٥/٧٥، وتهذيب الأسماء واللغات: ١/٨٨، ونزهة الجليس: ٢/٢٥٤.

(١) رواه البخاري عن محمد ابن الحنفية وفيه: «وخشيت أن يقول: عثمان قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين».

راجع: صحيح البخاري: ٤/٩، وتأريخ الخلفاء: ص/٤٥، ومجموع الفتاوى: ٣/١٥٣.

(٢) انظر ما جاء في فضائل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين: صحيح البخاري: ٤/٢-٢٥، وصحيح مسلم: ٧/١٠٨-١١٩، وسنن أبي داود: ٢/٥١١-٥١٩، وتحفة الأحوذي: ١٠/١٣٧-٢٣٩، وتأريخ الخلفاء: ص/٢٧-١٨٧، وسنن ابن ماجه: ١/٤٨-٥٨.

(٣) جاء في هامش (أ): «قاله التفتازاني في شرح المقاصد».

قلت: والأصح أن التفتازاني حكاه عن إمام الحرمين لا أنه من كلامه كما قد يفهم من التعليق المذكور في الهامش.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٦٣، وشرح المقاصد: ٥/٢٩١.

ليس بمرضي، بل يجب الجزم بأفضليته للإجماع على ذلك قبل ظهور البدع.

وبعده أفضل الناس عمر كذلك بالإجماع من الصحابة(١).

ثم بعده عثمان، ولبعض أهل السنة في ذلك وقفة(٢)، ثم علي بن أبي طالب أمير المؤمنين، وإمام المسلمين، وأول الفئة الباغية في الإسلام من شق عليه العصا، ونازعه في الإمامة بعد انعقادها(٣).

---

(١) راجع: المواقف: ص/٤٠٧ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٢٩٠/٥ وما بعدها.

(٢) أجمع أهل السنة: والجماعة على أن أبا بكر أفضل الصحابة، ثم عمر كما تقدم، واختلفوا في التفاضل بين عثمان، وعلي، ومذهب جمهور أهل السنة أن عثمان أفضل من علي حسب ترتيبهم في الخلافة. وذهب بعض أهل السنة إلى التوقف في ذلك لتقارب فضائلهما، وحكي عن مالك، وذهب بعض أهل الكوفة، والبصرة إلى تفضيل علي على عثمان وهذا مروي عن سفيان الثوري، وأبي حنيفة، والظاهر من قوله أنه مع جمهور أهل السنة.

راجع: شرح المقاصد: ٢٩٠/٥-٢٩١، وكتاب الفقه الأكبر مع شرحه: ص/٩٨-٩٩، ١٧٨، وتشنيف المسامع: ق(١٧٦/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٧١/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٦٩-٤٧٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٢/٢، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٤٤.

(٣) هذه إشارة من الشارح إلى ما وقع من الاختلاف بين علي، ومعاوية رضي الله عنهما، وأهل السنة لا يشكون في أن الحق مع علي رضي الله عنه، وأن معاوية متأول في خروجه على علي، والصحابة ليسوا معصومين من الخطأ.

كما تقدم ذكر ذلك عند الكلام على معنى عدالة الصحابة: ١١٤/٣.

ومما يجب الإيمان به براءة عائشة رضي الله عنها، من كل ما يشينها مما نسب إليها أهل الإفك. نطق بذلك التنـــزيل على أبلغ وجه[١].

---

(١) ملخص قصة الإفك أن النبي ﷺ كان إذ أراد سفراً أقرع بين نسائه، فلما أراد التوجه إلى غزوة بني المصطلق، وهي غزوة المريسيع أقرع بينهن، فخرجت القرعة على عائشة، فتوجهت معه، وعند رجوعهم منها ضاع عقدها، فتخلفت في طلبه، فحملوا هودجها ظناً منهم أنها فيه، وساروا فرجعت إليهم، فلم تجدهم، فمكثت مكانها، فأخذها النوم، فمر بها صفوان بن المعطل، وكان يعرفها قبل نزول آية الحجاب، فأناخ ناقته، وولاها ظهره، وحملها عليها حتى لحق بالنبي ﷺ، فرموها به، والذي تولى معظم إنشاء الإفك، ونشره هو عبد الله ابن أبي ابن سلول لعنه الله حتى إن ضعفاء المسلمين جعلوا يرددون ذلك نقلاً من المنافقين، فشق ذلك على النبي ﷺ، فجمع الصحابة، وقال: «يا معشر المسلمين من يعذرني من رجل قد بلغني أذاه في أهل بيتي، فوالله ما علمت على أهلي إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً»، فأنزل الله في براءتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [النور: ١١-٢٦].

ولذلك انعقد على براءتها إجماع الأمة، فمن جحد براءتها، أو شك فيها كفر بلا خلاف لتكذيبه للقرآن، والسنة.

وأما من سب غير عائشة من أزواج النبي ﷺ، فالأصح أنه كقذف عائشة رضي الله عنها بلا فرق، لأن فيه أذى، وعاراً، وغضاضة على رسول الله ﷺ.

راجع: صحيح البخاري: ٥/١٤٧-١٤٨، وصحيح مسلم: ٨/١١٢-١١٩، وتحفة الأحوذي: ٩/٢٩-٣٧، وسنن ابن ماجه: ٢/١٢٠، والصارم المسلول على شاتم الرسول: ص/٤٥-٥٣، ٥٦٥-٥٦٧.

وسب الشيخين ليس بكفر على الأصح[١].

ومما يجب الإيمان به أن الصحابة كلهم عدول هم خير القرون[٢] أفضل من جاء بعدهم لم يلحق شأو أدناهم، / ق(١٤٩/أ من أ) ولو أنفق

---

(١) الأولى في هذا التفصيل، وهو، إن سبهم سباً لا يقدح في عدالتهم، ولا في دينهم مثل وصف بعضهم بالبخل، أو الجبن، أو قلة العلم، أو عدم الزهد، ونحو ذلك، فهذا يستحق التأديب، والتعزير، ولا يحكم بكفره بمجرد ذلك، وعلى هذا يحمل كلام من لم يكفرهم من أهل العلم.

وأما من لعن، وقبح مطلقاً، فهذا محل الخلاف فيهم لتردد الأمر بين لعن الغيظ، ولعن الاعتقاد.

وأما من اقترن بسبهم دعوى أن علياً إله، أو أنه كان هو النبي، وإنما غلط جبريل في الرسالة، فهذا لا شك في كفره، بل لا شك في كفر من توقف في تكفيره، وكذلك من زعم منهم أن القرآن نقص منه آيات، وكتمت، أو زعم أن له تأويلات باطنة تسقط الأعمال المشروعة، ونحو ذلك، وهؤلاء يسمون القرامطة، والباطنية، ومنهم التناسخية، وهؤلاء لا خلاف في كفرهم، وكذلك من جاوز في سبهم إلى أن زعم أنهم ارتدوا بعد رسول الله ﷺ إلا نفراً قليلاً لا يبلغون بضعة عشر نفساً، أو أنهم فسقوا عامتهم، فهذا لا ريب أيضاً في كفره، لأنه مكذب لما نصه القرآن في غير موضع من الرضا عنهم، والثناء عليهم، وأنهم ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وخيرها هو القرن الأول، وغير ذلك.

وبالجملة فمن أصناف السابة من لا ريب في كفره، ومنهم من لا يحكم بكفره ومنهم من تردد فيه، وذكر هذا التفصيل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

راجع: الصارم المسلول على شاتم الرسول: ص/٥٦٧-٥٨٧.

(٢) للحديث الوارد في ذلك وقد تقدم ٣/١١٢-١١٣، التعليق (٣).

مـــلء الأرض ذهباً[١]: لأنهم فازوا بشرف صحبته ﷺ، ومن أضيف إلى الصدور تصدر، وما جرى بينهم محمول على الاجتهاد.

وبعضهم، وإن أخطأ لا ينقص من مقداره شيئاً، فإنه ليس بمعصوم هذا مــع وجـــوب اعتقاد أن مقاتل عليٍّ باغ بإجماع أهل العصر الثاني وإلى يومنا هذا.

ومـمـــا يجب اعتقاده أن أئمة الهدى كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي وأحمـــد، وسائر المجتهدين من التابعين، ومن بعدهم بذلوا وسعهم في حل المـــشكلات، والجمع بين الأحاديث والآيات، ولم يألوا نصحاً للمسلمين رضوان الله عليهم أجمعين[٢].

عاملهم الله فوق ما أملوا من أنواع الكرامة، وحشرنا في زمرتهم إنه على ذلك قدير.

ونعـــتقد أن الشيخ أبا الحسن الأشعري شيخ أهل السنة في أصول الدين على الحق، ومخالفوه على الباطل كالكرامية، والحشوية.

ونعتقد أن المشايخ من الصوفية[٣] الذين تواتر أنهم كانوا على جادة

---

(١) تقدم ذكر الحديث في ذلك ٨٨/٣. وراجع: مجموع الفتاوى: ١٥٢/٣.

(٢) راجع: التنبيه للبطليوسي: ص/٧ وما بعدها ورفع الملام عن الأئمة الأعلام: ص/٩، وما بعدها، والإنصاف للدهلوي: ص/٣٤ وما بعدها.

(٣) لفظ الصوفية لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر بعد ذلك إلا أنه قد نقل التكلم به عن بعض الأئمة، والشيوخ، كسفيان الثوري والحسن البصري، والإمام =

الشريعة ماشين، وكانوا عن البدع ناكبين، أهل النجاة ومن سادة الفرقة الناجية[(١)].

قوله: «ومما لا يضر جهلُه، وتنفع معرفتُه».

أقول: قد اشتهر بين الناس أن الوجود فيها مذاهب ثلاثة:

= أحمد بن حنبل، وأبي سليمان الداراني، وغيرهم وقد وقع نزاع في المعنى الذي أضيف إليه الصوفي.

فقيل: إنه نسبة إلى أهل (الصفة) ورد هذا لأنه لو كان كذلك لقيل: صُفّيّ.

وقيل: نسبة إلى الصف المقدم بين يدي الله، وهو غلط إذ لو كان كذلك لقيل: صَفّيّ.

وقيل: نسبة إلى الصفوة من خلق الله ورد، لأنه لو كان كذلك لقيل: صَفَوَيّ.

وقيل: نسبة إلى صوفة بن بشر بن أد، وهو جاهلي وهذا مردود، لأن من تكلم بذلك من النساك لا يعرف هذا الاسم.

وقيل: إنه نسبة إلى لبس الصوف، وهذا هو المعروف؛ لأن بداية ظهور الصوفية كان بالبصرة وكانوا يلبسون الصوف زهداً، وورعاً، لذا فقد اشتهر أهل البصرة بالزهد، وأهل الكوفة بالفقه.

راجع: مجموع الفتاوى: ١١/٥-٧ وما بعدها.

(١) وذلك كالإمام الجنيد فإنه إمام هدى كما قال شيخ الإسلام.

وكذا الشيخ عبد القادر الجيلاني، وذي النون المصري، وغيرهم ممن اتصف بما ذكره الشارح، أما من انتسب من المتأخرين إلى هذه النسبة وابتدع، وخالف الشرع قولاً، وفعلاً فلا يعتبرون من الفرقة الناجية.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٧٧/أ - ١٧٨/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٢/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: (٢/٤٢٢)، وهمع الهوامع: ص/٤٧٠-٤٧١.

مذهب الشيخ الأشعري أن وجود كل شيء عينه[1] ومذهب سائر المتكلمين ما عدا الشيخ أن الوجود زائد على الماهية مقول على الوجودات الخاصة بالتواطؤ.

ومذهب الفلاسفة أن وجود الباري تعالى عين ذاته وفي الممكنات زائد مقول بالتشكيك.

وقد كثر في ذلك الكلام، والقيل، والقال.

والتحقيق الذي لا محيد عنه أن الوجود المطلق هو الكون في الأعيان وذلك معنى مشترك لا ريب فيه.

فقول الشيخ: إن وجود الشيء عينه ليس معناه أن كون الشيء في الأعيان مفهومه ذلك الشيء الذي هو الإنسان، والفرس بل أراد أن معروض الوجود كزيد مثلاً لا يمتاز في الخارج عن الوجود امتياز السواد

---

(١) وهو مذهب أبي الحسين البصري، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية قال: «الصواب أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج بخلاف الماهية في الذهن، فإنها مغايرة للوجود في الخارج» ورجحه المصنف.

راجع: المذاهب التي ذكرها الشارح في المسألة: مجموع الفتاوى: ٣/٧٧، ١٩١، والمحصل للرازي: ص/٩٣-٩٧، والمعالم له: ص/٣٠، والمواقف للعضد: ص/٤٨-٥٢، وشرح المقاصد: ١/٣٠٣، ٣٠٧ وما بعدها، وتشنيف المسامع: ق(١٧٨/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٢/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٦١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٣-٤٢٤.

عـــن الجسم الأسود، وهذا لا يخالف الشيخ فيه أحد من العقلاء، إذ ليس في زيد ما يشار إليه بأنه وجود زيد.

والجمهور، فهموا من قوله: إن الوجود عين الماهية التنافي بين كونه عيناً، وبين كونه زائداً مشتركاً.

وقد عرفت أنه لم يرد ذلك، فلا خلاف بينه وبين المتكلمين، وأنت يجب عليك التمسك بما ذكرت لك، وتعض عليه بالنواجذ، فإنه ينجيك عن ضلالة ضل فيها أقوام، وزل فيها الأقدام[١].

قوله: «فعلى الأصح المعدوم ليس بشيء».

أقول: قد اختلف في أن المعدوم هل يطلق عليه اسم الشيء، أم لا؟ وليس الخـــلاف مبنياً على اللغة، بل في اللغة يطلق اسم الشيء على الموجود والمعدوم ممكـــناً كان، أو محالاً باتفاق العلماء، إنما النـــزاع في إطلاق اسم الشيء على المعدوم بمعنى الثابت المتقرر، فعند أهل الحق الشيء، والثابت، والموجود ألفاظ مترادفة لا يطلق الشيء إلا على الموجود الخارجي الكائن بين الأعيان[٢].

---

(١) قال الأشموني في بداية هذه المسألة: «هذا هو القسم الثاني من قسمي أصول الدين وهو ما لا يجب معرفته في العقائد، وإنما هو من رياضته، فينفع علمه ولا يضر جهله وهو ما يذكر من هنا إلى الخاتمة» همع الهوامع: ص/٤٧١.

(٢) ووافق الجمهور من المعتزلة أبو الهذيل العلاف وأبو الحسين البصري من أن المعدوم الممكن الثبوت نفي محض خلافاً لباقي المعتزلة كما سيذكره الشارح.

راجع: المحصل للرازي: ص/٧٨-٨٢، والمعالم له: ص/٣٠-٣١، والمواقف: ص/٥٣-٥٧، وشرح المقاصد: ١/٣٥٥، ٣٦٤ وما بعدها.

وعـــند المعتزلة: الثبوت أعم من الوجود، والمعدومات إما مستحيلة الوجـــود كاجـــتماع الــضدين، أو ممكنة الوجود كجبل من ياقوت، فالمـــستحيلات ليـــست بشيء عندهم أيضاً[1]، / ق(١٣١/ ب من ب) والممكنات ثابتة متقررة[2]. / ق(١٤٩/ ب من أ) واستدلوا على ذلك بأن المعدوم معلوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت.

قلنا: الكبرى ممنوعة، إذ لا يلزم من التمييز الثبوت، وإلا لزم ثبوت المحال، لأنه يمتاز عند العقل، وإلا لاستحال عليه الحكم.

قوله: ((وأن الاسم المسمى)).

أقـــول: تارة يطلق الاسم على اللفظ الدال على معناه استقلالاً غير مقتـــرن بأحد الأزمنة الثلاثة، وتارة على نفس التسمية، أي: وضع اللفظ في مقابلة المعنى المذكور.

ولا يخفى على أحد أنه على التقديرين ليس عين المسمى، بل يطلب هـــناك معنى ثالث يحمل عليه كلام الشيخ الأشعري، وأهل السنة القائلين بأن أسماء الله تعالى ثلاثة أقسام:

ما يدل على الذات مثل لفظ الجلالة، فهو عين المسمى، وما يدل على غير الذات كالخالق، والرازق، وما ليس بعين، ولا غير، كالعالم، والقادر.

---

(١) آخر الورقة (١٣١/ب من ب).

(٢) آخر الورقة (١٤٩/ب من أ).

فقد ظهر أن الشيخ أراد بالاسم مدلول اللفظ أعم من المطابقي، والتضمني[١].

فحيث قيل - في لفظ الجلالة -: إن الاسم عين المسمى، أراد مدلول اللفظ مطابقة هو عين الذات المقدسة، وفي الخالق اعتبر معنى الخلق وحده.

فقال: مدلول اللفظ، أي: مدلوله التضمني، وهو غير الذات المقدسة وكذلك العلم.

وغير الشيخ اعتبر المدلول المطابقي، وقال: الاسم عين المسمى، أي: المدلول عين الذات في الخارج، لأن الخالق مدلوله شيء له الخلق، وهو عين الذات المتصفة بالخلق، وكذلك العالم مدلوله شيء له العلم[٢].

---

(١) اختلف في الاسم هل هو عين المسمى، أو غيره؟ فذهب الجمهور إلى أن الاسم عين المسمى، وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى، وقد ذكر الشارح في آخر المسألة أن الخلاف لفظي، وهو ما رجحه غيره كابن الحاجب كما سيأتي.
راجع: المحصل: ص/٢٩٩، والمواقف: ص/٣٣٣، وشرح المقاصد للتفتازاني: ٣٣٧/٥ وما بعدها، وتشنيف المسامع: ق(١٧٩/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٧٢، والإرشاد للجويني: ص/١٣٥-١٣٦.

(٢) سبق أن الجمهور قالوا: الاسم عين المسمى ثم اختلفوا هل ذلك في كل اسم؟
فذهب الأكثر إلى أن كل اسم هو المسمى بعينه، وصاروا إلى أن الرب سبحانه وتعالى إذا سمي خالقاً، فالخالق هو الاسم، وهو الرب تعالى وليس الخالق اسماً للخلق، ولا الخلق اسماً للخالق، وطردوا ذلك في جميع الأقسام.
وذهب الأشعري إلى أن أسماء الرب ثلاثة أقسام كما تقدم في الشرح، ورجحه الجويني، وغيره. راجع: الإرشاد: ص/١٣٧-١٣٨.

قيل: الاسم لو كان غير الذات والمسمى، لزم حدوثه، فلم يكن الباري تعالى في الأزل إلهاً، وعالماً، وقادراً، بخلاف الخالقية، فإنها من صفات الفعل، وصفات الأفعال حادثة عندهم.

ولقوله - تعالى -: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] والتسبيح للمسمى دون اللفظ ولقوله: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [النجم: ٢٣]، ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠] إلى غير ذلك. والعبادة للمسمى لا الاسم، والكل ضعيف[1].

أما أولاً: فلأن المعتبر ثبوت المعنى في الأزل، ولا يضير كون اللفظ حادثاً.

على أن قول الشيخ: الاسم عين المسمى لم يرد به اللفظ، بل مدلول اللفظ كما تقدم.

وأما الثاني: فلأن المراد تقديس اسمه تعالى من أن يسمى غيره إلهاً، وذلك أمر مطلوب مأمور به كل أحد.

---

(١) واستدل للمعتزلة بقوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]، وقوله: ﴿ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٥].
قال الزركشي: «مطلع الخلاف في هذه المسألة أن المعتزلة لما أحدثوا القول بخلق القرآن، وأسماء الله قالوا: إن الاسم غير المسمى تعريضاً بأن أسماء الله غيره، وكل ما كان سواه مخلوق كما فعلوا في الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها بل أحكامها تعلقاً بأن الصفة غير الموصوف، فلو كان له صفات لزم تعدد القديم» تشنيف المسامع: ق(١٧٩/ب).

وأما الثالث: فلأن المراد بالأسماء أسماء الآلهة، أي: تعبدون الأصنام، وتسمونها آلهة ، وليس لتلك الأصنام من صفات الألوهية [إلا الاسم الذي تطلقونه عليها، كمن يسمي نفسه سلطاناً، وليس عنده من أسبابه شيء، يقال: رضي من السلطنة بالاسم.

وأنت إذا تأملت لم تجد خلافاً][1] في المسألة، لأن أحداً لا يقول: إن اللفظ المركب من الحروف نفس الذات، ولا إن مدلول اللفظ غير الذات.

وإن اصطلح الشيخ على أن الدال على المعنى مطابقة عين المسمى، وما دل تضمناً غير المسمى، فلا مشاحة معه.

وأما من لم يفصل كما فصله، فليس لقوله كثير معنى: لأن حاصله ذات الشيء ذاته، ومدلول اللفظ هو المسمى.

قوله: (وأن أسماء الله توقيفية).

أقــول: ما ورد / ق(١٥٠/أ من أ) الإذن من الشارع بإطلاقه عليه تعــالى مــن الأسماء، والصفات لا خلاف في جوازه، وما ورد المنع من الإطلاق كذلك لا خلاف في عدم جوازه.

إنما الخلاف فيما كان معناه قائماً به تعالى، ولم يكن موهماً بالنقص ولم يرد الإذن والمنع من إطلاقه.

فعــند الأشــاعرة لا يجوز الإطلاق، ويجوز عند المعتزلة، وإليه مال القاضــي أبو بكر، وتوقف إمام الحرمين، وفصل الغزالي، فقال: يجوز في

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

الصفة، وهو ما يدل على معنى زائد على الذات ولا يجوز في الاسم، وهو الدال على الذات[1].

لـنا - علـى عدم الجواز -: أن تسمية النبي بغير اسمه غير جائز، فتسمية الإله بالطريق الأولى.

ولأن آحاد الناس لو سمى إنسان ابنه بغير اسمه لما ارتضاه، وأنف من ذلك.

قالوا: لو لم يجز ذلك لما جاز تسمية أهل كل لغة بلغتهم، والإجماع على خلافه.

قلنا: كفى بالإجماع دليلاً على ذلك.

قال إمام الحرمين: معنى الجواز، وعدمه الحل، والحرمة، وكل منهما حكـم شرعي لا بد له من دليل شرعي، والقياس إنما يجوز في العمليات دون الأسماء والصفات، والجواب: أن التسمية من العمليات.

---

(١) تسميته تعالى بالأسماء توقيفية، أي: يتوقف إطلاقها عليه سبحانه على الإذن فيه، وذلك للاحتياط، والاحتراز عما يوهم باطلاً، لعظم الخطر في ذلك.
والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً، وهذا هو مذهب الجمهور، وذهب غيرهم إلى غير ذلك كما ذكر الشارح.
راجع: المواقف للإيجي: ص/٣٣٣-٣٣٦، وشرح المقاصد: ٣٤٣/٥-٣٤٥، وتشنيف المسامع: ق(١٨٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٧٢-٤٧٣.

قال الغزالي: إجراء الأسماء، والصفات إخبار بثبوت مدلولاتها فيجوز إلا لمانع، والفرض أن لا مانع، لأن الكلام فيما إذا خلا عن إيهام النقص، بل أشعر بالتعظيم.

والحق هو هذا، وبه ينحل الإشكال عن ألفاظ كثيرة، أطلقت عليه تعالى من غير ورد الإذن كالصانع، والواجب، والمختار والمبدع، وغيرها.

فإن قلت: فلم لا يقال له على هذا: السخي، والعاقل، والفطن، ونظائرها؟

قلت: لإيهامها خلاف التعظيم لأن العقل - لغة - المنع.

والفطانة: شدة الفهم الذي[1] من شأنه أن يكون مسبوقاً بالعدم، والسخاء: الجود مع قابلية المحل لغيره.

واعلم أن الإذن أخص من وقوع الاسم في كلام الشارع، فإن مثل الماكر، والمستهزئ، والزارع، والحارث، وإن كان واقعاً في كلام الله لا يجوز لأحد أن يقول: يا ماكر يا زارع، بل الإذن أن يرد في كلامه، مع إشعار أنه اسم من أسمائه الحسنى.

قوله: «وأن المرء يقول: أنا مؤمن إن شاء الله».

أقول: ذهب / ق(١٣٢/أ من ب) جمهور السلف، وهو المروي عن ابن مسعود والمنقول عن الشافعي أن الإيمان يدخله الاستثناء.

---

(١) راجع: مختار الصحاح: ص/٤٤٦، ٥٠٧، والمصباح المنير: ٤٢٢/٢-٤٢٣، ٤٧٧.

وذهـــب أبـــو حنيفة، وأصحابه إلى عدم جواز ذلك، وعللوه بأنه شك، والشك لا يجامع الإيمان(١).

---

(١) مسألة الاستثناء في الإيمان فيه ثلاثة أقوال:

منهم من يوجبه، لأن الإيمان هو ما مات الإنسان عليه، والإنسان إنما يكون عند الله مؤمناً، أو كافراً باعتبار الموافاة، وما سبق في علمه أنه يكون عليه، وما قبل ذلك لا عبرة به، وهذا مأخذ كثير من الكلابية. ولأن الإيمان المطلق يتضمن فعل ما أمر الله به عبده كله، وترك ما نهاه عنه كله، فإذا قال العبد: أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد زكى نفسه، وهذا منهي عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢] هذا المأخذ لبعض السلف الذين يوجبون الاستثناء في مثل هذه الحالة، ومنهم من حرمه كأبي حنيفة، وأصحابه، لأن الإيمان شيء واحد فمن استثنى في إيمانه، فهو شاك فيه. وذهب جمهور السلف إلى جوازه باعتبار، ومنعه باعتبار آخر فإن أراد المستثني الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء بالإجماع، وإن أراد أنه مؤمن من المؤمنين الذين وصفهم الله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٢-٤]، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥]. فهذا الاستثناء جائز، وكذلك من استثنى وأراد عدم علمه بالعاقبة، أو استثنى تعليقاً للأمر بمشيئة الله لا شكاً في إيمانه.

وعند التحقيق، والتدقيق في المسألة يتبين أن الخلاف لفظي، لأن من قطع بالحصول أراد بالإيمان مجرد الإذعان، وقبول العبادة، ومن فوض إلى المشيئة أراد ما يترتب عليه النجاة، والثمرات في المآل.

والقائلون بجوازه لم يجعلوه بمعنى الشك في الإيمان الحالي، بل لما كان آيـة النجاة إيمان الموافاة، والأعمال بخواتيمها، وذلك غيب لا سبيل لعلم المخلوق إليه، فوض إلى المشيئة، وهذا لا يمكن لأحد النـزاع فيه.

أو يقـال: على سبيل التبرك، وإحالة الأمور إلى مشيئته تعالى تأدباً، كما في الحديث الصحيح، السلام على أهل المقابر: «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون»[1] مع [كونه مقطوعاً به][2].

قوله: «وأن ملاذَّ الكافر».

أقول: ملاذُّ الكافر - في الحقيقة - ليست نعماً، وإن التذ بها، لأنه بالآخرة مصيره إلى النار، بل ذلك استدراج منه تعالى كما قال: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعـراف: ١٨٢، القلـم: ٤٤]، وإن سميت نعمة نظراً إلى الظاهر، فلا مشاحة فيه، بل بعض الآيات[3] / ق(١٥٠/ب من أ) فيه دلالة ظاهرة.

راجع: المحصل للرازي: ص/٣٥٠، والمعالم له: ص/١٣٥-١٣٦، وشرح الطحاوية: ٢/٨٨-٩٢، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٤١٠، وشرح المقاصد: ٥/٢١٤-٢١٧، وشرح الفقه الأكبر: ص/٢١٢-٢١٣.

(١) عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يخرج من آخر الليل إلى البقيع فيقول: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وأتاكم ما توعدون غداً مؤجلون وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، اللهم اغفر لأهل بقيع الغرقد»، راجع: صحيح مسلم: ٣/٦٣.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) آخر الورقة (١٥٠/ب من أ).

كقـــوله: ﴿ وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ ﴾ [فصلت: ٥١]، وقوله: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣][1].

قوله: ((والمشار إليه بأنا الهيكل المخصوص)).

---

(١) اختلف هل لله على الكافر نعمة إلى مذاهب:

الأول: أن ما أعطوه من متاع الدنيا هو مجرد استدراج لا نعمة، بل ذلك نقمة عليه يزداد بها عذابه بمثابة الضيافة بالعسل المسموم قال تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ [المؤمنون: ٥٥-٥٦]، وهذا القول نسب إلى الأشعري في إحدى الروايتين عنه.

وذهبت المعتزلة إلى أن لله على الكافر النعمة الدينية، والدنيوية لقوله: ﴿فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ [الأعراف: ٧٤]، ولقوله: ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [النحل: ٨٣].

والثالث: إثبات الدنيوية دون الدينية واختاره القاضي أبو بكر، وحكي عن بعض الحنابلة، وهو مروي عن الأشعري.

قال الزركشي: قال الآمدي في الأبكار: ((لا نعلم خلافاً بين أصحابنا أن الله تعالى ليس له على من علم إصراره على الكفر نعمة دينية، وأما النعمة الدنيوية فاختلفوا فيها)) ثم ذكر المذاهب التي سبق ذكرها.

والخلاف في هذه المسألة لفظي كسابقتها، لأن من نفى النعم مطلقاً لا ينكر الملاذ في الدنيا، وتحقيق أسباب الهداية غير أنه لا يسميها نعماً لما يعقبها من الهلاك، ومن أثبت كونها نعماً لا ينازع في تعقيب الهلاك لها غير أنه سماها نعماً للصورة كما ذكر الشارح ذلك.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٧٣.

أقـــول: ذهب بعض الناس إلى أن النفس الإنسانية ما يشير إليه كل أحد بأنا[١].

فقـــال المصنف: ما يشير إليه الإنسان بأنا ليس هو النفس، بل هو الهيكل المخصوص.

وقـــد ســـبق تحقيق المسألة، وأن النفس والروح مترادفان عند أهل الـــسنة، وأنهما عبارة عن جسم نوراني باتصاله الحياة، وبانفصاله الممات، وفي النفس أقوال أخر ضعيفة أعرضنا عن ذكرها[٢].

قوله: «وأن الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ».

أقـــول: الجـــسم عـــند المتكلمين قاطبة، وأكثر المعتزلة مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ.

والجزء الذي لا يتجزأ: ما لا يقبل القسمة لا حساً، ولا عقلاً، ولا وهماً، وهو قابل للحياة وحده عند الأشاعرة، ونفاه الفلاسفة[٣]، فعندهم

---

(١) راجع: المحصل للرازي: ص/٣٢٧ وما بعدها، والمعالم له: ص/١١٥-١١٧.

(٢) سبق بيان ذلك فيما تقدم عند الكلام على الروح، والنفس: ص/٣١٤.

(٣) مذهب أهل الحق: أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل، ولا بالوهم للعجز عن تمييز طرف منها، ولا بالفرض لاستلزام خلاف المقدور، وتسمى تلك الأجزاء جوهراً فرداً، وخالف في ذلك معظم الفلاسفة، والنظام، والكندي من المعتزلة، قائلين: الجوهر المتحيز، وإن انتهى إلى حد لا يقبل القسمة بالفعل، فلا بد أن يكون قابلاً لها في الوهم، والتعقل، وهو مذهب فاسد لأنه يؤدي إلى وجود اتصالات لا نهاية لها، ويؤدي كذلك إلى أن تكون أجزاء الخردلة مساوية لأجزاء الجبل لأن كل =

الجسم مركب من الهيولى، والصورة والهيولى: جوهر يكون الجسم معه جسماً بالقوة، والصورة: جوهر يكون الجسم معه جسماً بالفعل، والأول: المحل، والثاني: الحال.

قوله: «وأنه لا حال».

أقول: جمهور المتكلمين على انحصار المعقول في الموجود، والمعدوم، ولا واسطة، وأثبت المعتزلة الحال واسطة.

وتعريف الحال: بأن يقال: صفة لا موجودة، ولا معدومة قائمة بموجود.

ووافقهم القاضي، وإمام الحرمين[1]، وقال: قيام الصفة بمحل كالعلم مثلاً يوجب له صفة كالعالمية مثلاً.

= واحد منها لا يتناهى، كما أنه إذا حكم الوهم على الجوهر الفرد بالانقسام، وحكم العقل بإحالته لقيام الدليل على ذلك انعدم الوهم.

راجع: المحصل للرازي: ص/١٦٨-١٦٩، والمعالم له: ص/٣٥-٣٦، والمواقف للإيجي: ص/١٨٤-١٨٦، وشرح المقاصد: ٢٨/٣ وما بعدها، وتشنيف المسامع: ق(١٨١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٤/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٦/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٧٤-٤٧٥.

(١) القاضي له قولان قول يوافق الجمهور، والآخر يوافق المعتزلة، وأما إمام الحرمين، فقد رجع إلى قول الجمهور، وقد ذكر الزركشي، والعراقي، والأشموني أنه قال - في كتابه المسمى بالمدارك -: «اخترنا في الشامل المشي على أساليب الكلام في القطع بإثبات الأحوال، ونحن الآن نقطع بنفيها». =

والحق: عدم ذلك، إذ ليس للمحل وراء العلم صفة أخرى[١].

قوله: «وأن النِّسب، والإضافات».

أقـــول: مذهب أهل الحق أن النسب، والإضافات ليست بموجودة، بـــل أمـــور اعتبارية سوى الأين، فإنه قالوا به والأعراض النسبية ما عدا الكم، والكيف[٢].

= راجع: المحصل للرازي: ص/٨٥-٩٠، والمعالم له: ص/٣٠-٣١، والمواقف للإيجي: ص/٥٧، وتشنيف المسامع: ق(١٨٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٤/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٧٥.

(١) قال الأشموني - في الرد على المعتزلة -: «والجواب المطلق أن العدم هو عين انتفاء الوجود، وكل ما لا يكون موجوداً يكون معدوماً، وبالعكس، وهم سلموا أن الحال ليست بموجودة، فذلك عين تسليمهم أنها معدومة اللهم إلا أن يفسروا الوجود، والعدم بمعنى آخر، وحينئذ لا يبقى نزاع، ويصير البحث لفظياً» همع الهوامع: ص/٤٧٥.

(٢) ذهب أكثر المتكلمين إلى أن النسب، والإضافات أمور اعتبارية ذهنية لا وجودية بالوجود الخارجي.

وقال الفلاسفة - الحكماء: الأعراض النسبية موجودة في الخارج، وهي مفهومات تعقل بالقياس إلى الغير، والمشهور أن الأعراض النسبية سبعة:

الأين: وهو حصول الشيء في المكان مثل فوق، وتحت.

والمتى: وهو حصول الشيء في الزمان كساعة، ويوم، وليلة، وشهر، وسنة.

والوضع: وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبتين هما نسبة أجزائه إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه، كهيئة الإنسان، فإنه يعتبر فيه نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض، ونسبة تلك الأجزاء إلى أمور خارجة عنها، كمثل كون رأسه فوق، ورجليه من أسفل. =

قالوا: لو وجدت لكانت حاصلة في محلها، لأنه لازم للعرض، ولو وجـــدت في محالها لوجد حصولها في المحال أيضاً، لأنه من الأمور النسبية، والفرض، وجود النسب، فيلزم أن يكون للحصول محل آخر، وللحصول حصول آخر، وهلم جراً، فيحصل التسلسل.

لا يقال: يجوز أن يكون حصول الحصول نفس الحصول وأيضاً يرد النقض بالأين، لأنا نقول:

= والملك: وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب ما يحيط به، أو ببعضه، وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة بالتعمم، والتقمص، والتسلح.

والإضافة: وهي النسبة العارضة للجسم بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة العارضة للأب، والبنوة العارضة للابن، فإن كلاً منهما نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى.

وأن يفعل: وهو كون الشيء مؤثراً في غيره كالقاطع ما دام قاطعاً.

وأن ينفعل: وهو كون الشيء، متأثراً من غيره كالمنقطع ما دام منقطعاً.

وأما ما استثناه الشارح من الأعراض النسبية فهما:

الكم: وهو المقدار، وشأنه أن يقبل القسمة لذاته.

والكيف: وهو عرض شأنه أن لا يقبل القسمة، واللاقسمة لذاته، وأن لا يتوقف تصوره على تصور غيره كالألوان، والحلاوة، والمرارة، والروائح، والأصوات، والنور، والظلمة، والنعومة، والخشونة.

راجع: معيار العلم: ص/١٠٧، والمعالم: ص/٣٣-٣٥، والمواقف: ص/٩٧، وشرح المقاصد: ٤٦١/٢، والتعريفات: ص/٢٢٥، ومذكرات في علم المنطق: ص/٥٠، ورسالة في علم المنطق لمحمد ياسين: ص/١٧-١٨، وضوابط المعرفة: ص/٣٣٩، وتسهيل المنطق: ص/٢٦.

الجواب - عن الأول -: إذا فرض أن النسب موجودات خارجية، لا يجوز أن يكون حصول الحصول [نفس الحصول][١].

لأن أحد الموجودين في الخارج لا يعقل كونه عين الآخر فيه، وإنما يتم ذلك في الأمور الاعتبارية.

وعن الثاني: أن المتكلمين لم يدعوا وجود النسب مطلقاً، بل أثبتوا الأين بالدليل القائم على وجوده، ولا يلزم جريان ذلك الدليل في كل نسبة حتى يتوجه النقض.

احتج الفلاسفة - على وجودها -: بأنا نحكم على السماء بأنها فوق الأرض، وهذه الفوقية حاصلة في نفس الأمر، وإن لم يكن هناك فرض وتقدير، وليست من الأعدام: لأنها حصلت بعد ما لم تكن، والحاصل بعد لم يكن ليس بعدم.

الجواب: النقض بالفناء، والمضي، أي: لو صح ما ذكرتم لزم كون الفناء، والمضي / ق(١٥١/أ من أ) موجودين: لأنهما حدثا بعد العدم، وقد قلتم: إن الحاصل بعد العدم لا يكون عدماً.

ونحن قاطعون بأن الفناء، والمضي ليسا بموجودين، لأنهما لو وجدا لزم وجود الأمس، بل يوم الطوفان، لأن الفناء الموجود لا يقدم إلا بالموجود، وهو محال.

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

قوله: «وأن العَرَضَ لا يقوم بالعَرَضِ».

أقـــول: قـــد اختلف في قيام العرض بالعرض، المتكلمون على عدم جوازه مستدلين عليه بوجهين:

الأول: أن معـــنى قيام الشيء بالشيء كونه تابعاً له في التحيز، ولا متحيز بالذات إلا الجوهر.

الـــثاني: لو قام عرض بآخر، وآخر بآخر، فلا بد من الانتهاء إلى الجوهر إذ لا يعقل قيام العرض بنفسه، وإذا كان كذلك، فلا وجه لجعله قائماً بالعرض المحتاج إلى المحل، بل يجعل قائماً بالجوهر المحل ابتداء.

والفلاســـفة على[1] الجواز، مستدلين بأن معنى القيام ليس تبعية في التحيـــز[2]، / ق(١٣٢/ب من ب) بل هو الاختصاص بحيث يكون المحل منعوتاً، والحال ناعتاً، كما تقولون أنتم أيها المتكلمون في صفات الباري، مع كون المحل غير متحيز اتفاقاً، وإذا كان معنى القيام ما ذكرنا يجوز أن يكـــون عرض صفة لعرض آخر قائماً به كالسرعة، فإنها صفة الحركة لا

---

(١) جاء في (أ، ب): «على عدم الجواز» وهو خطأ من الناسخ، والصواب المثبت ليقابل مذهب الجمهور، وليستقيم ما ذكره الشارح من أدلتهم على جوازه وهو المذكور في كتب المتكلمين.

راجع: المحصل للرازي: ص/١٦١، والمواقف للإيجي: ص/١٠٠-١٠١، وشرح المقاصد: ١٥٧/٢-١٥٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٦/٢.

(٢) آخر الورقة (١٣٢/ب من ب).

المتحـــرك، وكالـــنقطة فإنها قائمة بالخط [لأنها نهاية الخط][1]، والملاسة، والاستقامة.

والجـــواب: أن الـــسرعة أمر اعتباري، فإن الحركة السريعة بطيئة بالنـــسبة إلى أسرع منها، والنقطة أمر عدمي، وكذا الاستقامة، والملاسة، ولو سلم وجودها، فهي قائمة بالجسم.

قوله: ((ولا يبقى زمانين)).

أقـــول: كمـــا اخـــتلف في قيام العرض بالعرض اختلف في بقائه، فالأشعري، وسائر المتكلمين على عدم بقائه، والفلاسفة على أنه يبقى[2].

واســـتدل الشيخ وأصحابه على عدم الجواز بأن البقاء أيضاً عرض، فلـــو كان العرض باقياً لكان بقاؤه أيضاً باقياً، وبقاء الباقي أيضاً كذلك، وهلم جراً إلى مالا نهاية له.

ورد بأن البقاء أمر عدمي، وهو استمرار الوجود، وإلا لزم التسلسل في الأمور الموجودة، لأن البقاء أيضاً يحتاج إلى بقاء آخر، وهلم جراً.

والحق: أن عدم بقاء الأعراض - وإن كان مذهب الأشاعرة، وعليه يبـــنون كـــثيراً مـــن مطالـــبهم - لكن بقاء بعضها ضروري كالألوان، والأشكال، والعلوم، والمعارف، ودعوى تجدد الأمثال فيها في غاية البعد.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت هامشها.

(٢) راجع: المحصل: ص/١٦٢-١٦٣، والمعالم: ص/٣٧، والمواقف: ص/١٠١-١٠٣، وشرح المقاصد: ٢/١٦٠-١٦٦.

والفلاسفة قسموا الأعراض إلى السيالة كالزمان، والحركة، والتكلم، فهذه لا يمكن بقاؤها، وإلى القارة: كالعلوم، والألون، فقولهم بالبقاء إنما هو في هذا القسم[١].

والعجب ممن يقول[٢]: إن القول ببقاء الأعراض إحدى مقدمتي الدليل على قدم العالم، والفلاسفة إنما ذهبوا إليه بناء على ذلك، و لم يعلم أن بين هذه المسألة، وبين القول بالقدم أبعد من السماء إلى الأرض، إذ لو قالوا: بأن الأجسام قديمة، وأعراضها متبدلة ساعة، فساعة ماذا كان يقدح في قولهم؟

ألا ترى أنهم قائلون: بأن الأفلاك قديمة، وحركاتها متجددة لا إلى أول، بل هم مطبقون على أن الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر، - كما سنذكره بعد هذا في شرح كلام المصنف -: الباقي محتاج إلى المؤثر والفلاسفة في إثبات قدم العالم أصلهم الذي بنوا عليه أن الواجب تعالى موجب في إيجاد العالم[٣]، / ق(١٥١/ب من أ) لا مختار وكما سبق منا تحقيق المسألة.

قوله: ((ولا يحل محلين)).

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٥/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٧٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٧/٢.

(٢) جاء في هامش (أ): ((الزركشي)). وراجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٣/ب).

(٣) آخر الورقة (١٥١/ب من أ).

أقول: قد اختلف في قيام العرض الواحد بمحلين[1]، منعه الجمهور: لأن تشخص العرض إنما هو بمحله إذ ما لم يحل محلاً لا يمكن تشخصه وإذا تشخص لمحل، فلو كان قائماً بمحلين لزم تشخصه بهما، وهو محال، لأنه يلزم توارد علتين على محل واحد، وقد سبق بطلانه، ولأنه لو جاز قيام عرض واحد بمحلين لما حصل الجزم، بأن بياض العاج غير بياض الثلج، وبطلانه واضح.

قالوا: الأخوة قائمة بالأخوين، والجوار بالمتجاورين، والقرب بالمتقاربين.

ورد بأن القائم بأحدهما غير القائم بالآخر، والكلام في الواحد بالشخص.

قالوا: قالت الفلاسفة: الوحدة قائمة بالعشرة، والتثليث بالمثلث، وكذلك التربيع بالمربع.

---

(١) في هذه المسألة مذاهب:

مذهب الجمهور المنع، فهم يجزمون بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم في المحل الآخر، وإن تشاركا في الحقيقة.

وزعم أبو هاشم أن التأليف عرض واحد حال في محلين، ثم وافق الجمهور بأنه يستحيل قيامه بأكثر من محلين.

وذهب جمع من قدماء الفلاسفة إلى أن الإضافات عرض واحد قائم بمحلين.

راجع: المحصل: ص/١٦٣، والمواقف: ص/١٠٣-١٠٤، وشرح المقاصد: ٢/٣٩٧-٤٠٠، وتشنيف المسامع: ق(١٨٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٧، وهمع الهوامع: ص/٤٧٦-٤٧٧.

قلنا: ليس محل النـــزاع إذ المحل واحد، وهو المجموع من حيث هو المجموع.

قوله: ((وأن المثلين)).

أقـــول: الغيران، إما مثلان: وهما المتفقان في الماهية كالبياض القائم بالـــورق، وبالـــثلج، وإما ضدان، كالحركة، والسكون، وإما خلافان، كالحلاوة، والسواد، وإما نقيضان، كالقيام، وعدمه[1].

إذا علـــم ذلـــك، فـــنقول: لا يجوز اجتماع المثلين، أي: العرضين المتماثلين في محل واحد؛ لأن البياضين، أو السوادين لو جاز اجتماعهما في محل لم يعقل بينهما تمايز[2].

ولأنه لو جاز ذلك لجاز لمن له العلم بمسألة أن يحصل علماً آخر به، ولأنه لو جاز ذلك لما حصل الجزم بوحدة شيء من الأعراض لاحتمال أن تكون أمثالاً مجتمعة، واللوازم كلها ظاهرة البطلان.

احتجت المعتزلة - على جوازه -: بأن الجسم يعرض له السواد، ثم آخر، وآخر إلى أن يتكامل.

الجواب: أن تلك السوادات ليست متماثلة، بل ألوان مختلفة بالنوع غايـــته: أن يقال - على جميعها -: السواد بالتشكيك، والضدان أمرهما

---

(١) راجع: المحصل للرازي: ص/٢٠٦.

(٢) وهذا مذهب الجمهور، وبه قالت الحكماء خلافاً للمعتزلة كما سيأتي.

راجع: المحصل للرازي: ص/٢٠٧-٢٠٨، والمواقف: ص/٨٣.

واضـــح في عـــدم جـــواز الاجتماع، حتى يتكلم به العوام: الضدان لا يجتمعان، ولكن المهم معرفة الضدين.

فالـــضدان: همـــا الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف. فالعمى والبصر ليسا بضدين؛ لأن أحدهما وجودي، والآخر عدمي. ولا البياض والخضرة؛ لأنهما، وإن كانا وجوديين، إلا أن الخلاف بينهما ليس في غايـــة، [بل غاية][1] الخلاف إنما هو بين السواد والبياض إذ لا يتصور فوقه خلاف آخر.

والنقيضان: هما الإيجاب والسلب، فلا يجتمعان ولا يرتفعان[2]، فلا يمكـــن أن يعقل شيئان إلا بينهما إيجاب بأن يقال: أحدهما هو الآخر، أو السلب بأن يقال: أحدهما ليس الآخر.

قوله: «وأن أحد طرفي الممكن ليس أولى به».

أقـــول: الإمكان نوعان، الإمكان الخاص: وهو سلب الضرورة مـــن جانبي الوجود والعدم، مثل الإنسان، فإن وجوده وعدمه ليسا ضروريين.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) وبهذا يتبين الفرق بين الضدين والنقيضين، فالنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، والضدين لا يجتمعان، ولكن يرتفعان كالسواد والبياض.

راجع: التعريفات: ص/١٣٧.

والإمكـــان العـــام: وهو سلب الضرورة من أحد الطرفين، فيشمل الواجب، والممكن، والممتنع. / ق(١٣٣/أ من ب) إذا تقرر هذا، فنقول: لا يجوز أن يكون أحد طرفي[1] الممكن، أولى به من الآخر.

وقـــيل: العـــدم أولى به، لأن الوجود يحتاج إلى علة موجودة، والعدم يكفيه انتفاء شيء من أجزاء علة الوجود. / ق(١٥٢/أ من أ) وقيل: الأعراض السيالة كالحركة، والتكلم العدم أولى به، لاستحالة بقائها[2].

والجواب: أن الكلام في الممكن بالنظر إلى ذاته لا بالنظر إلى الخارج عنه، وما ذكرتموه ليس بالنظر إلى ذاته.

قوله: «وأن الباقي».

أقول: اختلف في أن الباقي حال بقائه هل يحتاج إلى السبب المؤثر، أم لا؟

الحق: أنه يحتاج، وهذا مبني على أن سبب احتياج الممكن، هل هو الإمكان، أو الحدوث، أو مجموعهما، أو الإمكان بشرط الحدوث؟

فبالأول: قال الفلاسفة، وبالثلاثة الأخيرة قال المتكلمون.

---

(١) أحد طرفي الممكن هنا: الوجود، والعدم.

(٢) راجع الخلاف في هذه المسألة: المحصل للرازي: ص/١١٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٧/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٨٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٥/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٧٧.

ومعنى كلام المصنف أن العلة، والسبب في الاحتياج أياً ما كان من هذه الأمور يوجب احتياج الممكن حال بقائه إلى المؤثر، لأن الإمكان، والحدوث لا زمان للموجود الحادث.

قيل: لو احتاج حال البقاء، فالتأثير إما في الحاصل، وهو محال، أو في المتجدد، وليس ذلك تأثيراً في الباقي.

قلنا: تأثيره في المتجدد، وهو الوجود بالإضافة إلى الزمان الثاني، وهو تأثير في الباقي، لأنه أفاده لدوام وجوده، إذ لو زال المؤثر لانتفى ذلك الدوام.

وقد فهم بعضهم[1]: أن مراد المصنف من هذا الكلام الرد على الفلاسفة، فإنهم لم يقولوا باحتياج الباقي إلى المؤثر.

وليس كما فهمه: لأن مذهب الفلاسفة أن الإمكان علة الاحتياج، ولا شك أنهم مجمعون على أن الإمكان ذاتي للممكن لا يفارقه، بل مراد المصنف أنه على كل تقدير يلزم احتياج الباقي، وأعجب من هذا أنه بنى مسألة الحال على هذا.

قوله: «والمكان».

أقول: لا خفاء في ثبوت شيء ينتقل منه الجسم، وإليه، ويسكنه بحيث لا يسعه غيره، وهو المعني بالمكان، وإنما النزاع في حقيقته ما هي؟

---

(١) جاء في هامش (أ): «الزركشي». راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٤/ب).

ذهب الفلاسفة المتأخرون مثل أرسطوطاليس[1]، وكثير من المتكلمين إلى أنه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، فالسطح عبارة عن العرض القائم بظاهر الجسم له عرض، وطول، ولا عمق له، والحاوي كالكوز مثلاً، والمحوي كالماء الكائن [فيه][2].

وقيل: المكان بعد مجرد موجود، والمراد بالمجرد أنه ليس جسماً، ولا جسمانياً ينفذ فيه الجسم، ويحصل فيه، ويكون شاغلاً[3] له، وهذا مذهب شيخ أرسطوطاليس أفلاطون[4]، وكثير من قدماء الفلاسفة. وقيل: بعد مفروض، أي عدم محض، ونفي صرف ممكن أن لا يشغله شاغل، والذين يقولون: إنه الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، حتى لو لم يشغله لكان خلاء.

---

(١) هو حكيم يوناني يعتبر فيلسوف الروم، وعالمها، وجهبذها، وخطيبها وطبيبها ولد في استاغير في مقدونيا، كان مؤدب، وصديق الإسكندر الكبير، وهو مؤسس المدرسة المشائية، وقد ترجم له ابن أبي أصيبعة، وأطال في ذكر حكمه، ومؤلفاته وغير ذلك.
راجع: عيون الأنباء: ص/٨٦-١٠٥.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) راجع تعريف المكان عند الحكماء، والمتكلمين: المواقف للإيجي: ص/١١٣-١٢٠، وشرح المقاصد: ٢/١٩٨-٢١٥، والتعريفات: ص/٢٢٧.

(٤) أفلاطون: ويقال: فلاطن، وأفلاطن ومعناه العميم الواسع، وهو حكيم يوناني من أهل أثينا، فيلسوف الروم، وكان طبيباً، عالماً بالهندسة وغير ذلك من علوم الفلسفة له مؤلفات في الطب، والفلسفة وترجم ابن أبي أصيبعة له بإسهاب.
راجع: عيون الأنباء: ص/٧٩-٨٦.

استدلوا على أنه السطح المذكور، بأنه لو كان بعداً مجرداً وجودياً، فإذا نفذ فيه الجسم يلزم تداخل البعدين، أي: بعد المكان، وبعد المتمكن، بحيث يرتفع التمايز بينهما في الوضع، والمقدار، وتجويز ذلك يفضي إلى جواز تداخل العالم في حيز الخردلة وهو محال.

ولو كان بعداً مفروضاً، أي: نفياً محضاً لما قبل الزيادة، والنقصان، والثاني: باطل لأن البعد بين المدينتين أكثر من البعد بين الجوارين.

والجواب - عن الأول - أنه لا يلزم من جواز تداخل بعدين أحدهما مادي، والآخر مجرد تداخل البعدين الماديين.

وعن الثاني: بأن الزيادة، والنقصان باعتبار الفرض على معنى أن لو كان بين المدينتين[1] / ق(١٥٢/ب من أ) مقدار موجود، لكان ذلك المقدار الموجود أعظم من المقدار الموجود بين الجوارين.

قوله: ((والخلاء جائز)).

أقول: لما كان مذهب المتكلمين أن المكان عبارة عن الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم بمعنى أنه لو لم يشغله لكان خلاء أشار إلى أن الخلاء ممكن.

فإن قلت: كيف يتصور جواز الخلاء عند المتكلمين القائلين، بأن المكان نفي محض، وأمر وهمي؟

قلت: معناه أنه يمكن أن يكون جسمان لا يتماسان، ولا يكون بينهما ما يماسهما، كما أشار إليه المصنف.

---

(١) آخر الورقة (١٥٢/ب من أ).

والدليـل علـى جواز ذلك أنا لو طبقنا صفحة ملساء على أخرى مـثلها بحيث لا يكون بينهما هواء لتساوى الأجزاء، فإذا رفعنا الصفحة العلـيا دفعـة - ولنفرض الصفحتين عظيمتين - ففي أول الارتفاع يخلو الوسط جزماً لأن نفوذ الهواء إنما هو من الأطراف[١].

قوله: ((والزمان)).

أقول: كما اختلف في حقيقة المكان، فكذا في حقيقة الزمان. فذهب قـدماء الفلاسفة إلى أنه جوهر مجرد ليس بجسم، ولا جسماني. وقيل: هو الفلك التاسع، وهو - أيضاً - مذهب الفلاسفة، ومعدل النهار دائرة على الفلـك الأعظم أعني التاسع[٢]، وإنما سميت معدل النهار لتعادل الليل والنهار إذا كانت الشمس على سمتها.

---

(١) راجع: المواقف: ص/١١٧-١٢٠، وشرح المقاصد: ٢/٢٠٤-٢١٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٨-٤٢٩، وتشنيف المسامع: ق(١٨٥/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٦/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٧٨، والمحصل: ص/١٩١.

(٢) هذا من علم الهيئة الباحث عن أحوال الأجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها، وكيفياتها، وأوضاعها، وحركاتها اللازمة لها، وزعم الفلاسفة أن الأفلاك الثابتة بالرصد تسعة:

فلك الأفلاك، وهو المسمى بالفلك الأطلس لأنه غير مكوكب، وهو التاسع وبالعرش المجيد في الاصطلاح الشرعي، ويحرك الأفلاك الثمانية الأخرى، وتحته فلك الثوابت، ثم فلك زحل، ثم فلك المشتري، ثم فلك المريخ، ثم فلك الشمس، ثم فلك الزهرة، ثم فلك عطارد، ثم فلك القمر، وهو السماء الدنيا.

راجع: المواقف للإيجي: ص/٢٠٠ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٣/١٣٩ وما بعدها.

وقيل: ليس نفس الفلك المذكور بل حركته.

وقيل: بل مقدار حركته، وهو مختار أرسطوطاليس، ومتأخري الفلاسفة.

وذهب المتكلمون إلى أنه أمر عدمي، وعرفوه بأنه: متجدد معلوم يتقدر به متجدد غير معلوم، كما يقال: آتيك طلوع الشمس[1].

قال المصنف: والمختار أن[2] / ق(١٣٣/ب من ب) الزمان مقارنة متجدد [موهوم لمتجدد][3] معلوم إزالة للإيهام، وقد تبع في هذا الكلام الآمدي، وفي عبارته تسامح ظاهر، إذ لا يخفى أن حقيقته ليست عبارة عن المقارنة، بل تحصل من تقدير المتجدد الموهوم بالمتجدد المعلوم، حالة تسمى بالمقارنة، مثل مقارنة إتيانك لطلوع الشمس، فالإتيان هو المتجدد الموهوم، وطلوع الشمس المتجدد المعلوم، ولكل من أصحاب المذاهب أدلة أعرضنا عن ذكرها، لأن المسألة قليلة الجدوى، فالإحاطة بمآخذ الأقوال كافية.

قوله: «ويمتنع تداخل الأجسام».

---

(١) فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام.

راجع: المواقف للعضد: ص/١١٠-١١٢، وشرح المقاصد: ٢/١٧٩ وما بعدها، والتعريفات: ص/١١٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٩.

(٢) آخر الورقة (١٣٣/ب من ب).

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

أقول: اتفق العقلاء على عدم جواز التداخل[١].

وقـــد عـــرفت أن المراد منه اتحاد الشيئين، أو أكثر بحيث لا يزداد الحجم.

ومن قال[٢]: إن دخول الملك في الرحم لتصوير النطفة يشكل على من لم يجوز التداخل[٣] لم يدر معنى التداخل.

قوله: «وخلو الجوهر».

أقول: ذهب جميع العقلاء الذين يعتد بهم في الإسلام، والفلاسفة إلى أن الجوهر لا يخلو عن العرض[٤].

---

(١) وذهب النظام إلى أن اللون، والطعم، والرائحة كل منها جسم لطيف، فإذا تداخلت هذه الأجسام اللطيفة حصل من مجموعها جسم كثيف.
راجع: المحصل للرازي: ص/١٨٩، والمواقف للإيجي: ص/٢٥١، وتشنيف المسامع: ق(١٨٥/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٩.

(٢) جاء في هامش (أ): «نقله الزركشي عن ابن أبي حمزة».

(٣) قال الزركشي: «وقال ابن أبي حمزة - في حديث إرسال الله الملك إلى الرحم لينفخ فيه الروح، وهذا يرد على من قال: إن الجوهر لا يدخل في جوهر، ويدخل في الرحم ليصور، والرحم جوهر، ولا يشعر صاحبه به». تشنيف المسامع: ق(١٨٥/ب).

(٤) وجوزه بعض الدهرية في الأزل، وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها، وجوزه الصالحية فيما لا يزال، وللمعتزلة تفصيل: فالبصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان، والبغدادية يجوزونه في غير الألوان، وأما الجمهور وهم الذين منعوا خلو الجوهر عن العرض فبناء على أن الأجسام متجانسة، وإنما تتميز بالأعراض، فلو =

أما الفلاسفة، فلأنهم لم يقولوا بوجود الجوهر الفرد، والجسم مركب - عندهم - من الهيولى والصورة، وهم متفقون على عدم وجود إحديهما بدون الأخرى، فالموجود هو الجسم، وكل جسم لا يخلو عن شكل طبيعي، وحيز طبيعي.

وعند المتكلمين: الجوهر الفرد، والجسم المركب من الجواهر الفردة لا يخلو عن العرض، لأنه متناه، وكل متناه ذو شكل وهيئة. / ق(١٥٣/أ من أ).

وتوهم بعضهم[(١)] أن القائلين بقدم العالم من الفلاسفة يجوزون تجرد الجسم عن العرض، وهذا غلط، إذ القائلون بقدم الأفلاك قائلون بقدم أشكالها.

قوله: «والجوهر غير مركب من الأعراض».

أقول: مذهب الجمهور أن الجواهر غير متألفة من الأعراض ونسب خلافه إلى النظام، والنجار[(٢)] من المعتزلة وبنوا على ذلك أن

= خلا عنها لم يكن شيئاً من الأجسام المخصوصة، بل جسماً مطلقاً، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة، ووافقهم النظام، ومنهم من احتج عليه بامتناع خلوه عن الحركة، والسكون، وضعف.

راجع: المواقف للإيجي: ص/٢٥٢، وشرح المقاصد: ٣/٨٩-٩٢، وتشنيف المسامع: ق(١٨٥/ب - ١٨٦/أ)، والمحلي في جمع الجوامع: ٢/٤٢٩.

(١) جاء في هامش (أ): (الزركشي). راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٦/أ).

(٢) هو الحسين بن محمد بن عبد الله الرازي، أبو عبد الله، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، وإليه نسبتها، كان حائكاً، وقيل: كان يعمل الموازين من أهل قم، وهو من متكلمي =

الجواهر غير متماثلة لكون ما تألف منها كذلك، هكذا وقع في المواقف[١].

والصواب: أن المخالف ضرار[٢] لا النظام لأن مذهب النظام أن الجسم مركب من أجزاء غير متناهية هي الجواهر الفردة.

قوله: «والأبعاد متناهية».

أقول: اتفقت الفلاسفة، والمتكلمون على أن الأبعاد[٣] القائمة بالأجسام متناهية.

= المجبرة، وله مع النظام عدة مناظرات وله مؤلفات منها: البدل في الكلام، وإثبات الرسل، والإرجاء، والقضاء والقدر، والثواب والعقاب، وغيرها، وتوفي سنة (٢٢٠هـ).

راجع: الفهرست لابن النديم: ص/٢٢٩، واللباب: ٢١٥/٣، والأعلام للزركلي: ٢٧٦/٢.

(١) راجع: المواقف: ص/١٨٥.

(٢) وهذا هو الذي ذكره الفخر الرازي حيث قال: «زعم ضرار، والنجار أن ماهية الجسم مركبة من لون، وطعم، ورائحة، وحرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة» المحصل: ص/١٦٩، ثم أبطل ما ذهبا إليه، ورد عليهما.

وراجع: شرح المقاصد: ٣٧/٣-٣٨.

(٣) أبعاد الجوهر هي الطول، والعرض، والعمق، ومعنى متناهية، أي: لها حدود تنتهي لها، والنهاية حد الشيء، وهو الطرف الذي إذا تحرك إليه متحرك وقف عنده بحيث لا يجد بعده شيئاً آخر، مثل النقطة للخط، وذهب بعض الأوائل، وحكماء الهند إلى إثبات أبعاد لا نهاية لها.

راجع: المحصل للرازي: ص/١٩٣-١٩٤، والمواقف للإيجي: ص/١٨٦-١٨٩، وشرح المقاصد: ٣٣/٣-٣٨.

ونقـــل عن حكماء الهند، وجمع من المتقدمين، وأبي البركات[1] من المتأخرين خلافه.

لـــنا - على التناهي - أن لو أخرجنا خطين من نقطة مثل السلم، ويمشيان على الانفراج، والانفتاح هكذا إلى غير النهاية، لزم أن يكون غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين، وهو محال.

ولنا - أيضاً - لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه، ثم نطـــبقه على بعد تام غير ناقص، فإما أن يقع بإزاء كل ذراع من الناقص ذراع مـــن التام وهو باطل، وذلك لاستلزامه تساوي الناقص، والتام، أو ينقطع الناقص عن التام، ويزيده التام بذلك الذراع، والزائد على المتناهي بمقدار متناه، متناه لا محالة.

قوله: ((والمعلول)).

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، الحنفي، حافظ الدين أبو البركات، كان فقيهاً، أصولياً، متكلماً، مفسراً، نحوياً، وله مؤلفات منها: عمدة العقائد في الكلام، ثم شرحها، وسماها الاعتماد، مدارك التنـــزيل وحقائق التأويل في التفسير، منار الأنوار في أصول الفقه، والكافي في شرح الوافي، وكنـــز الدقائق، وكلاهما في فروع الفقه الحنفي، وتوفي سنة (٧١٠هـــ).

راجع: الجواهر المضيئة: ١/٢٧٠-٢٧١، ٢/٢٦٧، والدرر الكامنة: ٢/٢٤٧، والفوائد البهية: ص/١٠١-١٠٢، وتاج التراجم: ص/٢٢، وكشف الظنون: ١/١١٦٨، وإيضاح المكنون: ١/٩٨، وهدية العارفين: ١/٤٦٤، ومعجم المؤلفين: ٦/٣٢.

أقول: علة الشيء بمعنى المؤثر في وجوده، تقدمه على المعلول بالذات لا بالزمان، كتقدم جرم الشمس على الإضاءة.

وقد تطلق العلة على ما يحتاج إليه الشيء[1]، وذلك المحتاج إليه إما داخـل، أو خارج، والداخل إما أن يكون الشيء به ذلك الشيء بالقوة، وهي العلة المادية كالخشب للسرير، أو يكون ذلك الشيء بالفعل، وهي العلة الصورية كالهيئة الحاصلة للسرير بعد ضم الأخشاب.

والخـارج إما أن يكون حصول الشيء، ووجوده منه، وهي العلة الفاعلـية، أو لأجلـه، وهـي العلة الغائية كالجلوس على السرير. هذا ومرادهم بأن العلة مع المعلول زماناً، أو يعقبها مطلقاً، يريدون بذلك العلة المؤثرة على طريق الإيجاب دون الاختيار، كحركة المفتاح مع حركة اليد، ولا يمكن ذلك إلا مع المعية الزمانية.

ومخـتار المصنف مع والده لا يستقيم على ما عليه المحققون[2] وإن اصطلحوا على شيء، فلا مشاحة معهم.

---

(١) راجع: شرح المقاصد: ٢/٧٧-٨٠، والمواقف: ص/٨٥، والمحصل للرازي: ص/٢٠٩، والتعريفات: ص/١٥٤.

(٢) اتفقوا على أن العلة تتقدم المعلول بالمرتبة، ثم اختلفوا هل تسبقه في الزمان، أو تقارنه؟ على المذاهب التي ذكرها الشارح مجملة، وبيانها:

ذهب الأكثر إلى أن العلة تقارن المعلول، وارتضاه إمام الحرمين، ونسبه إلى المحققين.

الثاني: أنها تسبقه، وهو يعقبها مطلقاً، وهو مختار المصنف تبعاً لوالده. =

وكــذلك القــول بالفرق بين الوضعية، والعقلية لا يصح على ما ذكــرناه: لأن الوضعية تأثيرها بالإيجاب، أو بالاختيار، فعلى الأول: لا يتصور تأخر زماني، وعلى الثاني: ليست بعلة اصطلاحاً عندهم.

وشــبهتهم - بأنه إذا قال - لغير المدخول بها -: إذا طلقتك فأنت طالق، ثم قال - لها -: أنت طالق لم تقع إلا الطلقة الواحدة[1]، فلو كان العلــة، والمعلول معاً زماناً، لوقعتا - واهية: لأن المعية وإن كانت زمانية، ولكن معها تقدم ذاتي، لأنهما مجتمعان.

وإذا تقدمت الطلقة المعلق عليها ذاتاً لم يبق المحل قابلاً للطلاق فعدم وقوع[2] / ق(١٥٣/ب من أ) التقدم الذاتي، تأمل فإنه في غاية الحسن!

قوله: ((واللذة)).

= الثالث: التفصيل، فإن كانت العلة وضعية سبقت المعلول، وإن كانت عقلية قارنته، لكونها مؤثرة بذاتها، وقد ذكر العضد، والتفتازاني أن العلة إذا كانت مشتملة على المادة، والصورة يمتنع تقدمها على المعلول، أما العلة الناقصة، أو التامة التي هي الفاعل وحده، أو مع الشرط، والغاية، ففيها الخلاف.

راجع: المواقف: ص/٨٥-٨٦، وشرح المقاصد: ٢/٨٠-٨١، وتشنيف المسامع: ق(١٨٦/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٦/ب).

(١) راجع: الأم للشافعي: ٥/١٦٦، والروضة للنووي: ٨/٧٩، ١٢٨-١٢٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٩، وهمع الهوامع: ص/٤٧٩.

(٢) آخر الورقة (١٥٣/ب من أ).

أقـول: الجمهـور علـى أن من الكيفيات النفسانية اللذة، والألم وتصورهما بديهي: لأنهما من الوجدانيات، وربما يفسران قصداً إلى تعيين المسمى، وتلخيصه[١].

قال ابن سينا[٢]: «اللذة: إدراك، ونيل لما هو عند المدرك كمال، وخير.

والألم: إدراك، ونيل لما هو شر، وآفة عند المدرك».

فـإدراك الحـلاوة لذة تدرك بالذائقة، وإدراك الجمال لذة تدرك بالباصـرة، وإدراك الصوت الحسن لذه تدرك بالسامعة / ق(١٣٤/أ من ب) وإدراك الحقائـق علـى مـا هي عليه في نفس الأمر لذة تدرك بالقوة العاقلة.

---

(١) راجع: المحصل للرازي: ص/٢٣٠، والمعالم له: ص/٥٠، والمواقف للإيجي: ص/١٥٨-١٥٩، والتعريفات: ص/٣٤، ١٩١، وتشنيف المسامع: ق(١٨٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٩/٢، والغيث الهامع: ق(١٧٧/أ).

(٢) هو الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي الرئيس الحكيم المشهور صاحب التصانيف الكثيرة في الفلسفة، والطب، أبوه من بلخ، ثم انتقل إلى بخارى، وتنقل ابن سينا في البلاد، واشتغل بالعلوم وحصل الفنون، وأتقن علم القرآن، والأدب، وحفظ أشياء من أصول الدين، والحساب، والجبر، ثم نظر في علوم المنطق، واليونان فرغب في علم الطب، فمارسه، ودرسه حتى فاق فيه غيره. له مصنفات كثيرة منها: الشفاء في الحكمة والفلسفة، والنبات والحيوان، والإشارات، والقانون، والأوسط، وغيرها، وقد طعن فيه الكثير كاليافعي، وابن الصلاح، بل كفره البعض كالغزالي، وغيره لموافقته قول الفلاسفة في أمر المعاد، وغيره من أركان الإيمان، وتوفي بهمذان سنة (٤٢٨هـ).

راجع: وفيات الأعيان: ٤١٩/١، ومرآة الجنان: ٤٧/٣، وعيون الأنباء: ص/٤٣٧، وشذرات الذهب: ٢٣٤/٣.

وقــول الإمام: بالحصر[1] في المعارف - واقتدى به والد المصنف - ليس حصراً حقيقياً، بل ادعائي في أشرف الأنواع مثل الحصر في: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ٢]، و«الحج عرفة»[2].

وأما قول ابن زكريا[3]: بأن اللذة هي النجاة من الألم فقد أبطله ابن سـينا، وغيره، بأنه قد تحصل اللذة من غير سابقة ألم، كمن لم يكن ذاق

---

(١) الحصر: عبارة عن إيراد الشيء على عدد معين، والحصر في الأمثلة المذكورة يؤدي إلى معنى القصر المعروف في علم المعاني بأنه تخصيص شيء بشيء، وحصره فيه.
راجع: الإيضاح في علوم البلاغة: ٢١٣/١، والتعريفات للجرجاني: ص/١٧٥، ٥٨٨.

(٢) روى الإمام أحمد، وأبو داود، وغيرهما عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال: «أتيت النبي ﷺ، وهو بعرفة، فجاء ناس - أو نفر - من أهل نجد، فأمروا رجلاً، فنادى رسولَ الله ﷺ كيف الحج؟ فأمر رسولُ الله ﷺ رجلاً فنادى: الحج، الحج يوم عرفة، من جاء قبل صلاة الصبح من ليلة جَمْع فتم حجه...» هذا لفظ أبي داود.
راجع: مسند أحمد: ٣٠٩/٤، ٣١٠، ٣٣٥، وسنن أبي داود: ٤٥٢/١، واللفظ الذي ذكره الشارح رواه أحمد.

(٣) هو محمد بن زكريا الرازي أبو بكر، طبيب، حكيم، كيماوي، ولد بالري، ونشأ بها، ثم اشتغل بعلم الإكسير، وكان في بدء أمره صائغاً، وكان يغني، ويضرب بالعود، وسافر إلى بغداد، واشتغل بالعلوم العقلية، والأدبية، واعتنى بالطب في أواخر عمره، وكف بصره، وتوفي ببغداد سنة (٣١١هـ)، وله مؤلفات منها: الحاوي في صناعة الطب، والطب الروحاني، والترتيب في الكيمياء، ومنافع الأغذية، وغيرها.
راجع: تأريخ الحكماء: ص/٢٧١-٢٧٧، وتأريخ حكماء الإسلام: ص/٢١-٢٢، ومروج الذهب: ١٧٧/٨، وعيون الأنباء: ٣٠٩/١-٣٢١، ووفيات الأعيان: ١٠٣/٢، ١٠٤، وتأريخ مختصر الدول: ص/٢٧٤، والوافي: ٧٥/٣-٧٧، ومرآة الجنان: ٢٦٣/٢، والبداية والنهاية: ١٤٩/١١.

الحلو قط، ولا سمع به، فأول ما يذوقه يحصل له لذة، ولا سابقة ألم هنا، ولا داعية شوق.

قال المصنف: والحق: أن إدراك الملائم ليس نفس اللذة، بل هي حالة لازمة لإدراك الملائم[1]، وهذا كلام في غاية الحسن، والوجدان يشهد له.

قوله: «وما تصوره العقل».

أقول: ما يتعقله الإنسان إذا قيس إلى الوجود الخارجي لا يخلو إما أن تكون ذاته مقتضية لوجوده، وهو الواجب تعالى، إذ ما يكون مقتضى الذات لا يعقل انفكاكه.

وإما أن تكون مقتضية لعدمه، فهو الممتنع لذاته، إذ لا يمكن اتصافه بالوجود، لأن الامتناع من لوازم الذات لا يمكن زواله. وإما أن لا تقتضي شيئاً من الوجود، والعدم، وهو الممكن، لما سبق من استواء طرفيه أعني الوجود، والعدم.

ثم الممكن تارة يكون واجباً بالغير إذا وجدت علة وجوده، وتارة ممتنعاً بالغير إذا انتفى علة وجوده[2].

---

(١) وهذا ما حققه شيخ الإسلام، في رده على الفلاسفة في قولهم: إن اللذة إدراك الملائم. راجع: مجموع الفتاوى: ١٠/٣٢٥ وما بعدها.

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٠، وتشنيف المسامع: ق(١٨٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٧/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٨٠.



الخاتمة

في بعض مسائل التصوف (الزهد والورع)



الخاتمة

قوله: ((خاتمة)).

أقول: جعل خاتمة[١] كتابه بعض مسائل التصوف[٢].

(١) أنهى المصنف مؤلفه بالتكلم عن علم التصوف، والسلوك ليكون الدعاء إلى تطهير القلب خاتمة كتابه.
وقد ذكر الزركشي، والعراقي، والأشموني: أن المصنف تابع في هذه الخاتمة صاحب الشامل الصغير، ومنه استمد المصنف، وزاد عليه.
وقد تقدم معنى التصوف، وأصل اشتقاقه فيما سبق.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٧/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٧/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٨٠.

(٢) قد صنف في التصوف، والزهد، والسلوك كتب كثيرة، وذكر شيخ الإسلام أن من المؤلفين من جعل الأصل ما روي عن متأخري الزهاد، وأعرض عن طريق الصحابة، والتابعين، كما فعل أبو القاسم القشيري في رسالته، وأبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، وابن خميس الموصلي في مناقب الأبرار، وأبو عبد الرحمن السلمي في تأريخ الصوفية، ومنهم من ألف في ذكر المتقدمين، والمتأخرين كما فعل أبو نعيم الأصبهاني في الحلية، وابن الجوزي في صفة الصفوة، وأبو القاسم التميمي في سير السلف، كما صنف أبو الرحمن السلمي - أيضاً - سير الصالحين من السلف، وسير الصالحين من الخلف، ذكر فيه أخبار أهل الزهد، والأحوال من بعد القرون الثلاثة من عند إبراهيم بن أدهم، والفضيل ابن عياض، وأبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، ومن بعدهم.
راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٣٦٧/١٠-٣٦٩.

وصدر بمسألة أول الواجبات - وإن لم تكن من التصوف[1] - إيماء إلى أنها الركن الأعظم في الطريق الموصل إلى الله تعالى. فنقول: قد اختلف في أول ما يجب على المكلف.

---

(١) كان للزهاد عدة أسماء منها الصوفية، والفقراء، والجوعية، والفقرية، والفكرية، والمغاربة، وقد تنازع الناس في التصوف، والصوفية إلى أقوال: ذهب فريق من أئمة الفقه، وبعض المتكلمين إلى ذم الصوفية والتصوف، وقالوا: إنهم مبتدعون خارجون عن السنة.

وذهب فريق آخر إلى الغلو فيهم مدعياً أنهم أفضل الخلق بعد الأنبياء، وقد ذكر شيخ الإسلام أن كلا الفريقين على خطأ بين إفراط وتفريط، والصواب: أن الصوفية مجتهدون في طاعة الله تعالى كغيرهم، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد، فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب، أو لا يتوب، ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربه علماً بأنه قد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع، والزندقة، وهم ليسوا منهم في شيء، وقد أنكر عليهم أهل التحقيق من الصوفية كسيد الطائفة الجنيد بن محمد رحمه الله تعالى، ثم صارت الصوفية بعد ذلك ثلاثة أصناف:

صوفية الحقائق: وهم أهل الطبقة الأولى من الزهد، والاتباع للكتاب، والسنة.

وصوفية الأرزاق: وهم الذين وقفت عليهم الوقوف، ولكنهم يتصفون بالعدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض، ويجتنبون المحارم، ويتأدبون بآداب أهل الطريق الشرعية لا البدعية، ولا يتمسكون بفضول الدنيا.

وصوفية الرسم: وهم المقتصرون على النسبة، فهمهم في اللباس، والآداب الوضعية.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٣٦٨/١٠، ١٧/١١-٢٠، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٢١٠-٢١٣.

قال الشيخ: هو معرفة الله تعالى لكونها أصل المعارف. وقال الأستاذ: هو النظر في معرفته تعالى.

وقال القاضي، والإمام: هو القصد إلى النظر، هكذا في شرح المقاصد[1] وزاد المصنف مذهباً آخر، ونسبه إلى القاضي، وهو أول النظر، ونسب القصد إلى ابن فورك، وإمام الحرمين.

والحق: ما في شرح المقاصد[2]، إذ لا معنى لوجوب أول أجزاء النظر بدون النظر لعدم استقلاله.

---

(١) اختُلِف في أول واجب على المكلف على أقوال كثيرة منها ما ذكرها الشارح وبعضهم أوصلها إلى بضعة عشر قولاً، وأرجح المذاهب وأولاها هو أن أول الواجبات على المكلف العلم بالله، ودينه، ورسوله لقوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩] وقوله: ﴿وَلِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ [إبراهيم: ٥٢].
وهذا قول الأشعري، وعامة أهل الحديث، وسلكوا في هذا طريق السلف، ونهوا عن ملابسة الكلام، لأنه مخترع، ومحدث بعد انصرام زمن الصحابة، والتابعين، وأنكروا قول أهل الكلام: إن أول الواجبات النظر، لأن الفقهاء اتفقوا على أن الكافر لو قال: أمهلوني لأنظر، وأبحث لا يمهل، ولا ينظر، ولكن يقال له: أسلم في الحال، وإلا فأنت معروض على السيف.
راجع: الخلاف في هذه المسألة: المحصل للرازي: ص/٦٥، والمواقف للإيجي: ص/٣٢ -٣٣، والإرشاد للجويني: ص/٢٩، وشرح المقاصد: ١/٢٧١-٢٧٣، وتشنيف المسامع: ق(١٨٧/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٠، وهمع الهوامع: ص/٤٨٠، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ص/٣٩، ٧٠.

(٢) راجع: شرح المقاصد: ١/٢٧٢.

ثم وجـــه التوفيق بين المذاهب المذكورة: أنه إن أريد أول الواجبات المقـــصودة، فلا شك أنه معرفة الله، وإن أريد أعم من المقصود بالذات، فهو القصد[١].

ولما كان النظر مستلزماً للقصد ألغى بعضهم[٢] ذكر القصد.

وما قيل[٣]: من أنه علم منه أن الطريق إلى معرفته هو النظر لا غير ليس بشيء إذ لا حصر في كلامه.

قوله: / ق(١٥٤/أ من أ) «وذو النفس الأبية».

أقول: روى البيهقي - في شعب الإيمان - عن سهل بن سعد[٤] الساعدي أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يحب معالي الأمور ويكره سفسافها»[٥].

---

(١) ذكر الرازي، والإيجي أن الخلاف لفظي، كما قال الشارح، وذكر الزركشي أن الخلاف معنوي.
راجع: المحصل للرازي: ص/٦٥، والمواقف للإيجي: ص/٣٢، وتشنيف المسامع: ق(١٨٧/ب) والغيث الهامع: ق(١٧٧/ب).

(٢) جاء في هامش (أ) «الزركشي».
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٧/ب).

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٧/ب).

(٤) هو سهل بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة بن حارثة بن عمرو بن الخزرج بن ساعدة الأنصاري الساعدي من مشاهير الصحابة، كان اسمه حزناً فغيره النبي ﷺ إلى سهل، وهو آخر من مات بالمدينة من الصحابة سنة إحدى وتسعين، وقيل قبل ذلك.
راجع: الإصابة: ٢/٨٨، والاستيعاب: ٢/٩٥.

(٥) ورواه الطبراني أيضاً في الكبير، والأوسط بنحو الحديث المذكور قال الهيثمي: وفيه خالد بن إلياس ضعفه أحمد، وابن معين، والبخاري، والنسائي، وبقية رجاله ثقات، =

والسفساف - لغة -: الشيء الحقير الدني[١]، وهذا الكلام منه ﷺ من جوامع الكلم، فإنه ينطبق على جميع جزئيات أسباب السعادة، والشقاوة.

ومـــراد المصنف من إيراده في علم التصوف أن أهل التصوف هم الذين غير ملتفتين إلى الدنيا الدنية[٢]، بل نظره مقصود إلى النعيم الباقي، بل إلى مولى النعم الذي هو أرفع المطالب الذي يستحقر دونه كل مطلوب.

= لكنه قال: رجال المعجم الكبير ثقات، ورواه ابن عدي، والقضاعي، وله ألفاظ مختلفة.

راجع: الجامع لشعب الإيمان، والمعجم الكبير: ٣/١٣١ برقم ٢٨٩٤، والمعجم الأوسط: ٣/٤٤٩ برقم ٢٩٦٤، والكامل لابن عدي: ١/١١٤، ومسند الشهاب: ٢/١٥٠، ومجمع الزوائد: ٨/١٨٨، والمراد من الحديث أن صاحب النفس الأبية يرفعها بالمجاهدة عن الأمور الدنية من الأفعال القبيحة، والأخلاق المذمومة كالكبر، والعجب، والغضب، والحقد، والحسد، وسوء الخلق، وقلة الاحتمال، ويجنح بها إلى معالي الأمور من الأفعال الحسنة، والأخلاق المحمودة كالتواضع، والصبر، وسلامة الباطن، والزهد، وحسن الخلق، وكثرة الاحتمال فهو عالي الهمة.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٠-٤٣١، وهمع الهوامع: ص/٤٨١.

(١) وهو ضد المعالي، والمكارم، وأصله ما يطير من غبار الدقيق إذا نخل، والتراب إذا أثير.

راجع: النهاية لابن الأثير: ٢/٣٧٣-٣٧٤.

(٢) يعني أن أهل الزهد من السلف الصالح انصرفوا عن الدنيا التي تغوي الإنسان، وتلهيه عن ربه، لا أنهم يتركون الدنيا التي تعينهم على طاعة الله، وتقواه، وتعففهم عن مسألة الناس، كما فعله بعض المتأخرين من أدعياء الزهد، والتصوف، وعاشوا عالة على غيرهم بدعوى التوكل على الله تعالى، وهي دعوى يكذبها الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٠/٦٤١-٦٤٢، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة في آخر البحث هذا إن شاء الله تعالى، وذلك عند كلامه على التوكل، والتفويض، ومباشرة الأسباب.

قوله: «ومن عرف ربه».

أقـــول: العارف بربه هو الذي يرى الكائنات مستندة إليه تعالى بلا واســطة، ولــيس لأحد صنع سواه تعالى، وأيقن أنه الغني المطلق، وبيده الــنفع، والــضر، وله الكمال المطلق. فإذا عرف الرب تعالى على الوجه المذكور لزم منه أمور منها: ما يرجع إليه، ومنها: ما يرجع إليه تعالى.

أما ما يرجع إليه هو تصور التبعيد، والتقريب[1]، فإنه قد جزم بأنه يفعل مـــا يشاء ليس لأحد صنع، وإذا تصور ذلك لزم منه الخوف، والرجاء، وقدم الخوف على الرجاء؛ لأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح.

وإذا اتـــصف بهمـــا لزم من ذلك الامتثال لأوامره، والاجتناب عن معاصيه، إذ من ادعى معرفته تعالى وهو منهمك في مخالفته، فقد كذب في دعواه لأنه لو تصور عظمته، واقتداره، وأنواع عقابه لم تتحرك منه شعرة إلى نحو المخالفة[2].

---

(١) أي من عرف ربه تصور تبعيده منه بإضلاله، وتقريبه إليه بهدايته، فخاف عقابه، ورجا ثوابه كما ذكر الشارح.

(٢) قال الإمام الشافعي رحمه الله:

«تعصي الإله وأنت تظهر حبه	هـــذا محـــال في القياس بديع
لـــو كان حبك صادقاً لأطعته	إن المحـــب لمـــن يحب مطيع
في كـــل يـــوم يبتديك بنعمة	منه وأنت لشكر ذاك مضيع»

راجع: ديوانه: ص/٥٨.

وإذا تحلى بلباس التقوى، وجانب أسباب الغواية والهوى، فقد كمل ما هو راجع إليه، واستعدت النفس لقبول الفيض[١] من الجناب الأعلى الذي فيضه عام لا يتخلف عند قابلية المحل، مَنّاً وفضلاً.

قال رسول الله ﷺ: «يا معاذ بن جبل قال: لبيك يا رسول الله، قال[٢]: / ق(١٣٤/ب من ب) هل تدري ما حق الله على العباد؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: حق الله على عباده أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئاً. ثم قال: وهل تدري ما حق العباد على الله، إن فعلوا ذلك؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: أن لا يعذبهم، ويدخلهم الجنة»[٣] ولفظ الحق من طرف العباد، ذكر مشاكلة، أو حق عليه تعالى لموجب وعده، لأنه لا يخلف الميعاد.

فهذا الحديث دليل واضح على أن العبد إذا أتى بالعبادات واجتنب المعاصي من الذين قال الله في حقهم: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥ﴾ [المائدة: ٥٤][٤] وإذا أحبه كان عند العبد بمنزلة سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به

---

(١) الفيض: هو عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الأشياء، واستعداداتها في الحضرة العلمية، ثم العينية.

راجع: التعريفات: ص/١٦٩ وهو مصطلح تداوله الصوفية، أخذاً من الأثر، والحديث الذي سيأتي بعد قليل، وفيه: «كنت سمعه الذي يسمع به إلى آخره».

(٢) آخر الورقة (١٣٤/ب من ب).

(٣) راجع: صحيح البخاري: ٨/١٣٠، ١٤٠، وصحيح مسلم: ١/٤٣.

(٤) والآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤].

يبصر، ويده التي بها يبطش، واتخذه الله ولياً إن سأله أعطاه، وإن استعاذ به أعاذه[1].

واعلم أن هذا الحديث الذي أورده المصنف من الصحيح المتفق على صحته، ومن الأحاديث التي اختلف فيها الخلف والسلف[2]، ونحن نذكر

---

(١) روى البخاري، وأحمد، وغيرهما عن أبي هريرة، وعائشة رضي الله عنهما فعند البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال: من عادى لي ولياً، فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت، وأنا أكره مساءته» وعند أحمد عن عائشة: «من أذل لي ولياً فقد استحل محاربتي...».
راجع: صحيح البخاري: ١٣١/٨، ومسند أحمد: ٢٥٦/٦.

(٢) قد استشكل ظاهر هذا الحديث إذ كيف يكون الباري جل علا سمع العبد، وبصره ويده إلخ؟
فأجاب العلماء على ذلك بوجوه كثيرة، ليردوا على الاتحادية الذين زعموا أن الحديث على ظاهره، وحقيقته، وأن الحق عين العبد محتجين بمجيء جبريل في صورة دحية، وهو روحاني خلع صورته، وظهر بمظهر البشر، فالله أقدر على أن يظهر في صورة الوجود الكلي، أو بعضه، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وملخص الوجوه التي حمل أهل الحق ظاهر الحديث عليه هي كالآتي:
أحدها: المراد منه التمثيل والمعنى يؤثر طاعتي، ويحب خدمتي كما يحب هذه الجوارح.
ثانيها: أن المعنى كليته مشغولة بذاتي، فلا يسمع إلا ما يرضيني، ولا يرى إلا ما أمرته به إلخ.
ثالثها: المعنى أجعل له مقاصده كأنه ينالها بسمعه، وبصره. =

بعـــض معانـــيه الموافقة لقانون الشرع فنقول: كونه تعالى نفس السمع، والبصر حقيقة محال بأول الفطرة، فلا يراد من الكلام قطعاً.

فـــالمعنى: أنه إذا بلغ العبد إلى كمال المعرفة، وارتاض بالطاعات، وكف عن غيره تعالى، فكل شيء يراه أو يسمعه، لا يرى فيه ولا يسمع إلا من جهة الحق، وأنه من آثار الصانع[1] / ق(١٥٤/ب من أ) وآية من آياته.

= رابعها: كنت له في النصرة كسمعه، وبصره، ويده، ورجله في المعاونة على عدوه.

خامسها: أنه على حذف مضاف، أي: كنت حافظاً سمعه، فلا يسمع إلا ما يحل إلخ.

سادسها: أن معنى سمعه مسموعه، لأن المصدر قد جاء بمعنى المفعول مثل فلان أملي، أي: مأمولي، والمعنى أنه لا يسمع إلا ذكري، ولا يلتذ إلا بتلاوة كتابي، ولا يأنس إلا بمناجاتي، ولا ينظر إلا في عجائب ملكوتي، ولا يمد يده إلا فيما فيه رضاي، ورجله كذلك.

سابعها: المراد منه سرعة إجابة الدعاء. والنجح في الطلب، لأن مساعي الإنسان كلها إنما تكون بهذه الجوارح المذكورة.

وقيل: هذه أمثال والمعنى توفيق الله تعالى لعبده في الأعمال التي يباشرها بهذه الأعضاء فلا يتصرف فيها إلا بما يرضيه تعالى.

قلت: ولا منافرة بين هذه الأقوال بل يجمعها معنى واحد، وهو أن يحب العبد ما يحبه الله، ويبغض ما يبغضه الله، ويرضى بما يرضي الله، ويغضب لما يغضب الله، ويأمر بما يأمر الله به، وينهى عما ينهى الله عنه، ويوالي من يواليه الله، ويعادي من يعاديه الله، ويحب لله، ويبغض لله، ويمنع لله بحيث يكون موافقاً لربه تعالى، فهذا المعنى هو حقيقة الإيمان، وكماله.

راجع: فتح الباري: ١٤/١٢٩-١٣٠، وشرح القسطلاني: ٩/٢٨٩، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢/٣٤٠ وما بعدها، والأحاديث القدسية: ص/٨١-٨٤.

(١) آخر الورقة (١٥٤/ب من أ).

ففـــي كـــل شيء له آية تـــدل علـــى أنه[1] واحد

وهو إشارة إلى مقام الفناء[2] الذي هو أعلى مقامات الواصلين فإنه يصير السالك في ذلك المقام فانياً عن نفسه، وفانياً عن فنائه لا يتصور إلا

---

(١) هذا البيت لأبي العتاهية من عدة أبيات بدايتها:

ألا إنـــــنا كلـــــنا بائـــــد وأي بـــــني آدم خالـــــد

وبـــدؤهم كـــان مـــن ربهم وكـــل إلى ربـــه عائـــد

فـــيا عجباً كيف يعصي الإله أم كـــيف يجحـــده الجاحد؟

ولله في كـــــل تحـــــريكة وفي كـــل تـــسكينة شـــاهد

وفي كـــل شـــيء لـــه آيـــة تـــدل علـــى أنـــه الـــواحد

راجع: ديوانه: ص/٦٢.

(٢) الفناء ثلاثة أنواع:

النوع الأول: فناء الكاملين من الأنبياء، والصالحين من الأولياء، وهو فناء القلب عن إرادة ما سوى الله بحيث لا يحب إلا الله، ولا يعبد إلا إياه ولا يتوكل إلا عليه، ولا يطلب غيره، فهذا حق وصحيح، وهو محض التوحيد، والإخلاص، وهذا هو القلب السليم الذي قال فيه الله عز وجل: ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ [الشعراء: ٨٩] وهذا المعنى إن سمي فناء، أو لم يسمَّ هو أول الإسلام وآخره، وباطن الدين، وظاهره، وهذا هو الفناء المحمود.

النوع الثاني: فناء القاصدين من الأولياء، والصالحين وهو فناء القلب عن شهود ما سوى الله، وهذا يحصل لكثير من السالكين، فالأول فناء عن الإرادة، وهذا فناء عن الشاهدة، وذاك فناء عن عبادة الغير، والتوكل عليه، وهذا فناء عن العلم بالغير، والنظر إليه، فهذا الفناء فيه نقص؛ لأن شهود الحقائق على ما هي عليه، وهو شهود الرب مدبراً لعباده، آمراً بشرائعه أكمل من شهود وجوده، أو صفة من صفاته أو اسم من =

ثنينـــية، لا على معنى الحلول[1]، والاتحاد[2] كما عليه بعض الضالين، بل بمعنى الغفلة عن غيره تعالى، والمواظبة على طاعته وشغل السر به.

= أسمائه، وعامة ما يوجد في كتب أصحاء الصوفية من هذا النوع الثاني، وأكابر الأولياء كأبي بكر، وعمر، والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار لم يقعوا في هذا الفناء فضلاً عمن فوقهم من الأنبياء، وإنما وقع شيء من هذا بعد الصحابة.

الثالث: فناء الملحدين المنافقين المشبهين، وهو الفناء في الموجود بمعنى أنه يرى أن الله هو الوجود، وأنه لا وجود لسواه لا به، ولا بغيره وهو قول الاتحادية، والزنادقة من المتأخرين الذين يجعلون الحقيقة أنه عين الموجودات، وحقيقة الكائنات تعالى الله عما يقولون.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٠/٢١٨-٢٢٣، ٣٣٧-٣٤٣، ومدارج السالكين بين منازل إياك نعبد، وإياك نستعين: ٣/٣٦٨-٣٨٧.

(١) الحلول: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاً، والمسري فيه محلاً.

وهو نوعان: حلول مقيد قال به البعض، وحلول مطلق قال به الجهمية، وكلاهما باطل.

راجع: مجموع الفتاوى: ١٠/٥٩، والتعريفات: ص/٩٢.

(٢) الاتحاد: هو تصييـــر الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً، وهو ثلاث أنواع:

الاتحاد المطلق: الذي هو قول أهل وحدة الوجود الذين يزعمون أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وهذا تعطيل للصانع وجحود له.

الاتحاد المقيد: وهذا ممتنع على الله تعالى أيضاً، لأن الخالق، والمخلوق إذا اتحدا، فإن كانا بعد الاتحاد اثنين كما كان قبل الاتحاد، فهذا تعدد وليس باتحاد، وإن كانا استحالا إلى شيء ثالث، كما يتحد الماء، واللبن، والنار، والحديد، ونحو ذلك مما يثبته النصارى بقولهم في الاتحاد، لزم من ذلك أن يكون الخالق قد استحال، وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره، فإنه لا بد أن يستحيل تعالى الله عن ذلك. =

وناهيك في هذا الباب حديث النسوة، مع يوسف، وعدم الإحساس بقطـــع اليد[١] لاستغراقهن بمطالعة جماله، وفنائهن عن الوجود، وإذا كان هـــذا حال الناقصات عقلاً مع بشر، فالمهيمون بحضرة القدس المستغرقون في أنوار جلاله وجماله أولى، وأحرى بالفناء عما سواه.

اللـــهم اجعلـــنا من الواصلين إلى ذلك الأثر لا الواقفين على سماع الخـــبر، وأغـــرقنا في بحـــار التجلي، ولا تجعلنا من العاكفين على ساحل التمني.

قوله: «ودنيء الهمة لا يبالي».

أقول: من ركن إلى الدنيا بشراشره، وقصر نظره على الحطام، وصار في عداد الأنعام لا يبالي بالأمور، ولا يفرق بين الضار والنافع، فهـــو الذي أشير إليه في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

= الثالث الاتحاد الوصفي أو النوعي: وهو أن يحب العبد ما يحبه الله، ويبغض ما يبغضه الله، ويرضى بما يرضى الله، ويحب لله، ويعطي ويمنع لله، فهذا المعنى من الاتحاد حق، وهو حقيقة الإيمان، وكماله كما تقدم.

راجع: مجموع الفتاوى: ٢/٣٣٨-٣٤٠.

(١) يعني بذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتۡ بِمَكۡرِهِنَّ أَرۡسَلَتۡ إِلَيۡهِنَّ وَأَعۡتَدَتۡ لَهُنَّ مُتَّكَـٔٗا وَءَاتَتۡ كُلَّ وَٰحِدَةٖ مِّنۡهُنَّ سِكِّينٗا وَقَالَتِ ٱخۡرُجۡ عَلَيۡهِنَّۖ فَلَمَّا رَأَيۡنَهُۥٓ أَكۡبَرۡنَهُۥ وَقَطَّعۡنَ أَيۡدِيَهُنَّ وَقُلۡنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٞ كَرِيمٞ﴾ [يوسف: ٣١].

وقـــال المصنف: ذاك الذي جهله فوق جهل الجاهلين[1]، لأنه أضل من الأنعام، ولا يتصور جهل فوق هذا.

أو قـــل: من ترك عيش الآخرة، ونعيمها الدائم، وركن إلى الدنيا الفانية، واطمأن بها هو الذي جهله لا يكتنه كنهه، ولا يقادر قدره، وقد ورد أن الآخـــرة لو كانت من الخزف الباقي، والدنيا من الذهب الفاني، فكـــان الواجب على من له مسكة[2] من العقل اختيار الباقي[3]، فكيف

---

(١) أخذاً من بيت قاله عمرو بن كلثوم في معلقته التي يذكر فيها أيام بني تغلب ويفتخر بهم، والتي مطلعها:

ألا هـــبي بـــصحنك فاصبحينا ولا تبقـــي خمـــور الأندريـــنا

إلى قوله:

ألا لا يجهلـــن أحـــد علينـــا فـــنجهل فـــوق جهل الجاهلينا

راجع: شرح المعلقات السبع: ص/٩٤، ١٠٢.

(٢) المسكة على وزن غرفة، وهو من الطعام، والشراب ما يمسك الرمق، ويقال: ليس لأمره مسكة، أي: أصل يعول عليه، وليس له مسكة، أي: عقل، وليس به مسكة، أي: قوة.

راجع: المصباح المنير: ٥٧٣/٢، ومختار الصحاح: ص/٦٢٤-٦٢٥.

(٣) هذا من كلام الفضيل رحمه الله تعالى وليس أثراً كما قد توهمه العبارة.

راجع الإحياء: ٢٠٧/٣، والأحاديث الواردة في ذم الدنيا التي تلهي العبد عن ربه كثيرة كقوله ﷺ: «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما ولاه، وعالم، أو متعلم»، وقوله: «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء».

راجع: سنن الترمذي مع التحفة: ٦١١/٦، وما بعدها.

والدنـــيا مزبلة، والآخرة أعلى منـــزلة؟ ونتيجة ذلك الجهل الدخول في ربقة المارقين من الدين النافرين عنه.

وإذا دخـــل في زمرتهم، وعدادهم، فالآيات الواردة في قبح حالهم الناعية عليهم بكل سوء في العقبى لا تعد، ولا تحصى، ولا على أحد من الناس تخفى[١].

قوله: «فدونك صلاحاً».

أقول: لما بين أن سلوك طريق الحق ماذا أمده، وغايته من القرب من حضرة رب العالمين، والعدول عنه كيف يدخل في ربقة الضالين الخاسرين حث على تعاطي أسباب تلك السعادة، وحذر عن التلبس بما يورث تلك الـــشقاوة، فعليك بصالح [العمل][٢]، وإياك وما يورث الندامة، والخجل، وقد راعى في ترتيب الأمور المذكورة في العبارة ترتبها حسب نفس الأمر، مـــع طباق[٣] كل صفة، مع مقابلتها، فإن الصلاح هو الاستقامة على الوجه

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٩/ب) والغيث الهامع: ق(١٧٨/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٤٣١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٨١.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) الطباق: الجمع بين الشيء، وضده في الكلام، وهو نوعان:

طباق الإيجاب: وهو ما لا يختلف فيه الضدان إيجاباً، وسلباً كما ذكر المصنف وكقوله تعالى: ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾ [الكهف: ١٨].

وطباق السلب: وهو ما اختلف فيه الضدان إيجاباً، وسلباً كقوله: ﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ ﴾ [النساء: ١٠٨].

راجع: البلاغة الواضحة: ص/٢٨٠-٢٨١، والإيضاح للقزويني: ٤٧٧/٢.

المشروع المأمور، فهو أول منازل السائرين إلى الله تعالى، ومقابله الفساد الــذي هو سلوك طريق الغواية، فإذا لم يكن السائر السالك على الجادة القــويمة ماذا ينفعه سرى الليالي، وظمأ الهواجر في الفيافي. ثم يترتب على الصلاح الفوز بالرضا، وعلى الفساد خسارة الصفقة وخيبة الرجاء.

ترجو النجاة و لم تسلك مسالكها   إن السفينة لا تمشي على اليبس[1]

وإذا فــاز بالرضا / ق(١٥٥/أ من أ) قرب من مهمة البعد، إلى ساحة / ق(١٣٥/أ من ب) الحضور.

وإن مــسه نــار السخط، فصار في سلك المطرودين عن باب الرحمة الواسعة، وهلك في مفازة الوحشة، والأقطار الشاسعة.

ثم يدخل ذلك في ديوان السعادة، ويتمتع بالنعيم، ويسقط هذا في الدرك الأسفل، ويتجرع الحميم في الجحيم، فتنبه أيها النائم عن سنة الغفلة، والغرور، لعلك تحظى بجوار الله في دار السرور، وتنجو من لهب البعاد، ونار الثبور.

قوله: ((وإذا خطر لك أمر)).

أقول: سالك طريق الآخرة كالتجار المسافرين لنيل الربح، والنجاة من الفقر، وكما أن تاجر الدنيا لا بد له من طريق آمن ليسلم رأس ماله، ويفــوز بما يرجوه من أنواع الربح، وإلا يذهب رأس ماله على يد قطاع الطريق، ويهلك هو إما بسبب الحرامي، أو بنار الحسرات على فوت رأس ماله، وسوء حاله.

---

(١) البيت للإمام الشافعي رحمه الله تعالى. راجع: ديوانه: ص/٥١.

كــذلك ســالك طــريق الآخرة الشيطان له عدو مبين، ولم يزل بالمرصد، ليحتال كيف يصطاد، وعنده فنون، وأنواع من الحبائل ينصبها في الغدوات، والأصائل.

فعلــى السالك - بعد تيقظه، وإرادة سلوك سبيل الآخرة - أخذ العــدة لقهر ذلك العدو اللعين الذي لا يفارق المرصد، والكمين، وليس الــنجاة منه إلا بالتمسك بعروة الشريعة الغراء، فإنها المحجة[1] البيضاء لم ينكب قط سالكها، ولا انتهب يوماً سابلها.

فــإذا وقــع للسالك شبهة في سلوكه يحاذي بها تلك المحجة، فإن اتصلت بها، فهي من شعبها، وفروعها، فيجزم بسلامة السالك، ونجاته من المهالــك، وإن لم تــدخل في تلك الفروع فليجانبها، فإنها عين الضلالة وأحــبولة مــن حبائل الشيطان. ثم كما يفسد متاع التاجر بالغفلة عنه، وعــدم الكشف عن حاله هل وصل إليه آثار الشمس، أو الماء، أو سائر آفــات الأقمشة، ربما وصل إلى المقصد، وهو في غاية النشاط، والسرور

---

(١) المحجة - بالفتح -: جادة الطريق، مفعلة من الحج، وهو القصد، والميم زائدة، وجمعها المحاج بتشديد الجيم، ومنه قول علي رضي الله عنه: «ظهرت معالم الجور، وتركت محاج السنن».
والبيضاء: الواضحة التي لا لبس فيها، ولا خفاء، ومنه حديث أبي الدرداء.
قال: خرج علينا رسول الله ﷺ، ونحن نذكر الفقر، ونتخوفه، فقال: «آلفقر تخافون، والذي نفسي بيده لتصبن عليكم الدنيا صباً حتى لا يُزيغ قلبَ أحدكم إزاغة إلاَّ هِيَه، وايم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها، ونهارها سواء».
راجع: النهاية لابن الأثير: ١/١٧٢-١٧٣، ٤/٣٠١، والمصباح المنير: ١/٦٨-٦٩، ١٢١، وسنن ابن ماجه: ١/٥-٦.

ولما فتح متاعه وجده قد أفسده الحر، أو الماء مثلاً، فذاك أقوى ما يتصوره من الخسارة، وأهى ما يكون في الحسرات، والندامة، فكذلك السالك يجب عليه أن يعرض كل ما يأتي به من الأعمال على محل الإخلاص[1]، ولا يشوبه بالعجب، والرياء، ولا يشينه بالحسد، والأخلاق المذمومة شرعاً.

وإن وقع في قلبك شيء من الأمور المنهية من غير قصد إلى ذلك فلا عليك منه إذ ذلك لا ينقص من عملك شيئاً، لأن الله قد تجاوز عنه.

قوله: «واحتياج استغفارنا».

---

(١) لقبول الأعمال، والطاعات المتعبد بها أصلان، أو شرطان:

الأصل الأول: أن لا يعبد إلا الله، وهو المراد بالإخلاص لقوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: ١١٢] وقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾ [الكهف: ١١٠] فقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ وقوله: ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١١٢] فهو إخلاص الدين لله وحده.

الثاني: أن لا يعبد الله إلا بما شرع، وهو المراد باتباع الرسول ﷺ، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «اللهم اجعل عملي كله صالحاً، واجعله لوجهك خالصاً، ولا تجعل لأحد فيه شيئاً» وقال الفضيل بن عياض - في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: ٢] - قال: «أخلصه، وأصوبه، قالوا: يا أبا علي ما أخلصه، وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً، ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً، ولم يكن خالصاً لم يقبل حتى يكون خالصاً صواباً والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة».

راجع: مجموع الفتاوى: ١٠/١٧٢-١٧٤، وتيسير العزيز الحميد: ص/٥٢٥، وتفسير ابن كثير: ٤/٣٩٧، وتفسير الشوكاني: ٥/٢٥٨-٢٥٩.

أقـــول: لما ذكر أن العمل لا يعتد به إلا إذا كان موزوناً بالشرع، منقحاً عن شوائب الرياء، والعجب، وكانت هذه المنـــزلة عالية لا يقدر على الوفاء بها كل قاصر، بل ذلك شأن الخلص الموفقين.

فقـــال: إنما ذكرت لك ذلك لتسعى في تحصيله بالمواظبة على الطاعات ومخالفـــة النفس، والسالك في أول السير لا بد له من تلك الخطرات، فلا يترك - من خوف ذلك - أصل العمل المأمور به، لأن ما لا يدرك كله لا يترك بعضه.

وقد اشتهر أن الرياء قنطرة الإخلاص، وأيد ما قصده بقول من هـــو إمـــام مشهور في هذا الشأن الشيخ القدوة شهاب الدين عمر[1] السهروردي[2] تغمده الله برضوانه إذ قوله:

---

(١) وقيل: اسمه يحيى بن حبش بن أميرك، وكنيته أبو حفص، وقيل: أبو الفتح حكيم، متكلم، فقيه، أصولي، أديب، شاعر، ناثر، مناظر ولد في سهرورد، ونشأ بالمراغة، وعاش بأصفهان، ثم ببغداد، ثم بحلب، ونسب إليه انحلال العقيدة، وتزهد زهد مزدك، فأفتى العلماء بإباحة دمه فألقي في سجن حلب وتوفي فيه سنة (٥٨٧هـ) وقد دفع الاختلاف في اسمه، وكنيته البعض إلى ترجمته مرتين على اعتبار أنهما شخصان كما فعله صاحب معجم المؤلفين، وله مؤلفات منها: التنقيحات في أصول الفقه، وحكمه الإشراق، وغير ذلك.

راجع: مرآة الجنان: ٤٣٤/٣، ووفيات الأعيان: ٢٦٨/٦، والعبر: ٢٩٠/٤، وعيون الأنباء: ص/٦٤١-٦٤٦، والنجوم الزاهرة: ١١٤/٦، ولسان الميزان: ١٥٦/٣، وشذرات الذهب: ٢٩٠/٤، والذيل على كشف الظنون: ٣٣٠/٣، وهدية العارفين: ٥٢١/٢، ومعجم المؤلفين: ٣١٠/٧، ١٣/١٩٠-١٩٩.

(٢) سهرورد: بضم أوله، وسكون ثانيه، وفتح الراء، والواو، وسكون الراء ودال مهملة بلدة قريبة من زنجان بالجبال نسب إليها كثير من العلماء.

راجع: معجم الأدباء: ١٨٩/١٣ ومعجم البلدان: ٢٨٩/٣.

اعمل وإن[1] / ق(١٥٥/ب من أ) خفت العجب مستغفراً مجمل ما فصله هذا في العمل الذي وزن بميزان الشرع، وكان موافقاً لقانونه. وأما الذي لا يوافقه - فبعد العراض على الميزان، ووجدانه زيفاً - إياك أن تواقعه، الحذر كل الحذر، فإن قصدت إليه، ووطنت النفس عليه، فهي معصية، فاستغفر عنها، فإن من هيأ أسباب شرب الخمر اليوم ليسكر في غد، ووطن النفس عليه، واغتالته المنية، فهو آثم، ولا بد من بسط الكلام هنا، لأنه مزلة الأقدام.

فنقول: ما يقع في النفوس له خمس مراتب:

الأولى: هواء حس النفس، وهي الواردات التي لا قدرة للعبد على دفعها، فلا مؤاخذة عليها[2] كما لا ثواب عليها إذ مناط الثواب، والعقاب الأفعال الاختيارية.

الثانية: خواطر النفس، وهو أن يجريها باختياره، ويتردد هل أفعل، أم لا أفعل؟ وهذا - أيضاً - لا يصلح مناطاً للثواب، والعقاب، لأنه لم يحكم بشيء، والتصورات الخالية عن الحكم لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب لخلوها عن الأحكام، فحيث لا حكم لا ثواب، ولا عقاب.

---

(١) آخر الورقة (١٥٥/ب من أ).

(٢) لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ولحديث أبي هريرة عند أحمد، وغيره: «إن الله تجاوز لأمتي عن كل شيء حدثت به أنفسها» وفي رواية: «عما حدثت به أنفسها».

راجع: مسند الإمام أحمد: ٣٩٣/٢، ٤٢٥، ٤٧٤، ٤٨١، ٤٩١.

الثالثة: حديث النفس، وهي رتبة / ق(١٣٥/ب من ب) أعلى[١] من الأولى، والثانية، ولكن لا قصد إلى الفعل أيضاً إلا أنه أكد الخاطر بأن حدثته نفسه أنه يحب أن يفعله، ولكن لم يهم، و لم يقصد إلى ترجيح الفعل.

[الرابعة: الهمّ وهو ترجيح قصد الفعل] وهذه المرتبة تفارق فيها الحسنة السيئة، فإن كان الأمر الذي قصده خيراً كتب له حسنة، وإن كان معصية لم يكتب عليه ما لم [يعمل أو][٢] يتكلم، وإن ترك السيئة بعد القصد كتبت له حسنة[٣].

والمرتبة الخامسة: قوة القصد، والعزم، واطمئنان النفس إليه والركون التام، فذلك مؤاخذ به عند المحققين[٤] للإجماع على المؤاخذة

---

(١) آخر الورقة (١٣٥/ب من ب).

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) لحديث ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه تبارك، وتعالى قال: «إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها كتبها الله عنده عشر حسنات إلى سبع مئة ضعف إلى أضعاف كثيرة وإن هم بسيئة، فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها كتبها الله سيئة واحدة».
راجع: صحيح البخاري: ١٢٨/٨، وصحيح مسلم: ٨٢/١.

(٤) قلت: وشارحنا منهم رحمهم الله تعالى جميعاً، وبهذا التقسيم للإرادة يكون الشارح قد جمع بين النصوص التي وردت بالتفريق بين الهام، والعامل، والتي لم تفرق بينهما، أو بين إرادة، وإرادة، علماً بأن الإرادة - كما ذكر - تختلف، وتتفاوت قوة، وضعفاً فالأحاديث، أو النصوص التي فرقت بين المريد، والفاعل إنما هي فيما دون الإرادة الجازمة: حيث لم يقع الفعل المراد، مع وجود القدرة التامة، فهنا ليست =

بأفعال القلوب، ولقوله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار، قالوا: يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟

قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه»[1] جعل علة استحقاق النار الحرص على قتل صاحبه.

= الإرادة جازمة جزماً تاماً، وعلى هذه يحمل حديث «ومن هم بسيئة و لم يعملها» الحديث تقدم. فهذا في رجل يمكنه الفعل، ولهذا قال: «فعملها» «فلم يعملها» ومن أمكنه الفعل فلم يفعل لم تكن إرادة جازمة فإن الإرادة الجازمة، مع القدرة، مستلزمة للفعل.

وأما النصوص التي وردت بالمؤاخذة بأفعال القلوب، وإن لم يباشر أصحابها فعل العمل، أو ارتكابه كمن دعى إلى هدى، أو ضلالة، أو سن سنة حسنة أو سيئة، وكما في الحديث الذي ذكره الشارح في اقتتال المسلمين، وغيره فتحمل هذه النصوص، وغيرها على الإرادة الجازمة، وهي التي يجب الفعل معها إذا كانت القدرة حاصلة، أو هي التي فعل معها الإنسان ما يقدر عليه كان في الشرع بمنزلة الفاعل التام له ثواب الفاعل التام، وعقاب الفاعل التام الذي فعل جميع الفعل المراد حتى يثاب، ويعاقب على ما هو خارج عن محل قدرته.

وقد حقق هذه المسألة بأدلتها، وتقسيماتها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

راجع: مجموع الفتاوى: ١٠/٧٢٠ وما بعدها. وتشنيف المسامع: ق(١٩٠/ب - ١٩١/أ) والغيث الهامع: ق(١٧٩/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٢، وهمع الهوامع: ص/٤٨٢-٤٨٣، وصحيح مسلم: ٨/٦١، في حديث: «من سن سنة حسنة، أو سيئة، ومن دعا إلى هدى، أو ضلالة» إلخ.

(١) راجع: صحيح البخاري: ١/١٦، ٩/٥، ٦٤، وصحيح مسلم: ٨/١٦٩، وسنن أبي داود: ٢/٤١٨، وسنن ابن ماجه: ٢/٤٧٠.

قوله: «فإن لم تطعك الأمارة».

أقول: لما أمر السالك بالاستغفار عن الخاطر القبيح - وقد تقرر أن النفس أمارة بالسوء مائلة إلى الشهوات - فقال: الأمر كذلك إلا أنها أعدى عدوك، فجاهدها - كما تجاهد عدوك الساعي في إزالة حياتك الفانية - بالطريق الأولى: لأنها تزيل حياتك الأبدية، فإن أعانك الله، فغلبت، فذاك التوفيق، والمرام، وإن غلبت هي، فبادر إلى التوبة، فإنها نعم المعونة، والحصن الحصين لا نعمة - بعد الإسلام - أجل منها: لأنها تجب ما قبلها على ما نطق به الحديث الصحيح[1].

فإن عجزت عن دفع شر الأمّارة، وقلّت حيلتك ذكّرْها بهاذم اللذات، ومفرق الجماعات واتل عليها: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] فإنه لا عنان أكبح من ذلك، ولا دواء أنجع منه، ولذلك قال المؤيد

---

(١) الأحاديث الواردة في التوبة، وغفران الذنوب كثيرة لا تحصى منها: حديث عمرو بن العاص عند أحمد في قصة إسلام عمرو، وخالد بن الوليد رضي الله عنهما وفيه: فقدمنا على رسول الله ﷺ، فقدم خالد، فبايع، وأسلم، ثم دنوت، فقلت: يا رسول الله إني أبايعك على أن يغفر لي ما تقدم من ذنبي، و لم أذكر: وما تأخر، قال: فقال رسول الله ﷺ: «يا عمرو بايع، فإن الإسلام يجب ما كان قبله، وإن الهجرة تجب ما كان قبلها» وعند ابن ماجه قوله ﷺ: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له».

راجع: مسند أحمد: ١٩٩/٤، ٢٠٤، ٢٠٥، وسنن ابن ماجه: ٥٦٢/٢ وما بعدها وانظر: صحيح مسلم: ٩١/٨ وما بعدها، وتحفة الأحوذي: ٥١٧/٩ وما بعدها والترغيب والترهيب: ٨٨/٤-١١٦.

بالحكمة ﷺ: «أكثروا ذكر هاذم اللذات فإنه ما ذكره أحد في ضيق إلا وسع، ولا في سعة إلا وضيقها»[1].

هذا إذا كان عدم إقلاع النفس عن المعصية استلذاذاً، وكسلاً. وأما إذا كان يأساً، وقنوطاً استعظاماً من / ق(١٥٦/أ من أ) الذنب، فهذا مقت من الله، وضم ذنب إلى آخر، فتدارك إقلاعها عنه بأن تتلو عليها الآيات الدالة على سعة رحمته تعالى مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

والحديث الذي رواه مسلم: «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم آخرين، فيذنبون، فيستغفرون، فيغفر لهم»[2].

---

(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أكثروا ذكر هاذم اللذات»، يعنى الموت لقطعه لذات الدنيا، قال الترمذي: هذا حديث غريب حسن، وأخرجه النسائي، وابن ماجه وأخرجه - أيضاً - الطبراني في الأوسط بإسناد حسن، كما أخرجه ابن حبان في صحيحه وزاد «فإنه ما ذكره أحد في ضيق إلا وسعه» إلخ ما ذكره الشارح وفي الباب أيضاً عن أبي سعيد، ورواه الطبراني أيضاً عن ابن عمر مرفوعاً وفي الباب أيضاً عن أنس رواه البزار، والبيهقي، بإسناد حسن قاله المنذري، وغيره.

راجع: تحفة الأحوذي: ٥٩٤/٦، وسنن النسائي: ٤/٤، وسنن ابن ماجه: ٥٦٥/٢، والإحسان بترتيب صحيح ابن حبان: ٢٨١/٤، والترغيب والترهيب: ٢٣٥/٤-٢٣٦.

(٢) رواه مسلم عن أبي هريرة بهذا اللفظ ورواه عن أبي أيوب الأنصاري أيضاً بلفظ آخر كما رواه الترمذي أيضاً عن أبي أيوب رضي الله عنه.

راجع: صحيح مسلم: ٩٤٠٨، وتحفة الأحوذي: ٥٢٣/٩.

قوله: ((وهي الندم)).

أقول: لما ذكر التوبة[1] أراد شرح حقيقتها.

---

(١) التوبة، والتوب كدومة، ودوم قال تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾ [غافر: ٣] وهي لغة: الإقلاع عن الذنب، والرجوع، يقال: تاب، وناب، أو أتاب إذا رجع.

أما في الاصطلاح، فقد عرفت بتعريفات متقاربة منها ما ذكره الشارح فيما يأتي وهي ترجع كلها إلى معنى واحد يجمعها القول بأنها الرجوع عن الأفعال المذمومة إلى الأفعال المحمودة.

والتوبة واجبة سمعاً عند أهل الحق لقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ﴾ [هود: ٣] ولقوله: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [النور: ٣١] ولقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨] ولقوله ﷺ: «يا أيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه، فإني أتوب في اليوم مئة مرة» وفي رواية: «والله إني لأستغفر الله، وأتوب في اليوم أكثر من سبعين مرة».

وعند المعتزلة هي واجبة عقلاً لما فيها من دفع الضرر. ووجوبها على الفور عند عامة العلماء لما في تأخيرها من الإصرار المحرم، ولأن الإنسان لا يدري متى يأتيه أجله، فلو أخرها ربما جاءه أجله بغتة قبل أن يتوب، فيموت، وهو مرتكب للذنب مستمر عليه.

وهي ثابتة، ومقبولة قطعاً لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥] إلا أن المعتزلة قالت: يجب قبولها على الله تعالى عقلاً، وقال أهل السنة والجماعة: لا يجب على الله تعالى عقلاً، وقال أهل السنة والجماعة: لا يجب على الله شيء البتة، وقد تقدم بيان هذا وأن الحق فيما قاله أهل الحق من أتباع السلف الصالح، فهو يقبلها كرماً، وفضلاً.

راجع: صحيح البخاري: ٨٣/٨، وصحيح مسلم: ٧٣/٨، ومسند أحمد: ٢١١/٤، ٢٦٠، ٢٦١، ٤١٠، ٤١١/٥، بالنسبة للأحاديث التي وردت في الحث على التوبة، والأمر بها وانظر تعريفها، وما قيل فيها: مختار الصحاح: ص/٨٠، والمصباح المنير: ٨٧/١، والإرشاد للجويني: ص/٣٣٧، والمعالم في أصول الدين: ص/١٣٦، وشرح المقاصد: =

والمـــشهور: أن أركان التوبة ثلاثة: الإقلاع عن الذنب في الحال، والندم على الماضي من المعاصي، والعزم على عدم العود في الاستقبال.

قال المصنف: «هي الندم» ثم قال: ولا يحصل إلا بالإقلاع في الحال، والعزم على عدم العود، وكأنه أشار إلى أن الركن الأعظم منها هو الندم[1]، فإنـــه يـــستلزم - عرفاً - الإقلاع في الحال، وعدم العود في الاستقبال، ولـــذلك عـــرفها - بالـــندم - كثير من المشايخ[2] وأما تدارك ما يمكن تداركه، فليس من أركان التوبة، بل من شروطه عند بعض.

قال الإمام - في الشامل -: إن لم يرد التائب المظلمة، فقد صحت توبـــته، ورد المظلمة حق آخر وجب عليه[3]، لكن ذكر الإمام الغزالي أن الذنب إن كان بينه وبين الله تعالى فالتوبة تمحوها إن شاء الله، وإن كان بيـــنه وبـــين العـــباد، وأمكن الاستحلال منه، فلا بد منه إما بالأداء، أو بالاستحلال، وإلا فيستغفر لصاحب الحق، ويسقط هذا الشرط[4].

= ١٦٢/٥، والأربعين للغزالي: ص/١٤٣، والمواقف للإيجي: ص/٣٨٠-٣٨٢، وشرح النووي على مسلم: ١٧/٥٩-٦٠، والتعريفات: ص/٧٠، وإحياء علوم الدين: ٣/٤ وما بعدها ومجموع الفتاوى: ٦٦٣/١١.

(١) لقوله ﷺ: «الندم توبة» رواه ابن ماجه في سننه: ٥٦٣/٢.

(٢) كإمام الحرمين، والفخر الرازي، والعضد، والتفتازاني، والغزالي، وغيرهم انظر المراجع السابقة لكل منهم.

(٣) وهو ما قاله في الإرشاد أيضاً: ص/٣٤٠.

(٤) راجع: إحياء علوم الدين للغزالي: ١٦/٣.

وإذا تاب عن ذنب وعاد إليه، ثم تاب ثانياً توبته صحيحة، ولو عاد إلى الذنب في يوم مئة مرة[1]، وكذا تصح التوبة عن بعض الذنوب، مع الإصرار على بعض[2] آخر، وعن الصغائر والكبائر

---

(١) وهذا مذهب أهل الحق من السلف، والخلف لحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ - فيما يحكيه عن ربه عز وجل - قال: «أذنب عبد ذنباً، فقال: اللهم اغفر لي ذنبي، فقال تبارك وتعالى: أذنب عبدي ذنباً، فعلم أن له رباً يغفر الذنب، ويأخذ بالذنب، ثم عاد، فأذنب، فقال: أي رب اغفر لي ذنبي، فقال - تبارك وتعالى -: عبدي أذنب ذنباً، فعلم أن له رباً يغفر الذنب، ويأخذ بالذنب، ثم عاد، فأذنب، فقال: أي رب اغفر لي ذنبي، فقال - تبارك وتعالى -: أذنب عبدي ذنباً، فعلم أن له رباً يغفر الذنب، ويأخذ بالذنب اعمل ما شئت، فقد غفرت لك» قال عبد الأعلى: لا أدري أقال في الثالثة، أو الرابعة: اعمل ما شئت؟! وذهبت المعتزلة إلى اشتراط ثلاثة أمور في التوبة: رد المظالم، وأن لا يعاود ذلك الذنب، وأن يستديم الندم، وهي عند الجمهور غير واجبة فيها هذه الشروط إذ رد المظالم عندهم واجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر، ولأن عدم المعاودة أصلاً، فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً، ثم يبدو له، والله مقلب القلوب، وأما استدامته للندم: فلأن الشارع أقام الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان ولما في التكليف فيها من الحرج المنفي عن الدين.
راجع: صحيح مسلم: ٩٩/٨، والإرشاد للجويني: ص/٣٤١-٣٤٢، والمواقف: ص/٣٨١، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٦٩٩/١١-٧٠١.

(٢) وهذا هو مذهب أهل الحق من السلف، والخلف، وذلك للإجماع على صحة إسلام من أصر على بعض معاصيه، ولأن حقيقتها الرجوع، والندم والعزم، وقد وجدت.
وقال أبو هاشم من المعتزلة لا تصح، ولا تقبل إلا بالتوبة من جميع الذنوب، إذ الندم إنما هو لقبحها، وهو شامل لكل المعاصي، ورد عليه بأن الشامل للكل هو القبح لا قبحها.
راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٤٠، والمعالم للرازي: ص/١٣٧، والمواقف للإيجي: ص/١٨١، وشرح المقاصد: ١٦٩/٥.

إجماعـــاً[١]، والصغائر، وإن كفرت باجتناب الكبائر[٢] إلا أن المذنب ربما لا يعيش إلى وجود المكفر.

قوله: «وإذا شككت».

أقـــول: ما وزن بالشرع، فإن كان مأموراً به، أو منهياً عنه، فقد تقدم حكمه.

وإن كان مشكوكاً فيه بأن تكون له شائبة من كل واحد، فإن نظر إلى الفـــتوى، فالأصـــل الحل، وإن نظر إلى التقوى، فالواجب الاجتناب احتياطاً، وحذراً من الوقوع في الحرام.

ولـــذلك قـــال ﷺ: «دع مـــا يريبك إلى ما لا يريبك»[٣]. فطين الشارع، وثياب / ق(١٣٦/أ من ب) ملابس النجاسة الأصل فيهما عدم النجاسة، والتقوى تقتضي الاجتناب.

---

(١) مذهب أهل الحق تجب التوبة من الصغائر، كما تجب من الكبائر، وقال أبو هاشم: لا تجب التوبة على من عرف أنه لا عقاب فيها وإن كانت صغيرة محرمة، لأن التوبة - عنده - إنما تجب من العقاب وهو محجوج بإجماع المسلمين على التوبة من الصغائر والكبائر، لأن النصوص لم تفرق بين صغيرة، وكبيرة، بل هي عامة في كل ذنب.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٩٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٣٤/٢، والغيث الهامع ق: (١٨٠/ب) وهمع الهوامع: ص/٤٨٣-٤٨٤.

(٢) لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]. ولقوله: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾[النجم: ٣٢].

(٣) الحديث رواه أحمد، والترمذي، والنسائي، وابن حبان، والحاكم والبيهقي عن الحسن ابن علي رضي الله عنهما قال: حفظت من رسول الله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا =

ومـــا حكاه عن الجويني: من أن المتوضئ إذا شك في الغسلات هل هي الرابعة، أو الثالثة؟ يترك الغسلة.

ومدركه: أن ترك السنة أهون من ارتكاب البدعة.

ومدرك الجمهور: أن ذلك إذا تحققت البدعة، وهنا لم تتحقق، ولهذا لـــو شـــك أصلى ثلاثاً، أم أربعاً؟ فإنه يأتي بركعة أخرى[1]، وما وقع في بعض الشروح[2] يأتي بركعتين[3] سهو ظاهر.

قوله: «وكل واقع بقدرة الله».

أقـــول: قـــد تقدم أن الأمور كائنة بإرادة الله، وقدرته، والعبد له الكسب ليس له الإيجاد، بل هو شأن الرب تعالى، وتقدس والخلاف هنا، مع الجبرية[4]، والقدرية.

= يريبك، فإن الصدق طمأنينة، وإن الكذب ريبة» قال الترمذي: هذا حديث صحيح. وللحديث قصة ذكرها الإمام أحمد أن الحسن أخذ تمرة من تمر الصدقة فألقاها في فمه، فانتزعها رسول الله ﷺ بلعابها، فألقاها بالتمر، ثم قال: إنا لا نأكل الصدقة، وذكر الحديث السابق، كما رواه أحمد أيضاً عن أنس بدون ذكر القصة.

راجع: مسند الإمام أحمد: ١/٢٠٠، ٣/١٢، ١٥٣، وتحفة الأحوذي: ٧/٢٢١-٢٢٢، والمستدرك: ٢/١٣، ٤/٩٩، والسنن الكبرى: ٥/٣٣٥.

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٩٣/أ) والغيث الهامع: ق(١٨١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٥، وهمع الهوامع: ص/٤٨٤.

(٢) جاء في هامش (أ): «الزركشي».

(٣) قال الزركشي: «ولهذا لو شك أصلى ثلاثاً أم أربعاً، فإنه يأتي بركعتين، مع احتمال الوقوع في الزيادة» تشنيف المسامع: ق(١٩٣/أ)..

(٤) الجبرية: من الجبر، وهو إسناد فعل العبد إلى الله وأنه مجبور على أفعاله الاختيارية كما ذكر الشارح، وقد تقدم ذلك.

أمـــا الجـــبرية، فإنهم جعلوا العبد مجبوراً محضاً لا تأثير لقدرته[1] لا كـــسباً[2]، ولا إيجاداً، وهذا باطل بأول الفكر إذ لا نشك في أن حركة المرتعش تباين حركة المختار، ويدرك ذلك الصبيان، والبله. والقدرية على أن أفعال العباد الاختيارية[3] / ق(١٥٦/ب من أ) واقعة بقدرتهم، وإرادتهم إيجاداً لا صنع للرب فيها غير الإقدار، والتمكين.

---

(١) القدرة: هي القوة على الشيء، وهي مرادفة للاستطاعة، والفرق بين القوة، والقدرة: أن القوة تضاف إلى العاقل، وغير العاقل فتكون طبيعية، وعقلية كما في قولنا: قوة التيار، وقوة الجسم، وقوة الخيال، على حين أن القدرة لا تضاف إلا إلى الكائنات العاقلة كما في قولنا: قدرة المربي، وقدرة الحاكم، وقدرة الإدارة.

واصطلاحاً: هي الصفة التي يتمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة، فهي صفة الإرادة، أو هي صفة تؤثر وفق الإرادة.

راجع: التعريفات: ص/١٧٣، والمواقف: ص/١٥٠، وشرح المقاصد: ٣٤٧/٢.

(٢) الطوائف كلها متفقة على الكسب، ولكنهم اختلفوا في حقيقته فزعمت القدرية: أنه إحداث العبد لفعله بقدرته، ومشيئته استقلالاً، وليس للرب صنع فيه، ولا هو خالق فعله، ولا مكونه، ولا مريداً له.

وقالت: الجبرية: الكسب اقتران الفعل بالقدرة الحادثة من غير أن يكون لها فيه أمر.

والقول الحق: أن معنى الكسب هو أن العباد فاعلين حقيقة لأفعالهم فهم من هذه الحيثية صاروا مكتسبين لها، وهي أي أفعالهم مخلوقة للرب فالفعل غير المفعول، فالعبد فعله حقيقة، والله خالقه، وخالق ما فعل به من القدرة، والإرادة، وخالق فاعليته.

راجع: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: ص/٢٦٧-٢٦٩.

(٣) آخر الورقة (١٥٦/ب من أ).

ومذهب أهل الحق التوسط بين الإفراط، والتفريط، وهو أن الإيجاد من الله، والكسب من العبد، وعليه يعاقب، ويثاب، والمسألة مذكورة في المطولات على وجه أبسط من هذا[١].

قوله: «ومن ثم الصحيح أن القدرة لا تصلح للضدين».

لما تقرر أن الكل بقدرته تعالى إيجاداً، وأن قدرة العبد إنما تتعلق بالفعل كسباً، فهي لا توجد إلا عند المباشرة، لأنها عرض لا تبقى زمانين، وهذا معنى قول الأشعري: إن الاستطاعة مع الفعل، وإذا كان القدرة حادثة، مع الفعل، فقد صح أنها لا تصلح إلا لأحد الضدين[٢].

---

(١) تقدم ذكر الخلاف فيها، مع الإحالة إلى مراجعها: ص/١٩٦ وانظر: تشنيف المسامع: ق(١٩٣/ب - ١٩٤/ب) والغيث الهامع: ق(١٨١/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٤٣٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٨٥.

(٢) ذهب الأشعري، ومن تبعه إلى أن القدرة على الفعل لا تصلح للضدين لاستحالة اجتماعهما، فاستطاعة الإيمان توفيق، واستطاعة الكفر خذلان، ولا تصلح إحداهما لما تصلح له الأخرى.

واتفقت المعتزلة على أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات، لكن على مرور الأوقات إذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد، بقدرة واحدة في وقت واحد، واختلفوا في تعلقها بالضدين، فجوز أكثرهم ذلك على سبيل البدل.

وأبو هاشم منهم فصل، وتردد بين القدرة القائمة بالقلب، والقدرة القائمة بالجوارح، ولو أردت ذكر تردده لطال المقام في ذلك.

وذكر الفخر الرازي أنه إن كان المراد من ذلك المزاج المعتدل، وتلك السلامة الحاصلة من الأعضاء، فهي صالحة للفعل، والترك، والعلم به ضروري، وإن كان المراد منه أن =

وقد سبق أن الاستطاعة تطلق على سلامة الآلات.

والأسباب - أيضاً - عند الأشعري، وإنما قال: الصحيح؛ لأن مذهب بعض أهل السنة[١] أن القدرة صالحة للضدين على سبيل البدل[٢]، ولكن لا يستقيم على أصل الشيخ أن الاستطاعة، مع الفعل.

= القدرة ما لم تنضم إليها الداعية الجازمة المرجحة، فإنها لا تصير مصدراً لذلك الأثر، وأن عند حصول المجموع لا تصلح للضدين، فهذا حق، وهذا إشارة منه إلى الجمع بين الأقول.

قلت: وأصل الخلاف في هذه المسألة هو هل الاستطاعة مع الفعل، أو قبله؟

فمن قال بالأول - وهو الصحيح - منع صلاحية القدرة للضدين، ومن قال بالثاني جوز ذلك.

راجع: المعالم للرازي: ص/٩٠، والمحصل له: ص/١٥٣، والمواقف للإيجي: ص/١٥٣-١٥٤، وشرح المقاصد: ٢/٣٥٧-٣٦٠، وتشنيف المسامع: ق(١٩٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٨٢/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٥، وهمع الهوامع: ص/٤٨٥.

(١) وهذا القول للقلانسي من الشافعية، وحكي عن أبي حنيفة، وابن شريح، ومعنى هذا أنها إذا اقترنت بالإيمان صلحت له دون الكفر، وإن اقترنت بالكفر صلحت له دون الإيمان.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٩٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٨٢/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٨٥.

(٢) البدل - لغة -: العوض، وبدل الشيء غيره، والخلف منه، والأصل في التبديل تغيير الشيء عن حاله، والأصل في الإبدال جعل الشيء مكان شيء آخر، واصطلاحاً - عند الفلاسفة، وهو المراد هنا - الشيء الذي تجعله مكان غيره، أو تأخذه عوضاً عنه. وعند النحاة: تابع مقصود بما نسب إلى المتبوع دونه.

راجع: مختار الصحاح: ص/٤٤، والمصباح المنير: ١/٣٩، والتعريفات: ص/٤٣، وقطر الندى: ص/٣٠٨.

والعجز[١]: مقابل القدرة اتفاقاً.

وإنما الخلاف في أن التقابل بينهما من أي قبيل؟ فالمتكلمون: على أن التقابل بينهما بالتضاد، فكل منهما صفة وجودية.

والفلاسفة: على أن التقابل بينهما بالعدم، والملكة. وتوقف الإمام[٢]، ولا يخفى أن تفريع المصنف عدم صلاحية القدرة للضدين على كون الكل بقدرته تعالى غير واضح لما علمت أن هذا فرع كون الاستطاعة، مع الفعل.

قوله: «ورجح قوم التوكل».

---

(١) العجز – لغة –: من عجز عن الشيء عجزاً من باب ضرب إذا ضعف عنه، وأعجزه الشيء: فاته، وعجزه تعجيزاً: ثبطه، أو نسبه إلى العجز.
واصطلاحاً: هو عرض ثابت مضاد للقدرة عند الجمهور، وذكر الفخر في المحصل بأن العجز عند بعض الأصحاب صفة وجودية، وهو ضعيف، وذكر في «المعالم» بأن العجز عبارة عن عدم القدرة ممن شأنه أن يقدر على الفعل.
وعرفه أبو هاشم من المعتزلة: بأنه عدم ملكة لقدرة وهو ما سبق عن الفخر.
راجع: مختار الصحاح: ص/٤١٤، والمصباح المنير: ٣٩٣/٢، والمحصل للرازي: ص/١٥٤، والمعالم له: ص/٩٠.

(٢) المراد به الإمام فخر الدين الرازي فقد توقف في المحصل، حيث ذكر القول السابق ثم قال بعده: «وهو ضعيف لعدم الدليل، والذي يقال ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف، لأنا نساعد على أن كليهما محتمل، وأنه لولا الدليل لبقي ذلك الاحتمال» المحصل: ص/١٥٤، بينما اختار في المعالم تعريف الفلاسفة للعجز كما تقدم ذكره.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٩٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١٨٢/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٨٥.

أقــول: قد اختلف في أن التوكل[1]، والتفويض أفضل، أم مباشرة أسباب الرزق بالتجارة، وسائر الصنائع؟

فــذهب إلى كـــل مذهب منها ذاهبون، وفصل آخرون بأن هذا مختلف باختلاف الناس[2].

---

(١) التوكل – لغة –: إظهار العجز، والاعتماد على الغير، والاسم منه التكلان.
واصطلاحاً: الاعتماد على الله تعالى وقطع النظر عن الأسباب، مع التمكن منها أو هو الثقة بما عند الله، واليأس عما في أيدي الناس.
راجع: مختار الصحاح: ص/٧٣٤، والمصباح المنير: ٦٧٠/٢، والتعريفات: ص/٧٠، وشرح الجوهرة: ص/١٩٢.

(٢) اختلف العلماء في التوكل، والاكتساب أيهما أفضل؟ فرجح قوم الاكتساب: وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كالبيع، والشراء لأجل الربح، وتعاطي الدواء من أجل الصحة، ونحو ذلك لما سيأتي من الأدلة التي ذكرها الشارح، ولما فيه من كف النفس عن التطلع لما في أيدي الناس، ومنعها من الخضوع لهم، والتذلل بين أيديهم، مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله، ومواساة المحتاجين، وصلة الأرحام ورجح آخرون التوكل للنصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] وغيرها من الآيات الكثيرة، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لو أنكم توكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً، وتروح بطاناً» رواه أحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، وغيرهم.
راجع: المسند: ٣٠/١، ٥٢، وتحفة الأحوذي: ٨/٧، وسنن ابن ماجه: ٥٤٠/٢–٥٤١، والمستدرك: ٣١٨/٤. ولأنه حاله عليه الصلاة والسلام، وحال أهل الصفة، وفي الحديث الثابت في صفة الذين يدخلون الجنة بغير حساب ﴿وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢] وهو من رواية أبي هريرة، وعمران بن حصين، وسهل بن سعد =

فإن كان السالك ممن لا يرى تعسر أسباب الرزق شاقاً عليه، ولا يمنعه ذلـــك من القيام بطاعته على الوجه الأبلغ، فالتجرد للعبادة أفضل، وإن كان يـــرى ذلـــك شاغلاً لسره بحيث يكون جسده في العبادة، ونفسه سائرة في الآفـــاق، وملتفـــتة إلى اللذات جامحة، فالأفضل في حقه تعاطي الأسباب، وبه يجمع بين الأحاديث الواردة في باب التوكل، والحث على طلب الحلال.

وفي صحيح البخاري: «أن داود عليه السلام كان يأكل من كسب يـــــده»[1] والتوكل لا يضاد الكسب، فإن الكاسب - أيضاً - متوكل على الله في حصول المطلوب غايته: أنه يباشر المقدمات.

= وفيه: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب قالوا: ومن هم يا رسول الله؟ قال: هم الذين لا يكتوون، ولا يسترقون، وعلى ربهم يتوكلون..» إلخ رواه مسلم: ١/١٣٦-١٣٧، وغيره ولأنه ينشأ عن مجاهدة النفس، والأجر على قدر المشقة، ولما فيه من ترك ما يشغل عن الله تعالى، والوثوق بما عنده، مع حيازة مقام السلامة من فتنة المال، والمحاسبة عليه، وذهب آخرون إلى التفصيل، وأن ذلك يختلف من شخص لآخر مستدلين بالحديث السابق فيمن يدخلون الجنة بغير حساب، وهذا ما اختاره المصنف وغيره من شراح كلامه، وغيرهم، وخالفه الشارح كما سيأتي.

راجع: الإحياء للغزالي: ٤/٢٤٣ وما بعدها، وكتاب الأربعين له: ص/١٨٠، وتشنيف المسامع: ق(١٩٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١٨٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٦، وهمع الهوامع: ص/٤٨٥-٤٨٦، وشرح الجوهرة: ص/١٩٢.

(١) عن المقدام رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده».

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: «أن داود عليه السلام كان لا يأكل إلا من عمل يده». راجع: صحيح البخاري: ٣/٧٠-٧١.

ونقـــل عن شيخ الطائفة الجنيد[1]: «ليس التوكل ترك الكسب إنما التوكل سكون القلب إلى الموعود من الله».

وقال بعضهم: اكسب ظاهراً، وتوكل باطناً.

وأصـــل هـــذا ما روي: أن رجلاً قال: أرسل ناقتي يا رسول الله، وأتوكل؟ قال: «لا اعقلها وتوكل»[2].

---

(١) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم، شيخ الطائفة الصوفية من العلماء بالدين، مولده ومنشأه، ووفاته ببغداد، أصل أبيه من نهاوند، وكان يعرف بالقواريري نسبة لعمل القوارير، وعرف الجنيد بالخزاز، لأنه كان يعمل الخز، قال أحد معاصريه: ما رأت عيناي مثله، الكتبة يحضرون مجلسه لألفاظه، والشعراء لفصاحته، والمتكلمون لمعانيه، وهو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، وقال ابن الأثير في وصفه: إمام الدنيا في زمانه. وضبط مذهبه بقواعد الكتاب، والسنة، ولذا كان إمام هدى كما قال ابن تيمية، ومن كلامه: طريقنا مضبوط بالكتاب، والسنة، من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، ولم يتفقه لا يقتدى به. توفي سنة (٢٩٧هـــ، وقيل: ٢٩٨هـــ).
راجع: حلية الأولياء: ٢٥٥/١٠، وصفة الصفوة: ٢٣٥/٢، وتأريخ بغداد: ٢٤١/٧، والكامل لابن الأثير: ٦٢/٨، وطبقات الشعراني: ٧٢/١.

(٢) رواه الترمذي من حديث المغيرة بن قرة السدوسي قال: سمعت أنس بن مالك يقول: قال رجل: يا رسول الله أعقلها، وأتوكل، أو أطلقها، وأتوكل؟ قال: «اعقلها، وتوكل». قال عمرو بن علي: قال يحيى: «وهذا عندي حديث منكر» قال أبو عيسى: «وهذا حديث غريب من حديث أنس لا نعرفه إلا من هذا الوجه» وقد روي عن عمرو بن أمية الضمري عن النبي ﷺ، وهو صحابي مشهور. واستنكره الإمام يحيى بن سعيد القطان لأجل المغيرة بن قرة لأنه لا يعرف حاله، وقال غيره: كان كاتب يزيد بن المهلب، وفتح معه جرجان في أيام سليمان بن عبد الملك.
راجع: تحفة الأحوذي: ٢٢٠/٧-٢٢١، وميزان الاعتدال: ١٦٥/٤، والتقريب: ٢٧٠/٢.

وكان سيد الرسل، وهادي السبل قدوة المتوكلين ظاهر بين درعين[١] يوم أحد[٢].

وقـد تحـرر من هذا أن المختار غير ما أشار إليه المصنف من أنه يختلف باختلاف الناس: لأن الاكتساب إذا لم ينافِ التوكل، فالأفضل - في حق الكل - مباشرة الأسباب، مع التوكل على الله[٣].

---

(١) عن السائب بن يزيد عن رجل قد سماه: «أن رسول الله ﷺ ظاهر يوم أحد بين درعين» رواه أبو داود، وابن ماجه، وأحمد وأخرجه الترمذي عن الزبير بن العوام بلفظ: «كان على النبي ﷺ درعان يوم أحد» قال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث محمد بن إسحاق»، ومحمد بن إسحاق إمام المغازي صدوق يدلس ورمى بالتشيع، والقدر كما قال الحافظ.
راجع: مسند أحمد: ٤٤٩/٣، وسنن أبي داود: ٣٠/٢، وتحفة الأحوذي: ٣٤٠/٥-٣٤١، وسنن ابن ماجه: ١٨٦/٢.

(٢) أحد: بضم أوله، وثانيه معاً: اسم جبل ظاهر المدينة، وهو جبل أحمر في شمالي المدينة، قال فيه الرسول ﷺ: «هذا جبل يحبنا، ونحبه» وكانت عنده الغزوة المشهورة.
راجع: مراصد الإصلاع: ٣٦/١، ومعجم ما استعجم: ١١٧/١، وانظر الحديث في فضله صحيح البخاري: ٢٣١/٥-٢٣٢.

(٣) وهذا ما رجحه بعض المحققين، والشارح منهم لأن تحقيق التوكل لا ينافي السعي في الأسباب التي قدر الله سبحانه وتعالى المقدورات بها، وجرت سنته في خلقه بذلك، فإن الله أمر بتعاطي الأسباب، مع أمره بالتوكل، فالسعي في الأسباب بالجوارح طاعة له، والتوكل بالقلب - عليه إيمان به، علماً بأن الأعمال التي يعملها العبد ثلاثة أقسام، ولتحرير محل الخلاف أذكرها ثم أبين القسم الذي جرى فيه الخلاف الذي سبق ذكره آنفاً.
القسم الأول: الطاعات التي أمر الله عباده بها، وجعلها سبباً للنجاة من النار، ودخول الجنة، هذا لا بد من فعله، مع التوكل على الله فيه، والاستعانة به عليه. =

وكـــيف يوازي الجلوس - في المساجد، وانتظار ما يأتي به أحد إليه من الـــبر، والصدقات التي هي / ق(١٥٧/أ من أ) أوساخ الناس - الإنفاق في ســـبيل الله، وإطعام الجائع، وستر العورة، وفك الرقاب قال تعالى - في مقام الذم على التكاسل عن سلوك طريق السعادة -: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ (١٣) أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ (١٤) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (١٥) أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ [البلد: ١٣-١٦].

ويتفرع - على ما قلنا - ما عرفه المصنف على مذهب التفصيل من أن إرادة التجـــريد[1] / ق(١٣٦/ب مـــن ب) مع داعية الأسباب شهوة

= والثاني: ما أجرى الله العادة به في الدنيا، وأمر عباده بتعاطيه كالأكل عند الجوع والشرب عند العطش، والاستظلال من الحر، ونحو ذلك، فهذا أيضاً واجب على المرء تعاطي أسبابه، ومن قصر فيه حتى تضرر بتركه، مع القدرة على استعماله، فهو مفرط يستحق العقوبة، لكن الله قد يقوي بعض عباده من ذلك على ما لا يقوى عليه غيره، فإذا عمل بمقتضى قوته التي اختص بها عن غيره، فلا حرج عليه، ولهذا كان النبي ﷺ يواصل في صيامه، وينهى عن ذلك أصحابه معللاً ذلك بقوله: «إني لست كهيئتكم إني أطعم وأسقى».

والثالث: ما أجرى الله العادة به في الدنيا في الأعم الأغلب، وقد يخرق العادة في ذلك لمن يشاء من عباده، وذلك كالدواء لمن أصابه المرض، هل الأفضل له التداوي، أو تركه لمن حقق التوكل على الله، وهذا هو محل الخلاف الذي سبق ذكره قبل قليل، وعليه يحمل اختيار المصنف المذكور في الشرح.

راجع: كتاب الأربعين للغزالي: ص/١٨٦، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٠/٢٠، وجامع العلوم والحكم لابن رجب: ص/٣٨٠، وتشنيف المسامع: ق(١٩٥/ب).

(١) آخر الورقة (١٣٦/ب من ب).

خفية، لأنه إذا كان بالظاهر متجرداً في الخلوة للعبادة، وقلبه في الأسواق، وأنواع المعاش، فتجريده غير معتد به، فذلك شهوة خفية، لأنها باطنة لا يطلع عليها غيره تعالى، وكذلك سلوك الأسباب الموصلة إلى أنواع البر، والصدقات، ومع ذلك يطلب الإنسان ترك ذلك، والانقطاع إلى نوافل الطاعات انحطاط عن الذروة إلى الحضيض يرشد إلى هذا الحديث المتفق عليه: «اليد العليا خير من اليد السفلى»[1]، وفي بعض الروايات الصحيحة أن العليا هي المنفقة.

ثم قل - لي -: أعثمان بن عفان أفضل إذ جهز[2] جيش العسرة[3]،

---

(١) عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال - وهو على المنبر، وهو يذكر الصدقة، والتعفف عن المسألة -: «اليد العليا خير من اليد السفلى، واليد العليا المنفقة، والسفلى السائلة» هذا لفظ مسلم.

راجع: صحيح مسلم: ٩٤/٣، وصحيح البخاري: ١٤٥/٢، وتحفة الأحوذي: ٧/٧-٨.

(٢) جهز المسافر: هيأ له جهازه، وجهاز السفر - بالفتح - أهبته، وما يحتاج إليه في قطع المسافة، وبالفتح قرأ السبعة في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ﴾، ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ﴾ [يوسف: ٥٩، ٧٠].

راجع: مختار الصحاح: ص/١١٥، والمصباح المنير: ١١٣/١، وقد قال النبي ﷺ: «من جهز جيش العسرة، فله الجنة» فجهزه عثمان رضي الله عنه بثلاث مئة بعير بأحلاسها، وأقتابها، وألف دينار.

راجع: صحيح البخاري: ١٧/٥، وتحفة الأحوذي: ١٩١/١٠-١٩٣.

(٣) العسرة هي غزوة تبوك: لأنهم خرجوا إليها في شدة من الأمر، وسنة مجدبة وحر شديد، وعسر من الزاد، والماء، قال قتادة: «خرجوا إلى الشام عام تبوك في لهبان الحر =

أم أبو هريرة، وأصحاب الصفة[1].

ومن ينظر بنور التوفيق علم الأشياء على ما هي عليه.

واعلم أن هذا الذي ذكرناه إنما هو أفضل، فيمن أعطي قوة الجمع بينهما، ومن كان ضعيفاً لا يقدر على الجمع - فإذ دخل في تحصيل الأسباب فاته القيام بالعبادات، وإن اشتغل بها، وترك الأسباب، وله نفس قانعة، مطمئنة، وقد التذ بالغذاء الروحاني في الخلوة، وشرب من صفو ذكر الله ما أرواه عن شرب مكدرات الدنيا - فذلك من الواجب عليه لزوم الخلوة، وعدم مخالطة الأسباب.

= على ما يعلم الله من الجهد، أصابهم فيها جهد شديد، حتى لقد ذكر لنا أن الرجلين كان يشقان التمرة بينهما، وكان النفر يتداولون التمرة بينهم، يمصها هذا ثم يشرب عليها، ثم يمصها هذا، ثم يشرب عليها، فتاب الله عليهم، وأقفلهم من غزوهم» قال تعالى: ﴿لَقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧].
راجع: صحيح البخاري: ٦/٢-٣، وتفسير ابن كثير: ٣٩٧/٢، وفتح القدير للشوكاني: ٢/٤١٣-٤١٤.

(١) الصفة: هي التي ينسب إليها أهل الصفة من أصحاب النبي ﷺ كانت في مؤخر المسجد النبوي الشريف، وعلى شماله كان يأوي إليها من فقراء المسلمين من ليس له أهل، ولا مكان يأوي إليه، وعامة أهل الصفة إنما كانوا من فقراء المهاجرين لأن الأنصار كانوا في ديارهم.
راجع: مجموع الفتاوى: ٣٨/١١، ٥٧.

فشأن الشطان، مع هذا أن يوسوس له، ويقول: أنت قاعد تنتظر من أين يأتيك لقمة تسد بها جوعتك، أين أنت من كسب الحلال الذي كان شأن الأنبياء، والصديقين؟

أمالك أسوة بأبي بكر الصديق[١]، وعمر بن الخطاب، وأشراف الصحابة؟ لو خرجت، وتسببت في تحصيل حلال، وتناولت بعضه، وتصدقت ببعضه كان خيراً لك من عبادة سنين، وقصده إفساد وقته، وإبطال ما هو عليه.

وبضد ذلك، مع من يقوم بفرائضه، وبعض سببه، وينفق على عياله، ويحتمل المشاق، والتعب، ويكف نفسه عن مذلة السؤال، وهو ماش على طريقة وسطى، فيأتيه، ويقول: ما هذا التعب الذي أنت فيه؟ ألم تصدق قول الله، وقول رسول الله - في كم آية، وكم حديث - أنه ضمن لعباده الرزق؟ وقد جف القلم بما قدر لك لا يزيد، ولا ينقص، فيا أيها المسكين لم لا تنقطع إلى ذكر الله تعالى وعبادته؟ وقد بقي لك من العمر أيام تتلافى فيها ما أسلفت من السيئات.

وقصده بهذا الوسواس إيقاع ذلك الماشي - على الاستقامة - في أودية الأفكار.

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت: «لما استخلف أبو بكر الصديق قال: لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مؤنة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال، ويحترف للمسلمين فيه».
راجع: صحيح البخاري: ٣/٧١.

وإذا انقطـــع، ودخل الخلوة جاء من طريق آخر، وقال – له –: خربت بيـــتك بيدك، وربما كان لك بقية من العمر، وإلى متى يكون حالك هكذا، في الفقـــر؟ ولا يجوز لك الرجوع إلى ما كنت فيه، فإنه عار عليك تصير ضحكة للـــناس يقولـــون: لم يقـــدر على متاعب الرياضة، فلم يزل يضيع عليه وقته، ويكدر عليه حاله لا من هؤلاء، ولا من هؤلاء[١]. / ق(١٥٧/ب من أ).

فالموفق من نظر في أحواله، وافتقدها ساعة، فساعة لئلا يفسد عليه وقته بعد إيقانه بأن مراد الله لا يتخلف، وأنه وإن علم ذلك كله لا يصونه عن مكائده إلا عنايته – تعالى.

ونحـــن نسأل الله تعالى الإعانة، والتوفيق في الأمور كلها، ونعوذ به من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا إنه ولي الإعانة، والتوفيق.

هـــذا آخر ما قصدنا شرحه من كتاب جمع الجوامع، وقد وفق الله الكـــريم بمنه ختمه يوم الخميس الثاني من رجب الفرد سنة إحدى وستين وثمـــان مئة تجاه باب الجنة في المسجد الأقصى. ونسأل الله تعالى أن يجعل خاتمتـــنا جنته بمحمد، وآله، وصحبه[٢]، والحمد لله رب العالمين [وحسبنا الله، ونعم الوكيل][٣].

---

(١) آخر الورقة (١٥٧/ب من أ).

(٢) تقدم ذكر الخلاف في التوسل بالرسول ﷺ، وبيان ما هو الأولى أما بالنسبة للتوسل بغيره ﷺ فالمحققون على منعه. راجع: ص/٣٤٤ من هذا الكتاب الهامش.

(٣) ما بين المعكوفتين زيادة من (ب).

[علقـــه - لنفسه، ولمن شاء الله من بعده من نسخة مؤلفه، الشيخ شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني عفا الله عنه، وعن والديه، وعن مشائخه - أقل عباد الله، وأحوجهم إلى عفو ربه، أحمد بن محمد بن عمر[(١)] الـــشافعي الشهير والده بحكم غفر الله له، ولوالديه، ولمشائخه، وأحبته، وجمـــيع المـــسلمين، في مدة، متفرقة آخرها نهار الأحد يوم العشرين من شوال سنة (٨٩٣هـــ) أحسن الله خاتمتها، وصلى الله، وسلم على سيدنا محمد، وآله، وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين][(٢)].

* * *

(١) لم أعثر له على ترجمة، في الكتب التي اطلعت عليها.

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من (أ).

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الكتاب الخامس في الاستدلال

الموضوع	الصفحة

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الكتاب السابع في الاجتهاد والتقليد

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الخاتمة في بعض مسائل التصوف

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
عمادة البحث العلمي
رقم الإصدار (٩٧)



الدُّرَرُ اللَّوَامِعُ

في شرح جمع الجوامع

للإمام
شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني
٨١٣ - ٨٩٣ هـ

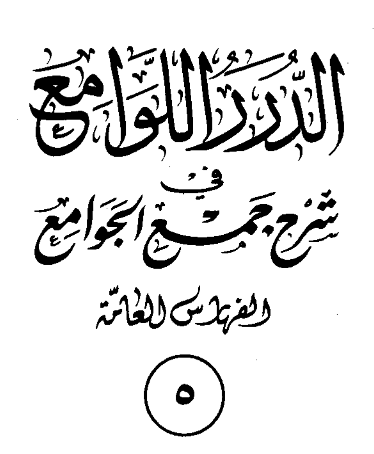
تحقيق
د/ سعيد بن غالب كامل المجيدي

الجزء الخامس

الفهارس العامة

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

بسم الله الرحمن الرحيم


الدرر اللوامع
في
شرح جمع الجوامع
الفهارس العامة
٥

ⓒ الجامعة الإسلامية ، ١٤٢٨هـ.

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

المجيدي ، سعيد بن غالب كامل

الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع للكوراني /

سعيد بن غالب كامل المجيدي - المدينة المنورة ،

١٤٢٨هـ.

٢٨٨٠ ص ؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

١- أصول الفقه أ- العنوان

ديوي ٢٥١ ١٤٢٨/٣٦٢٠

رقم الإيداع : ١٤٢٨/٣٦٢٠

ردمك : ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

الفهارس



أولاً: فهرس الآيات القرآنية

سورة الأنفال

الآية	رقمها	الجزء/الصفحة
يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ	٥٠	٢٧٤/٤
فَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ	٥١	٤٧٢/١
وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ	٥٣	٣٧٥/٤
وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ	٨٠	٣٦٩/٢
وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا	٨١	٢٦٠/٤
يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا	٨٣	٣٧٥/٤
وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ	٨٩	٣٦٩/٢، ١٧٢/٣
إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ	٩٠	٢٦١/١
وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً	٩٣	٢٥٦/٤-٢٥٧
قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ	١٠٢	٢٢٣/٤
مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ	١٠٦	٢٣٩/١، ٤٦٩/٢
إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ	١١٥	١٥٧/٣
وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ	١١٨	٢٣٣/٤
سورة الإسراء		
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا	١٥	٢٣١/١

الآية	رقمها	الجزء/الصفحة
أُوْلَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ	٢٦	٣٦١/٤
وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	٣١	٤٢٨/٤
فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا	٣٣	١٩٣/٢، ٣٥٣، ٣١/٤
وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ	٣٣	٣٥٣/٢
وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ	٣٣	٤٤٧/١، ٤٦٩
وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ	٣٥، ٦٤	٣٠٥/٢
سورة الفرقان		
تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا	١	٢٧١/٤، ٢٧٣
وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا	٢	٣٦٢/٢، ١٩٩/٤، ٢٠٢، ٢١٠
ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَٰلَ فَضَلُّوا۟	٩	١٩٥/٢
إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ	٤٤	١٩٥/٣
وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ	٦٨	٣٤٨/٢، ٣٤٩، ٨٢/٣

الآية	رقمها	الجزء/الصفحة
وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا	١١	١٣٢/٢
سورة المنافقون		
فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ	٣	٢٦٠/٤
لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ	٨	٣٤٠/٣
وَأَنفِقُوا مِن مَّا رَزَقْنَاكُم	١٠	٢٥٤/٤
سورة التغابن		
زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا	٧	١٧٠/٢
وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	١١	٣٠٥/٢
فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ	١٦	١٧٢/٢
سورة الطلاق		
يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ	١	٢٩١/٢
فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ	٢	٣٥١/٢
وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ	٢	٤١٥/٢
وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ	٣	٤٣٧/٤
وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ	٤	٣٨٢/٢
وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ	٤	٣٦٤/٢، ٣٨٢، ٣٨٣، ٤٠٦

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الجزء/الصفحة

الحديث	الجزء/الصفحة

الحديث	الجزء/الصفحة

الحديث	الجزء/الصفحة

الحديث	الجزء/الصفحة

الحديث	الجزء/الصفحة
إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن	٢١٧/٤
إن كان جامداً فألقوه وما حوله	١٥٨/٣
إنكم تختصمون إلي	٧٣/٣
إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع	٨٤/٢
إنكم سترون ربكم عياناً	٢٤٠/٤، ٢٤٢
إنكم ملاقو الله حفاة عراة مشاة غرلاً	٣٣٦/٤
إن للشيطان لمة وللملك لمة	٣٧/٤
إن لله تسعة وتسعين اسماً	١٨٢/٤
إنما الأعمال بالنيات	١٦٩/١، ٤٣/٤
إنما أنا شافع	٦٨/٤
إنما بنو المطلب وبنو هاشم شيء واحد	٤٥٦/٢
إنما جعل الاستئذان من أجل البصر	٢٧١/٣
إنما ذلك عرق	٣١٧/٣
إنما الربا في النسيئة	٤٧٨/١
إنما القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار	٣٣١/٤
إنما الماء من الماء	٤٧٦/٢، ٤٨٣
إنما المدينة كالكير تنفي خبثها	١٤٧/٣

الحديث	الجزء/الصفحة

الحديث	الجزء/الصفحة
صدقة المرء المسلم تزيد في العمر	٤/٣١١
الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهن	٤/٢٣١
صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته في بيته	١/٢٥٦-٢٥٧
صلاة في مسجدي هذا	١/١٦٧
صلة الرحم تزيد في العمر	٤/٣١٢
صلوا قبل المغرب	٤/١٣٨
صلوا كما رأيتموني أصلي	٢/٢٨٥، ٤٤٩
صلى النبي ﷺ داخل البيت	٢/٢٨٤، ٤/٨٣
صليت مع النبي ﷺ إلى بيت المقدس	٢/٤٧٢
صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب	٤/١٩٥
صنفان من أمتي من أهل النار لم أرهما قط	٣/٨٨
الطعام بالطعام مثلاً بمثل	٣/٢١٠، ٢٥٧
الطهور شطر الإيمان	٤/٢٣١، ٣٤١
طوافكم بالبيت صلاة	٢/٤٤٤
ظاهر يوم أحد بين درعين	٤/٤٤٠
عدلت شهادة الزور الإشراك بالله	٣/٨٤
على المرء المسلم السمع والطاعة	٤/٣٥١

الحديث	الجزء/الصفحة
لو أنكم توكلون على الله حق توكله	٤/٤٣٧
لو قلت نعم لوجب	٤/١٣٧
لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة	٤/٤١٧
لو كنت راجماً أحداً من غير بينة لرجمتها	٣/٧٣
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك	٤/١٣٦
ليس بين العبد والشرك إلا ترك الصلاة	٤/٣٠٣
ليس الخبر كالمعاينة	٢/٤٤٩، ٤/٢٩٣
ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة..........................	٢/٣٦٨
ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظماً واحداً................	٤/٣١٩
لَيُّ الواجد يحل عرضه، وعقوبته	١/٤٥٠، ٢/٣٧٨
ما أُبين من حي فهو ميت	٢/٣٦٩
ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال...............	٢/٢٧٦
ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده	٤/٤٣٨
الماء طهور لا ينجسه إلا ما غير لونه، أو طعمه، أو ريحه	٢/٣٩٥
المؤمن غر كريم والفاجر خب لئيم..........................	١/٤٤٩، ٢/٢٦٢
الماء من الماء	٢/٤٧٦
ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته	٤/٢٨١، ٢٩٨

الحديث | الجزء/الصفحة

الحديث	الجزء/الصفحة
الناس تبع لقريش في هذا الشأن	٣٥١/٤
ناقصات عقل ودين	٤٣٧/١
نحن نحكم بالظاهر	٧٣/٣
نحن معاشر الأنبياء لا نورث	٣٧٢/٢، ٤٥٩
الندم توبة	٤٢٩/٤
نعم العبد صهيب	١٦٣/٢
نعم هو في ضحضاح من نار	٣٠٩/٤
نهى أن تباع ثمرة النخل حتى تزهو	٦٤/٣
نهى عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع	٢٧٧/١
نهى عن بيع حبل الحبلة	٢٧٧/١
نهى عن بيع الذهب بالذهب	٢٦٣/٢
نهى عن بيع الغرر	٣٩٠/٢
نهى عن صيام يومين	٢٣٠/١، ٢٧٧
نهى عن الصلاة بعد العصر	٣٦١/١
نهى عن الصلاة بعد الفجر	٣٦١/١
نهى عن قتل النساء والصبيان	٣٩٨/٢-٣٩٩
نهى عن الوصال	٣٧٩/٢
نهى النبي ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع	٤٧٣/٢

الحديث	الجزء/الصفحة
لا قطع في دون ربع دينار	٤٢٨/٢
لا نبي بعدي	٢٦٦/٤
لا نكاح إلا بولي	٣٣٩/٢، ٤٣٦، ٤٣٧
لا نورث ما تركناه صدقة	٣٧٢/٢
لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره	١٩٤/٤
لا يبول أحدكم في الماء الراكد	٣٧٤/٣
لا يجزي ولد والده إلا أن يجده عبداً فيشتريه فيعتقه	٤٢٧/٢
لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة	١٥٠/٣
لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث	٣٩٩/٢
لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان	٣٧٧/٢
لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد	٤٤٧/١
لا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ما أعطاه من طيب نفسه	٤٤٠/٢
لا يدخل الجنة قاطع	٨٥/٣
لا يدخل الجنة قتات	٨٣/٣، ٩٠
لا يدخل الجنة نمام	٨٣/٣
لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم	٣٧٠/٢
لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان	٣٥١/٤
لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ	٢٤٦/٢

الحديث	الجزء/الصفحة
يثبت الله الذين آمنوا نزلت في عذاب القبر....................	٤/ ٣٣١
يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله	٤/ ٢٨٧
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان.......	٤/ ٢٨٧، ٣٠١
يحشر أمة وحده	٤/ ١٧٢
يحشر الناس على ثلاث طرائق	٤/ ٣٣٦
يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء	٤/ ٣٣٥
اليد العليا خير من اليد السفلى...........................	٤/ ٤٤٢
يدخل أهل الجنة الجنة يدخل من يشاء برحمته..............	٤/ ٢٨٧
يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب............	٤/ ٣٠٧، ٤٣٨
يسلط على الكافر في قبره تسعة وتسعون تنيناً	٤/ ٣١٦
يطوي الله عز وجل السماوات يوم القيامة..................	٤/ ٢١٨
يقبض الله الأرض، ويطوي السماوات بيمينه	٤/ ٢١٨
يكون في آخر الزمان دجالون كذابون........................	٣/ ٣٣
يمين الرحمن وكلتا يديه يمين................................	٤/ ٢١٨
يهود تعذب في قبورها..	٤/ ٣٣١

ثالثاً: فهرس الآثار

الأثر	الجزء/الصفحة

الأثر	الجزء/الصفحة

رابعاً: فهرس المصطلحات والحدود

الكلمة	الجزء/الصفحة

(أ)

الكلمة	الجزء/الصفحة

الكلمة	الجزء/الصفحة

الكلمة	الجزء/الصفحة

الكلمة	الجزء/الصفحة

الكلمة	الجزء/الصفحة

(ح)

(خ)

الكلمة	الجزء/الصفحة

الكلمة	الجزء/الصفحة

(ط)

(ظ)

(ع)

الكلمة	الجزء/الصفحة

(غ)

الكلمة	الجزء/الصفحة

الكلمة	الجزء/الصفحة

الكلمة	الجزء/الصفحة

(ن)

خامساً: فهرس الشواهد الشعرية

البيت	قائله	الجزء/الصفحة
ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم		
بهـــن فلول من قراع الكتائب	النابغة	١٤١/٢
يـــسر المـــرء ما ذهب الليالي		
وكـــان ذهـــابهن لـــه ذهابا		١٧٢/٢
أفـــادتكم الـــنعماء مني ثلاثة		
يدي ولساني والضمير المحجبا		١٧٢/١
ألم تـــر أن الله أعطاك سورة		
ترى كل ملك دونها يتذبذب	النابغة	٣٩٩/١
أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم		
إني أخاف عليكمو أن أغضبا	جرير	٢١٥/١
عارضنـــنا أُصلاً فقلنا الربربُ		
حتى تبدَّى الأقحوانُ الأشنب	الطرماح	٨٤/٢
قلـــيل الألايـــا حافظ ليمينه		
فـــإن ســـبقت منه الألية برت		٣٣٠/٢

البيت	قائله	الجزء/الصفحة
قالـــت ألا ليتما هذا الحمام لنا إلى حمامتـــنا أو نـــصفه فقد	النابغة	١٢٤/٢
مـــتى تأته تعشو إلى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد	الحطيئة	٢٥٩/٢
وفي كـــل شـــيء لـــه آيـــة تـــدل علـــى أنـــه واحـــد	أبو العتاهية	٤١٤/٤
هو الشمس إلا أنه الليث باسلا هـــو البحـــر إلا أنه مالك البر	الكوراني	٨٣/١، ١٤١/٢
يظـــل مغـــباً عنده من فرائس رفاة عظام أو عريض مشرشر	لأبي زيد	١٧٥/١
اســـتقدر الله خيراً وارضين به فبينما العسر إذ دارت مياسير	عتير بن لبيد العذري	١٣٠/٢
لله يبقـــى على الأيام ذو حيد بمـــشمخر به الظَّـــيَّانُ والآس	مالك الهذلي	١٥٧/٢
ترجو النجاة و لم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجري على اليبس	الشافعي	٤١٩/٤

(١) استدراك: ورد الشطر الأول من البيت في الجزء الثاني: ٢/١٧١، وهو لأبي دلامة زند بن الجون الأسدي (ت ١٦١هـ) كما في الإيضاح للقزويني: ٣٥٤، وقيل: لأبي العتاهية إسماعيل بن القاسم بن سويد (ت ٢١١هـ).



سادساً: فهرس الأماكن

المكان	الجزء/الصفحة
قاشان	١٩٢/٣
القسطنطينية	٤٩/١
كرمان	٨٢/١
كوران	٢٤/١
الكوفة	١٢٠/٢
كيفا	٣١/١
مازر	١٠٢/٣
المحلة الكبرى	٥٤/١
المدرسة الأمينية	١٣٧/١
المدرسة البرقوقية	٦٧/١
مدرسة دار الحديث	٦٩/١
مدرسة السلطان بايزيد الغازي	٦٨/١
المدرسة الشامية البرانية	١٣٦/١
المدرسة الشامية الجوانية	١٣٦/١
المدرسة العادلية الكبرى	١٣٦/١
المدرسة العذراوية	١٣٦/١
المدرسة العزيزية	١٣٦/١
المدرسة الغزالية	١٣٦/١
مدرسة مراد الغازي	٦٨/١
المدرسة الناصرية	١٣٧/١
نهاوند	٣٢٦/٤
همدان	٢٤/١

سابعاً: فهرس الفرق

الفرقة	الجزء/الصفحة
الأشعرية	١/٢٢٧
أهل التكسير	٢/٩
أهل الصفة	٤/٤٤٣
البدائية	٢/٣١٣
بني قريظة	٤/١٢١
بني قينقاع	٤/١٢١
بني النضير	٤/١٢١
الجبائية	١/٢٢٩
الجبرية	٤/٤٣٢
الحشوية	١/٤٢٢
الخطابية	٣/٦٩
الخوارج	٤/٢٨٥
الرافضة	٣/٣٢
الزيدية	٣/٤١
الصرفيون	٢/١٠

ثامناً: فهرس الأعلام المترجم لهم

اسم العلم	شهرته	الجزء/الصفحة
أحمد بن حمدان بن عبد الواحد	الأذرعي	١٣٢/١
أحمد بن حنبل بن هلال صاحب المذهب	الإمام	٣٦٣/١
أحمد بن خلف أبو العباس	ابن جلولو	١٤٢/١
أحمد بن سليمان البصري	الزبيري	٢٥٥/١
أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين ولي الدين العراقي	أبو زرعة	٥٥/١
أحمد بن عبد الله شهاب الدين	الغزي	١٤١/١
أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد البغدادي	الخطيب	٧٥/٣
أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد بن إبراهيم	المقريزي	٥١/١
أحمد بن علي بن عبد الكافي بهاء الدين	السبكي	١٢٢/١
أحمد بن علي بن محمد الحافظ العسقلاني	ابن حجر	٤٦/١
أحمد بن علي أبو بكر الرازي	الجصاص	٢١٧/٢
أحمد بن عمر بن سريج البغدادي	ابن سريج[1]	٣٢٣/٢
أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين اللغوي	ابن فارس	٤٣/٢

(١) استدراك، سقطت ترجمة ابن سريج، ومكانها في: ٣٢٣/٢: هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس، إمام الشافعية في عصره، كان فقيهاً أصولياً متكلماً، له مؤلفات، توفي ببغداد سنة (٣٠٦هـ).

راجع: وفيات الأعيان: ٤٩/١، والمنتظم: ١٤٩/٦، وطبقات السبكي: ٢١/٣، وشذرات الذهب: ٢٤٧/٢، والفتح المبين: ١٦٥/١.

تاسعاً: فهرس المصادر والمراجع

١ - **آداب البحث والمناظرة:** لمحمد أمين الشنقيطي المتوفى سنة (١٣٩٣هـ)، مطابع شركة المدينة للطباعة والنشر، جدة، من مطبوعات الجامعة الإسلامية.

٢ - **آداب الشافعي ومناقبه:** لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي المتوفى سنة (٣٢٧هـ)، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣ - **الآيات البينات:** لأحمد بن قاسم العبادي المتوفى سنة (٩٩٢هـ)، وطبعة مصر سنة (١٣٢٩هـ).

٤ - **الإبانة عن أصول الديانة:** لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى سنة (٣٢٣هـ)، تقديم حماد الأنصاري، الطبعة الثانية، مطابع الجامعة الإسلامية، كما استعملت الطبعة الأخرى بنشر المكتبة السلفية.

٥ - **الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج:** لعبد الله بن محمد الغماري، تعليق سمير طه المجذوب، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، الناشر عالم الكتب.

٦ - **الإبهاج في شرح المنهاج:** لتقي الدين السبكي المتوفى سنة (٧٥٦هـ) وكمل غالبه ولده تاج الدين السبكي المتوفى سنة (٧٧١هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، دار الكتب العلمية ببيروت لبنان.

٧ - **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر**: لأحمد بن محمد بن أحمد البناء المتوفى سنة (١١١٧هـ)، تعليق محمد الضباع، طبع ونشر عبد الحميد حنفي.

٨ - **الإتقان في علوم القرآن**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، تحقيق محمد أبي الفضل، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، مطبعة المشهد الحسيني.

٩ - **إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء**: لمحمد الخضري بك المتوفى سنة (١٣٤٥هـ)، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

١٠- **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**: لمصطفى سعيد الخن، طبع مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

١١- **الأحاديث القدسية**: للجنة القرآن والسنة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر.

١٢- **إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام**: لتقي الدين محمد بن علي بن وهب بن دقيق العيد المتوفى سنة (٧٠٢هـ)، الطبعة الأولى، مطابع دار الشعب، الناشر مكتبة عالم الفكر.

١٣- **إحكام الفصول في أحكام الأصول**: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفى سنة (٤٧٤هـ)، تحقيق عبد المجيد تركي، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، دار الغرب الإسلامي.

١٤- **الإحكام في أصول الأحكام:** لأبي محمد علي بن حزم الظاهري المتوفى سنة (٤٥٦هـ)، مطبعة العاصمة بالقاهرة، الناشر زكريا علي يوسف، إشراف أحمد شاكر.

١٥- **الإحكام في أصول الأحكام:** لسيف الدين علي بن أبي علي الآمدي المتوفى سنة (٦٣١هـ)، مطبعة دار الفكر، الطبعة الأولى سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

١٦- **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام:** لأحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة (٦٨٤هـ)، علق عليه محمود عرنوس، نشر ومراجعة عزت العطار، الطبعة الأولى سنة (١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م)، مطبعة الأنوار.

١٧- **أحكام القرآن:** لأحمد بن علي أبي بكر الرازي الجصاص المتوفى سنة (٣٧٠هـ)، مطبعة الأوقاف الإسلامية في استانبول سنة (١٣٣٥هـ).

١٨- **أحكام القرآن:** لعماد الدين علي بن محمد الطبري الكيا الهراس المتوفى سنة (٥٠٤هـ)، تحقيق موسى محمد علي، وعزت علي عيد، طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة (١٩٧٤م).

١٩- **أحكام القرآن:** لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة (٢٠٤هـ)، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، الناشر دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

٢٠- **أحكام القرآن:** لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المتوفى سنة (٥٤٣هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٢١- **إحياء علوم الدين**: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٢- **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**: لأبي عبد الله حسين بن علي الصيمري المتوفى سنة (٤٣٦هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٩٧٦م)، إشراف أبي الوفاء الأفغاني، نشر لجنة إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد.

٢٣- **أخبار القضاة**: لوكيع محمد بن خلف المتوفى سنة (٣٠٦هـ)، عالم الكتب، بيروت.

٢٤- **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**: لأبي الوليد محمد بن عبد الله ابن أحمد الأزرقي المتوفى سنة (٢٢٣هـ)، تحقيق رشدي الصالح.

٢٥- **أدب القضاء (الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات)**: لأبي إسحاق إبراهيم بن عبد الله بن أبي الدم المتوفى سنة (٦٤٢هـ)، تحقيق محمد الزحيلي، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م)، دار الفكر، دمشق.

٢٦- **أدب القاضي**: لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي المتوفى سنة (٤٥٠هـ)، تحقيق محيي هلال سرحان، مطبعة الإرشاد ببغداد سنة (١٣١٩هـ/١٩٧١م).

٢٧- **الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي**: لمصطفى ديب البغا، طبعة دار الإمام البخاري.

٢٨- **الأديان والفرق، والمذاهب المعاصرة**: لعبد القادر شيبة الحمد من مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٢٩- **الأربعين النووية:** لأبي زكريا يحيى بن شرف الدين النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ)، مطابع الصفا، مكة المكرمة، توزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية، والإفتاء، والدعوة، والإرشاد.

٣٠- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد:** لأبي المعالي عبد الملك الجويني المتوفى سنة (٤٧٨هـ)، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، الناشر مكتبة الخانجي سنة (١٩٥٠هـ).

٣١- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول:** لمحمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة (١٢٥٠هـ)، الطبعة الأولى، شركة أحمد سعد بن نبهان، أندونيسيا.

٣٢- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل:** لمحمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت.

٣٣- **الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة:** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، مطبعة دار التأليف بالقاهرة.

٣٤- **أساس البلاغة:** لجار الله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة (٥٣٨هـ)، طبعة دار الشعب بالقاهرة سنة (١٩٦٠هـ).

٣٥- **الاستغناء في أحكام الاستثناء:** لأحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي المتوفى سنة (٦٨٤هـ)، تحقيق طه محسن، مطبعة الإرشاد بغداد سنة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، وزارة الأوقاف، والشؤون الإسلامية، إحياء التراث الإسلامي.

٣٦- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**: لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر المتوفى سنة (٤٦٣هـ)، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى سنة (١٣٢٨هـ)، الناشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٧- **أسد الغابة في معرفة الصحابة**: لأبي الحسن علي بن محمد الجزري ابن الأثير المتوفى سنة (٦٣٠هـ)، تحقيق محمد إبراهيم، ومحمد أحمد عاشور، ومحمود عبد الوهاب فائد، دار الشعب.

٣٨- **أسرار البلاغة**: لعبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني المتوفى سنة (٤٧١هـ)، تعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر سنة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

٣٩- **أسرار ترتيب القرآن (تناسق الدرر في تناسب السور)**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، دار الاعتصام.

٤٠- **أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المطالب**: لمحمد السيد الحوت المتوفى سنة (١٢٧٦هـ)، مطبعة مصطفى محمد، الطبعة الأولى سنة (١٣٥٥هـ).

٤١- **الإشارات في الأصول**: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي المتوفى سنة (٤٧٤هـ)، الطبعة الرابعة بمطبعة التليلي بتونس سنة (١٣٦٨هـ).

٤٢- **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**: لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المتوفى سنة (٦٦٠هـ)، مطابع دار الفكر، دمشق، الناشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

٤٣- **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان:** لابن نجيم زين العابدين بن إبراهيم المتوفى سنة (٩٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

٤٤- **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية:** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

٤٥- **الإشراف على مذاهب أهل العلم:** لابن المنذر: لابن المنذر محمد ابن إبراهيم النيسابوري المتوفى سنة (٣١٨هـ)، تحقيق محمد نجيب سراج الدين، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، إدارة إحياء التراث الإسلامي، دولة قطر.

٤٦- **الإشراف على مسائل الخلاف:** لعبد الوهاب بن علي البغدادي القاضي المتوفى سنة (٤٣٣هـ)، مطبعة الإدارة، المغرب.

٤٧- **أشعة الأنوار على مرويات الأخبار:** لمحمد بن سالم البيحاني، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر.

٤٨- **الأشموني على ألفية ابن مالك:** لنور الدين أبي الحسن علي الأشموني المتوفى سنة (٩٢٩هـ)، طبع ونشر إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٤٩- **الإصابة في تمييز الصحابة:** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، مطبعة السعادة القاهرة، الطبعة الأولى سنة (١٣٢٨هـ).

٥٠- **أصول الحديث، علومه، ومصلحه**: لمحمد عجاج الخطيب، الطبعة الثالثة، دار الفكر بدمشق (١٣٩٥هـ/١٩٧٥).

٥١- **أصول الدين**: لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة (٤٢٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٥٢- **أصول السرخسي**: لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة (٤٩٠هـ)، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٥٣- **أصول الشاشي**: لأبي علي أحمد بن محمد بن إسحاق نظام الدين الشاشي المتوفى سنة (٣٤٤هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان (١٣٠٢هـ/١٩٨٢م).

٥٤- **أصول الفقه**: لمحمد زهير أبي النور، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.

٥٥- **أصول الفقه**: لمحمد بن عفيف الباجوري الخضري المتوفى سنة (١٣٤٥هـ)، الطبعة السادسة سنة (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

٥٦- **أصول الفقه الإسلامي**: لمحمد الزحيلي، المطبعة الجديدة بدمشق سنة (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

٥٧- **أصول مذهب الإمام أحمد**: لعبد الله بن عبد المحسن التركي، مطبعة جامعة عين شمس، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، نشر مكتبة الرياض الحديثة بالرياض.

٥٨- **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**: لأبي بكر محمد بن موسى ابن عثمان الهمذاني المتوفى سنة (٥٨٤هـ)، مطبعة الأندلس، حمص سوريا سنة (١٣٨٦هـ/١٩٦٦م).

٥٩- **الاعتصام**: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي المتوفى سنة (٧٩٠هـ)، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

٦٠- **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**: لفخر الدين الرازي محمد بن عمر المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، شركة الطباعة الفنية المتحدة عام (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية.

٦١- **الأعلام**: لخير الدين الزركلي، الطبعة الثالثة سنة (١٩٦٩م) بيروت.

٦٢- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**: لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية المتوفى سنة (٧٥١هـ)، تعليق عبد الرؤوف سعد، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة سنة (١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، نشر مكتبة الكليات الأزهرية.

٦٣- **الأغاني**: لأبي الفرج الأصبهاني علي بن الحسين المتوفى سنة (٣٥٦هـ)، طبع دار الثقافة بيروت سنة (١٩٥٨م)، كما استعملت طبعة دار الشعب بالقاهرة سنة (١٩٧٢م).

٦٤- **الإفصاح عن معاني الصحاح**: للوزير عون الدين أبي المظفر يحيى ابن محمد بن هبيرة المتوفى سنة (٥٦٠هـ)، طبع ونشر المؤسسة السعيدية بالرياض.

٦٥- **الألفية في النحو والصرف**: لمحمد بن عبد الله بن مالك المتوفى سنة (٦٧٢هـ)، الطبعة الأولى، طبع ونشر عبد الحميد أحمد حنفي.

٦٦- **اقتضاء الصراط المستقيم**: لأحمد بن تيمية تقي الدين المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، مطابع المجد التجارية.

٦٧- **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**: لابن السيد البطليوسي أبي محمد عبد الله المتوفى سنة (٥٢١هـ)، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة بيروت لبنان سنة (١٩٧٣م).

٦٨- **أقضية الرسول ﷺ**: لأبي عبد الله بن فرج القرطبي محمد بن الطلاع المتوفى سنة (٤٩٧هـ)، مطبعة دار الكتاب المصري سنة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

٦٩- **الإقناع في القراءات السبع**: لأبي جعفر أحمد بن علي بن خلف بن الباذش المتوفى سنة (٥٤٠هـ)، تحقيق عبد المجيد قطاش، من مطبوعات جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي.

٧٠- **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**: للقاضي عياض ابن موسى المتوفى سنة (٥٤٤هـ)، تحقيق أحمد صقر، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٩هـ/١٩٧٠م)، الناشر دار التراث بالقاهرة، والمكتبة العتيقة بتونس.

٧١- **الأم**: لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة (٢٠٤هـ)، كتاب الشعب.

٧٢- **الأمالي في النحو**: لابن الحاجب أبي عمر وعثمان بن عمر المتوفى سنة (٦٤٦هـ)، مكروفيلم في الجامعة تحت رقم /٢٧٠٩، مصدره مكتبة اسكوريال بإسبانيا.

٧٣- **الأمالي الشجرية**: لهبة الله بن علي بن حمزة العلوي الحسني المتوفى سنة (٥٤٢هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

٧٤- **إمتاع العقول بروضة الأصول**: لعبد القادر شيبة الحمد، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٩هـ).

٧٥- **إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن**: لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري المتوفى سنة (٦١٦هـ)، تحقيق إبراهيم عوض، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٧٦- **إنباء الغمر بأبناء العمر**: لأحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، مطبعة مجلس دائرة المعارفة العثمانية بالهند.

٧٧- **إنباه الرواة على أنباه النحاة**: لأبي الحسن علي بن يوسف القفطي المتوفى سنة (٦٢٤هـ)، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية سنة (١٣٧٤هـ/١٩٥٥م)، الطبعة الأولى.

٧٨- **أنساب الأشراف**: لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري المتوفى سنة (٢٧٩هـ)، مكتبة المثنى.

٧٩- **الأنساب:** لعبد الكريم بن محمد بن منصور بن سعيد السمعاني المتوفى سنة (٥٦٢هـ)، تعليق عبد الرحمن المعلمي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد سنة (١٣٨٢هـ/١٩٦٢م). كما استعملت الطبعة الأخرى، نشر مرجليوث، ليدن، بلندن سنة (١٩١٢م).

٨٠- **الأنس الجليل بتأريخ القدس والخليل:** لعبد الرحمن بن محمد أبي اليمن خير الدين العليمي المتوفى سنة (٩٢٨هـ)، مكتبة المحتسب عمان، الأردن، دار الجيل سنة (١٩٧٣م).

٨١- **الإنصاف في بيان أسباب الخلاف:** لولي الله بن عبد الرحيم العمري الدهلوي المتوفى سنة (١١٧٦هـ)، وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

٨٢- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به:** للباقلاني أبي بكر محمد ابن الطيب المتوفى سنة (٤٠٣هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثانية، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر سنة (١٣٨٢هـ/١٩٦٣م).

٨٣- **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد:** لعلاء الدين علي بن سليمان المرادي المتوفى سنة (٨٨٥هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى سنة (١٣٧٥هـ/١٩٥٦م) بمطبعة السنة المحمدية بالقاهرة.

٨٤- **الأنوار لأعمال الأبرار:** ليوسف بن إبراهيم الإردبيلي المتوفى سنة (٧٩٩هـ)، المطبعة الجمالية، بمصر سنة (١٣٢٨هـ/١٩١٠م).

٨٥- **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك:** لابن هشام محمد بن عبد الله ابن يوسف جمال الدين المتوفى سنة (٧٦١هـ)، الطبعة الخامسة سنة (١٩٦٦م) دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٨٦- **الإيضاح في شرح المفصل:** لأبي عمرو عثمان بن عمر بن الحاجب المتوفى سنة (٦٤٦هـ)، تحقيق موسى بناي العليلي، مطبعة العاني ببغداد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، إحياء التراث الإسلامي.

٨٧- **الإيضاح في علوم البلاغة:** لجلال الدين محمد بن سعد الدين عبد الرحمن ابن عمر القزويني المتوفى سنة (٧٣٩هـ)، تعليق محمد عبد المنعم خفاجي، الطبعة الخامسة سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، نشر الكتاب اللبناني.

٨٨- **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون:** لإسماعيل باشا البغدادي المتوفى سنة (١٣٣٩هـ)، تصحيح محمد شرف الدين، ورفعت بيلكة، نشر مكتبة المثنى، بغداد.

٨٩- **إيضاح المبهم من معاني السلم:** لأحمد عبد المنعم بن يوسف الدمنهوري المتوفى سنة (١١٩٢هـ)، طبع مع شرح الأخضري على السلم، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

٩٠- **الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان:** لأبي العباس نجم الدين ابن الرفعة المتوفى سنة (٧١٠هـ)، تحقيق محمد أحمد إسماعيل الخروف، طبع دار الفكر بدمشق سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

٩١- **الإيمان:** لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية تقي الدين المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، طبع المكتب الإسلامي بدمشق سنة (١٣٩٢هـ) الطبعة الثانية.

٩٢- **الإيمان**: للقاسم بن سلام أبي عبيد المتوفى سنة (٢٢٤هـ)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المطبعة العمومية بدمشق.

٩٣- **الإيمان**: لمحمد بن إسحاق بن يحيى بن منده المتوفى سنة (١٣٩٥هـ)، تحقيق علي بن ناصر فقيهي، المجلس الأعلى في الجامعة الإسلامية، وطبع في الجامعة سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

(ب)

٩٤- **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**: لأحمد محمد شاكر، والمختصر لابن كثير المتوفى سنة (٧٧٤هـ)، وعلوم الحديث لابن الصلاح المتوفى سنة (٦٤٣هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٩٥- **بحر العلوم شرح مسلم العلوم في المنطق**: لمحمد بن محمد اللكنوي الهندي المتوفى سنة (١٢٢٥هـ)، مطبعة مجتبائي، دهلي سنة (١٣٣٠هـ).

٩٦- **البحر المحيط في الأصول**: للزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله المتوفى سنة (٧٩٤هـ)، مخطوط بالجامعة الإسلامية تحت رقم ٨٣٧-٨٣٩.

٩٧- **بدائع الزهور في وقائع الدهور**: لمحمد بن أحمد بن إياس المتوفى سنة (٩٣٠هـ)، تحقيق محمد مصطفى، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٠هـ/١٩٦١م)، الناشر دار إحياء الكتب العربية.

٩٨- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني المتوفى سنة (٥٨٧هـ)، الناشر زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام.

٩٩- **بدائع الفوائد:** لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية المتوفى سنة (٧٥١هـ)، تصحيح محمود غانم غيث، مطبعة الفجالة الجديدة، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م)، نشر مكتبة القاهرة.

١٠٠- **بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن:** ترتيب أحمد عبد الرحمن الساعاتي البنا، طبع دار الأنوار بمصر سنة (١٣٦٩هـ).

١٠١- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد:** لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة (٥٩٥هـ)، دار المعرفة، الطبعة الرابعة سنة (١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨).

١٠٢- **البداية والنهاية:** لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة (٧٧٤هـ)، طبع مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى سنة (١٩٦٦م).

١٠٣- **البدء والتاريخ:** لمطهر بن طاهر المقدسي، تصوير مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي بمصر عن طبعة باريس سنة (١٨٩٩هـ).

١٠٤- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع:** لمحمد بن علي الشوكاني سنة (١٢٥٠هـ)، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى سنة (١٣٤٨هـ)، نشر دار المعرفة، بيروت.

١٠٥- **البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها:** لعزة علي عطية، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، نشر الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

١٠٦- **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة:** لعبد الفتاح القاضي، الطبعة الأولى سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٧- **بذل المجهود في حل ألفاظ أبي داود**: لخليل بن أحمد السهار نفوري المتوفى سنة (١٣٤٦هـ)، طبع دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٨- **البرهان في أصول الفقه**: لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى سنة (٤٧٨هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب، طبع مطابع الدوحة سنة (١٣٩٩هـ).

١٠٩- **البرهان في علوم القرآن**: للزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله المتوفى سنة (٧٩٤هـ)، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة (١٣٧٧هـ/ ١٩٨٥م).

١١٠- **البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان**: لعباس بن منصور السكسكي الحنبلي المتوفى سنة (٦٨٣هـ)، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م) دار التراث العربي للطباعة والنشر.

١١١- **البصائر النصيرية في علم المنطق**: للساوي زين الدين عمر بن سهلان المتوفى سنة (٤٥٠هـ)، تحقيق محمد عفيف، مطبعة الصاوي بالقاهرة، نشر مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده.

١١٢- **بغية الملتمس في تأريخ رجال أهل الأندلس**: لأحمد بن يحيى بن عميرة الضبي المتوفى سنة (٥٩٩هـ)، مطابع سجل العرب بالقاهرة، نشر دار الكتاب العربي سنة (١٩٦٧م).

١١٣- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م)، كما استعملت الطبعة الأولى لمطبعة السعادة سنة (١٣٢٦هـ)، تصحيح محمد أمين الخانجي.

١١٤- **بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك**: لأحمد ابن محمد الصاوي المتوفى سنة (١٢٤١هـ)، طبع ونشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة سنة (١٣٧٢هـ/١٩٥٢).

١١٥- **البلغة في تأريخ أئمة اللغة**: لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي المتوفى سنة (٨١٧هـ)، تحقيق محمد المصري، طبعة وزارة الثقافة بدمشق سنة (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م).

١١٦- **البلاغة الواضحة**: لعلي الجارم، ومصطفى أمين، مطابع دار المعارف بمصر سنة (١٣٨٩هـ/١٩٦٩).

١١٧- **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، تصحيح محمد حامد الفقي المكتبة التجارية الكبرى.

١١٨- **البناية في شرح الهداية**: للعيني محمود بن أحمد المتوفى سنة (٨٥٥هـ)، طبعة دار الفكر، بيروت سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠).

١١٩- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**: لأبي العباس تقي الدين أحمد بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، تعليق محمد ابن عبد الرحمن قاسم، مطبعة الحكومة مكة المكرمة، الطبعة الأولى سنة (١٣٩١هـ).

١٢٠- **بيان المختصر** (**شرح متخصر ابن الحاجب**): لأبي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني المتوفى سنة (٧٤٩هـ)، تحقيق محمد مظهر بقا، دار المدني للطباعة والنشر، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

١٢١- **البيان والتبيين**: للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر المتوفى سنة (٢٥٥هـ)، تحقيق حسن السندوبي، مطبعة الاستقامة بالقاهرة سنة (١٩٤٧م).

١٢٢- **البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف**: لإبراهيم ابن محمد بن حمزة الحسيني المتوفى سنة (١١٢٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

١٢٣- **البيت السبكي**: لمحمد صادق حسن، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى سنة (١٩٤٨هـ).

(ت)

١٢٤- **تاج التراجم في طبقات الحنفية**: لأبي العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا المتوفى سنة (٨٧٩هـ)، مطبعة العاني بغداد سنة (١٩٦٢م).

١٢٥- **تاج العروس من جواهر القاموس**: لمحمد بن محمد المرتضى الزبيدي المتوفى سنة (١٢٠٥هـ)، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، نشر مكتبة الحياة.

١٢٦- **التاج المكلل**: لصديق بن حسن بن علي أبو الطيب المتوفى سنة (١٣٠٧هـ)، المطبعة الهندية.

١٢٧- **تأريخ آداب اللغة العربية**: لجرجي زيدان، دار مكتبة الحياة بيروت لبنان، الطبعة الثانية سنة (١٩٧٨م).

١٢٨- **تأريخ الأدب العربي**: لبروكلمان، النسخة الألمانية، مع الملحق.

١٢٩- **تأريخ الإسلام وطبقات المشاهير الأعلام**: لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، تحقيق حسام الدين القدسي.

١٣٠- **تأريخ بغداد**: لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة (٤٦٣هـ)، نشر الكتاب العربي، بيروت.

١٣١- **تأريخ التشريع الإسلامي**: لمحمد بن عفيف الباجوري الخضري المتوفى سنة (١٣٤٥هـ)، مطبعة الاستقامة، الطبعة الرابعة سنة (١٣٥٣هـ/١٩٣٤م).

١٣٢- **تأريخ حكماء الإسلام**: لظهير الدين أبي الحسن علي بن زيد البيهقي المتوفى سنة (٥٦٥هـ).

١٣٣- **تأريخ الحكماء**: لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي المتوفى سنة (٦٤٦هـ)، الناشر مكتبة المثنى بغداد، ومؤسسة الخانجي بمصر.

١٣٤- **تأريخ الخلفاء**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة سنة (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، المكتبة التجارية الكبرى.

١٣٥- **تأريخ خليفة بن خياط**: لخليفة بن خياط بن خليفة العصفري المتوفى سنة (٢٤٠هـ)، تحقيق سهيل زكار، منشورات وزارة الثقافة دمشق سنة (١٩٦٨م).

١٣٦- **تأريخ الشعوب الإسلامية**: لكارل بروكلمان نقله إلى العربية نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت.

١٣٧- **التأريخ الصغير**: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري المتوفى سنة (٢٥٦هـ)، تحقيق محمود إبراهيم زايد، نشر دار التراث بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م).

١٣٨- **تأريخ الطبري (تأريخ الأمم والملوك)**: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة (٣٠١هـ)، مطابع دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية سنة (١٩٧١م).

١٣٩- **تأريخ علماء بغداد**: لمحمد بن رافع السلامي المتوفى سنة (٧٧٤هـ)، تحقيق عباس العزاوي، مطبعة الأهالي بغداد سنة (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م).

١٤٠- **التأريخ الكبير**: لمحمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة (٢٥٦هـ)، دار الكتب العلمية بيروت.

١٤١- **تأريخ مختصر الدول**: لابن العبري عزيغوريوس الملطي المتوفى سنة (٦٨٥هـ)، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثانية.

١٤٢- **تأريخ ابن الوردي**: لزين الدين عمر بن مظفر المتوفى سنة (٧٤٩هـ)، المطبعة الحيدرية النجف، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٩هـ/١٩٧٩م).

١٤٣- **تأسيس النظر**: لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة (٤٣٠هـ)، طبعة دار الفكر سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، وفي آخره أصول الكرخي.

١٤٤- **تأويل مشكل القرآن**: لابن قتيبة أبي محمد عبد الله بن مسلم المتوفى سنة (٢٧٦هـ)، شرح ونشر أحمد صقر، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٣هـ)، والثالثة سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

١٤٥- **التبصرة في أصول الفقه**: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة (٤٧٦هـ)، تحقيق محمد حسن هيتو، طبع ونشر دار الفكر سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

١٤٦- **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين**: لأبي المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني المتوفى سنة (٤٧١هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

١٤٧- **التبيان في آداب حملة القرآن**: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، دار الفكر.

١٤٨- **تبيين الحقائق شرح كنـز الدقائق:** للزيلعي عثمان بن علي المتوفى سنة (٧٤٣هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية مصورة عن الطبعة الأولى سنة (١٣١٣هـ) المطبعة الأميرية بولاق.

١٤٩- **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري:** لابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن المتوفى سنة (٥٧١هـ)، دار الكتاب العربي بيروت، عني بنشره القدسي سنة (١٣٩٩/ ١٩٧٩م).

١٥٠- **التتمة في النحو:** لعبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني المتوفى سنة (٤٧١هـ)، تحقيق طارق نجم عبد الله، المكتبة الفيصلية، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٥هـ/١٩٨٤م).

١٥١- **تحديد علم المنطق:** لعبد المتعال الصعيدي، المطبعة النموذجية، الطبعة الخامسة، مكتبة الآداب ومطبعتها.

١٥٢- **التحصيل من المحصول:** لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة (٦٨٢هـ)، تحقيق عبد الحميد علي.

١٥٣- **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي:** لمحمد بن عبد الرحمن المباركفوري المتوفى سنة (١٣٥٣هـ)، مراجعة عبد الرحمن عثمان، مطابع الفجالة الجديدة، نشر محمد عبد المحسن الكتبي.

١٥٤- **تحفة الإخوان في بيان أحكام تجويد القرآن:** لحسن بن إبراهيم الشاعر، الطبعة الثالثة سنة (١٣٨٧هـ/١٩٨٦م).

١٥٥- **تحفة الأخيار في إحياء سنة سيد الأبرار**: لأبي الحسنات محمد عبد العلي ابن محمد اللكنوي المتوفى سنة (١٣٠٤هـ)، طبع بالهند.

١٥٦- **تحفة الفقهاء**: لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي المتوفى سنة (٥٥٣هـ)، تحقيق محمد المنتصر الكتاني، ووهبة الزحيلي، طبعة دار الفكر بدمشق سنة (١٩٦٤م).

١٥٧- **تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد**: لصلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي المتوفى سنة (٧٦١هـ)، تحقيق إبراهيم محمد سلقيني، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق سنة (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

١٥٨- **تخريج الفروع على الأصول**: لأبي المناقب شهاب الدين محمد بن أحمد الزنجاني المتوفى سنة (٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أديب الصالح، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة سنة (١٤٠٢هـ).

١٥٩- **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م)، منشورات المكتبة العلمية بالمدينة.

١٦٠- **تذكرة الحفاظ**: لأبي عبد الله شمس الدين الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٦١- **التذهيب في أدلة متن الغاية والتقريب (متن أبي شجاع)**: لمصطفى ديب البغا، نشر وتوزيع دار الإمام البخاري، دمشق، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨).

١٦٢- **تراث العرب العلمي (في الرياضيات والفلك)**: قدري حافظ طوقان، دار القلم، القاهرة، الطبعة الثالثة سنة (١٣٨٢هـ/١٩٦٣).

١٦٣- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**: لأبي الفضل عياض بن موسى المتوفى سنة (٥٤٤هـ)، تحقيق أحمد بكيري محمود، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٦٤- **الترغيب والترهيب**: لزكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري المتوفى سنة (٦٥٦هـ)، تعليق وضبط مصطفى محمد عمارة، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.

١٦٥- **تسهيل علم المنطق**: لعبد الكريم مراد الأثري، مطابع سجل العرب، الطبعة الثانية.

١٦٦- **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**: لأبي عبد الله جمال الدين محمد ابن عبد الله بن مالك المتوفى سنة (٦٧٢هـ)، تحقيق محمد كامل بركات، نشر الكتاب العربي سنة (٣٨٨هـ/١٩٦٨م).

١٦٧- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**: للزركشي بدر الدين محمد بن جمال الدين المتوفى سنة (٧٩٤هـ)، مخطوط بالجامعة الإسلامية تحت رقم / ٢٧٦٩.

١٦٨- **التعريفات**: لعلي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة (٨١٦هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٩- **تفسير البغوي**: لأبي محمد الحسين بن الفراء المتوفى سنة (٥١٦هـ)، طبع المكتبة التجارية الكبرى بمصر بهامش الخازن.

١٧٠- **تفسير الجلالين**: لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي المتوفى سنة (٨٦٤هـ)، وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، المكتبة الشعبية.

١٧١- **تفسير الجمل (الفتوحات الإلهية للدقائق الخفية)**: لسليمان بن عمر الجمل المتوفى سنة (١٢٠٤هـ)، طبع عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.

١٧٢- **تفسير ابن الجوزي (زاد المسير في علم التفسير)**: لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي البغدادي المتوفى سنة (٥٩٧هـ)، طبع المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م).

١٧٣- **تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)**: لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم المتوفى سنة (٧٢٥هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٣٧٥هـ/١٩٥٥م)، مطبعة البابي الحلبي، والمكتبة التجارية الكبرى.

١٧٤- **تفسير الرازي (التفسير الكبير)**: للفخر الرازي محمد بن عمر المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، نشر دار الفكر، الطبعة الأولى سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

١٧٥- **تفسير الشوكاني (فتح القدير)**: لمحمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة (١٢٥٠هـ)، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٧٦- **تفسير الطبري** (**جامع البيان في تفسير القرآن**): لأبي جعفر محمد بن جرير المتوفى سنة (٣١٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية بالأوفست سنة (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م).

١٧٧- **تفسير القاسمي** (**محاسن التأويل**): لمحمد جمال الدين القاسمي المتوفى سنة (١٣٣٢هـ)، تعليق محمود فؤاد عبد الباقي، طبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة (١٣٧٦هـ/١٩٥٧م).

١٧٨- **تفسير القرطبي** (**الجامع لأحكام القرآن**): لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري المتوفى سنة (٦٧١هـ)، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر سنة (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، الطبعة الثالثة.

١٧٩- **تفسير ابن كثير** (**تفسير القرآن العظيم**): لأبي الفداء إسماعيل بن كثير المتوفى سنة (٧٧٤هـ)، دار الفكر، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، مكتبة الرياض الحديثة.

١٨٠- **تفسير المنار**: لمحمد رشيد رضا، طبعة الأوفست، الطبعة الثانية، الناشر دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٨١- **تفسير النسفي** (**مدارك التنـزيل ودقائق التأويل**): لعبد الله بن أحمد بن محمود أبي البركات المتوفى سنة (٧١٠هـ)، نشر دار الكتاب العربي سنة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

١٨٢- **تفسير النصوص**: لمحمد أديب الصالح، الطبعة الثانية، طبع المكتب الإسلامي بدمشق.

١٨٣- **تقريب التهذيب**: لأحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، طبع دار المعرفة، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، نشر النمنكاني.

١٨٤- **تقريرات الشربيني على المحلي**: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المتوفى سنة (١٣٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٨٥- **التقرير والتحبير**: لابن أمير الحاج المتوفى سنة (٨٧٩هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٣١٦هـ) بالمطبعة الأميرية بولاق – مصر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٨٦- **تقويم الأدلة في أصول الفقه**: لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة (٤٣٠هـ)، مخطوط بالجامعة الإسلامية ميكروفيلم تحت رقم/ ٤٧٩.

١٨٧- **تلخيص الأساس شرح البناء والأساس في علم الصرف**: لعلي عثمان، مطبعة البابي الحلبي وأولاده سنة (١٣٥٧هـ/١٩٣٩).

١٨٨- **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**: لأحمد بن علي ابن محمد العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، المطبعة العربية بباكستان، تعليق عبد الله هاشم يماني، طبع سنة (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م).

١٨٩- **التلخص في أصول الفقه**: لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى سنة (٤٧٨هـ)، مخطوط بالجامعة الإسلامية، ميكروفيلم تحت رقم / ٢٠٨٣، مصور عن النسخة المخطوطة في مكتبة جامع المظفر بتعز تحت رقم / ٤٩، كتاب / ٣١٤.

١٩٠- **التلخيص في علوم البلاغة**: لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني المتوفى سنة (٧٣٩هـ)، شرح عبد الرحمن البرقوقي، نشر دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى سنة (١٩٠٤م).

١٩١- **التلويح على التوضيح لمتن التنقيح**: لسعد الدين التفتازاني مسعود ابن عمر المتوفى سنة (٧٩٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٢- **التمهيد في أصول الفقه**: لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن المتوفى سنة (٥١٠هـ)، تحقيق محمد بن علي إبراهيم، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م)، دار المدني للنشر والتوزيع، من مطبوعات مركز البحث العلمي جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

١٩٣- **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**: لجمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي المتوفى سنة (٧٧٢هـ)، تحقيق محمد حسن هيتو، الطبعة الثانية السنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

١٩٤- **التنبيه (في الفقه)**: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف المتوفى سنة (٤٧٦هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة (١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م).

١٩٥- **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**: لأبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي المتوفى سنة (٣٧٧هـ)، طبع سنة (١٣٦٩هـ/١٩٤٩م)، نشر عزت العطار.

١٩٦- **تنقيح المحصول**: لابن أبي الخير المظفر إسماعيل أمين الدين التبريزي المتوفى سنة (٦٢١هـ)، تحقيق حمزة زهير حافظ.

١٩٧- **التنكيت والإفادة في تخريج أحاديث خاتمة سفر السعادة**: لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن حسن بن همات الدمشقي المتوفى سنة (١١٧٥هـ)، تحقيق أحمد البزرة، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

١٩٨- **تهذيب الأسماء واللغات**: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ)، طبع إدارة الطباعة المنيرية بمصر، تصوير دار الكتب العلمية ببيروت.

١٩٩- **تهذيب تأريخ دمشق**: لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر المتوفى سنة (٥٧١هـ)، ترتيب عبد القاهدر بدران، طبع دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٩هـ).

٢٠٠- **تهذيب التهذيب**: لأحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، دار صادر، بيروت، مصور عن طبعة دائرة المعارف الهندية سنة (١٣٣٥هـ).

٢٠١- **تهذيب الصحاح**: للزنجاني محمود بن أحمد بن محمود المتوفى سنة (٦٥٦هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، وأحمد عبد الغفور عطار، نشر محمد سرور الصبان، دار المعارف.

٢٠٢- **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**: لجمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي المتوفى سنة (٧٤٢هـ)، قدم له عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث الطبعة الأولى سنة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، وهي مصورة عن النسخة الخطية بدار الكتب المصرية.

٢٠٣- **تهذيب اللغة**: لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري المتوفى سنة (٣٧٠هـ)، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، مراجعة علي بن محمد البجاوي، مطابع سجل العرب، القاهرة.

٢٠٤- **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**: لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني المتوفى سنة (١١٨٢هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت، عن الطبعة الأولى سنة (١٣٦٦هـ).

٢٠٥- **التوضيح على التنقيح**: لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المتوفى سنة (٧٤٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، مطبوع مع التلويح.

٢٠٦- **تيسير التحرير**: لمحمد أمين أمير بادشاه المتوفى سنة (٩٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٧- **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد**: لسليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة سنة (١٢٣٣هـ)، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، ودمشق.

٢٠٨- **التيسير في القراءات السبع**: لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني المتوفى سنة (٤٤٤هـ)، صححه أوتويرتزل استانبول، مطبعة الدولة لجمعية المستشرقين الألمانية.

٢٠٩- **تيسير مصطلح الحديث**: لمحمد الطحان، الطبعة السابعة سنة (١٤٠٥هـ/١٩٨٥)، مكتبة المعارف بالرياض.

(ج)

٢١٠- **جامع الأصول في أحاديث الرسول**: لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن الأثير المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، نشر وتوزيع مطبعة الملاح سنة (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

٢١١- **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، نشر دار الكتب العلمية.

٢١٢- **جامع العلوم والحكم**: لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب المتوفى سنة (٧٩٥هـ)، الطبعة الثالثة سنة (١٣٨٢هـ/١٩٦٢م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

٢١٣- **الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير**: لأبي طالب علي بن أنجب تاج الدين بن الساعي المتوفى سنة (٦٧٤هـ)، تعليق مصطفى جواد، طبع المطبعة السريانية في بغداد سنة (١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م).

٢١٤- **الجدل على طريقة الفقهاء**: لابن عقيل أبي الوفاء علي البغدادي المتوفى سنة (٥١٣هـ)، نشر المعهد الفرنسي بدمشق سنة (١٩٦٧م)، تحقيق جرج مقدسي.

٢١٥- **الجرح والتعديل**: لابن أبي حاتم الرازي محمد بن إدريس المتوفى سنة (٣٢٧هـ)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند، الطبعة الثانية.

٢١٦- **جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام**: لشمس الدين ابن القيم محمد بن أبي بكر المتوفى سنة (٧٥١هـ)، طبعة دار القلم، بيروت سنة (١٩٧٧م)، ودار الطباعة المحمدية، تحقيق طه يوسف.

٢١٧- **الجمع بين رجال الصحيحين**: لأبي الفضل محمد بن طاهر بن علي المقدسي المتوفى سنة (٥٠٧هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٥هـ) دار الكتب العلمية.

٢١٨- **جمهرة أنساب العرب**: لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم المتوفى سنة (٤٥٦هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر بمصر سنة (١٣٩١هـ/١٩٧١م)، نشر دار المعارف.

٢١٩- **جمهرة نسب قريش وأخبارها**: للزبير بن بكار المتوفى سنة (٢٥٦هـ)، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني سنة (١٣٨١هـ)، توزيع مكتبة دار العروبة.

٢٢٠- **الجني الداني في حروف المعاني**: للحسن بن قاسم المرادي المتوفى سنة (٧٤٩هـ)، تحقيق فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، طبع المكتبة العربية بحلب سنة (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م).

٢٢١- **الجهاد**: لعبد الله بن المبارك بن واضح المتوفى سنة (١٨١هـ)، تحقيق نزيه كمال حماد، نشر مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة سنة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

٢٢٢- **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**: لأحمد الهاشمي، الطبعة الثانية عشرة، منشورات دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٢٣- **الجواهر المضيئة في تراجم الحنفية**: لعبد القادر بن محمد بن نصر القرشي المتوفى سنة (٧٧٥هـ)، مطبعة دائرة المعارف بالهند، الطبعة الأولى سنة (١٣٣٢هـ).

(ح)

٢٢٤- **حادي الأرواح إلى دار الأفراح**: لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر المتوفى سنة (٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية.

٢٢٥- **حاشية الباجوري على متن السلم**: لإبراهيم بن محمد الباجوري المتوفى سنة (١٢٧٧هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة (١٣٤٧هـ)، نشر المكتبة المصرية.

٢٢٦- **حاشية البناني على شرح الجلال**: لعبد الرحمن بن جاد الله البناني المتوفى سنة (١١٩٨هـ)، دار الفكر سنة (١٤٠٢هـ).

٢٢٧- **حاشية الجرجاني على شرح العضد**: لعلي بن محمد الشريف الجرجاني المتوفى سنة (٨١٦هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

٢٢٨- **حاشية الصبان على الأشموني**: لمحمد بن علي الصبان المتوفى سنة (١٢٠٦هـ)، طبع ونشر دار إحياء الكتب العربية.

٢٢٩- **حاشية العطار على شرح الخبيصي في المنطق**: لحسن بن محمد أبي السعادات المتوفى سنة (١٢٥٠هـ)، دار الكتب العربية، بيروت.

٢٣٠- **حاشية عليش على الأنصاري على إيساغوجي في المنطق**: لمحمد ابن أحمد بن محمد عليش المتوفى سنة (١٢٩٩هـ)، مطبعة النيل سنة (١٣٢٩هـ).

٢٣١- **الحدود في الأصول**: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفى سنة (٤٧٤هـ)، تحقيق نزيه حماد، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣)، نشر مؤسسة الزعبي.

٢٣٢- **حسن المحاضرة في تأريخ مصر والقاهرة**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، طبع دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م).

٢٣٣- **الحلة السيراء**: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي المعروف بابن الأبار المتوفى سنة (٦٥٨هـ)، تحقيق حسن مؤنس، الطبعة الأولى سنة (١٩٦٣م)، الشركة العربية للطباعة والنشر.

٢٣٤- **حلية الأولياء**: لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني المتوفى سنة (٤٣٠هـ)، مؤسسة جواد للطباعة، الطبعة الثالثة سنة (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٣٥- **أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه الفقهية**: لمحمد أبي زهرة، دار الاتحاد العربي للطباعة.

٢٣٦- **الحيوان للجاحظ**: لأبي عثمان عمرو بن بحر المتوفى سنة (٢٥٥هـ) تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الطبعة الثالثة سنة (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

(خ)

٢٣٧- **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**: لعبد القادر بن عمر البغدادي المتوفى سنة (١٠٩٣هـ)، طبع بولاق سنة (١٢٩٩هـ).

٢٣٨- **الخصائص**: لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي المتوفى سنة (٣٩٢هـ) تحقيق محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية سنة (١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، الطبعة الثانية.

٢٣٩- **الخطط**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي المتوفى سنة (٨٤٥هـ)، طبع دار صادر، بيروت.

٢٤٠- **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**: لمحمد بن أمين بن فضل الله المحبي المتوفى سنة (١١١١هـ)، المطبعة الوهبية بمصر سنة (١٢٨٤هـ).

٢٤١- **خلق أفعال العباد**: لمحمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة (٢٥٦هـ)، الطبعة الأولى عام (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م). مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

٢٤٢- **خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال**: لصفي الدين أحمد بن عبد الله الخزرجي المتوفى سنة (٩٢٣هـ)، نشر مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب سنة (١٣٩١هـ/١٩٧١م)، كما استعملت طبعة مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة، تحقيق محمود عبد الوهاب فائد.

(د)

٢٤٣- **دائرة المعارف الإسلامية**: نقلها إلى اللغة العربية مجموعة من العلماء، دار المعرفة، بيروت.

٢٤٤- **الدارس في تأريخ المدارس**: لعبد القادر محمد النعيمي المتوفى سنة (٩٢٧هـ)، تحقيق ونشر جعفر الحسن، مطبعة الترقي بدمشق من مطبوعات المجمع العلمي سنة (١٩٥١م).

٢٤٥- **درء تعارض العقل والنقل**: لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

٢٤٦- **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**: لأحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

٢٤٧- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**: للحافظ المتقدم، تحقيق محمد سعيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٥هـ/١٩٦٦م)، مطبعة المدني، وطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى سنة (١٣٤٩هـ).

٢٤٨- **الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع**: لكمال الدين محمد بن أبي شريف المقدسي المتوفى سنة (٩٠٦هـ)، مخطوط ميكروفيلم في مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى تحت رقم / ٤٩.

٢٤٩- **الدر المختار شرح تنوير الأبصار**: لمحمد بن علي بن عبد الرحيم الحصكفي المتوفى سنة (١٠٨٨هـ)، طبعة الحلبي، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٦هـ/١٩٦٦م).

٢٥٠- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٥١- **دول الإسلام**: لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، نشر مكتبة القدسي سنة (١٣٦٧هـ).

٢٥٢- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**: لبرهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المتوفى سنة (٧٩٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٥٣- **ديوان جرير**: لجرير بن عطية بن حذيفة بن بدر الخطفي المتوفى سنة (١١٤هـ)، شرح مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

٢٥٤- **ديوان الحماسة**: لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي المتوفى سنة (٢٣١هـ)، شرح التبريزي، المكتبة الأزهرية، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الثالثة سنة (١٣٤٦هـ/١٩٢٧م).

٢٥٥- **ديوان الشافعي**: لأبي عبد الله محمد بن إدريس المتوفى سنة (٢٠٤هـ)، تعليق وجمع عفيف الزعبي، نشر دار النور سنة (١٣٩١هـ/١٩٧١م).

٢٥٦- **ديوان أبي العتاهية**: لإسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان المتوفى سنة (٢١١هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢٥٧- **ديوان النابغة:** لزياد بن معاوية بن ضباب المتوفى سنة (٦٠٤هـ)، تحقيق كرم البستاني، دار صادر، بيروت.

٢٥٨- **ديوان الهذليين:** تحقيق أحمد الزين، نشر الدار القومية، القاهرة، مصورة عن طبعة دار الكتب سنة (١٣٨٥هـ/١٩٦٥م).

(ذ)

٢٥٩- **ذكر أخبار أصبهان:** لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني المتوفى سنة (٤٣٠هـ)، مطبعة بريل سنة (١٩٣١م) بمدينة ليدن.

٢٦٠- **ذيل تذكرة الحفاظ:** لأبي المحاسن الحسيني الدمشقي المتوفى سنة (٧٦٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٢٦١- **ذيل تذكرة الحفاظ:** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، دار إحياء التراث العربي.

٢٦٢- **الذيل الشافي على المنهل الصافي:** لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي المتوفى سنة (٨٧٤هـ)، تحقيق فهيم محمد شلتوت، مركز البحث العلمي، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، مكتبة الخانجي.

٢٦٣- **الذيل على الروضتين:** لشهاب الدين أبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل أبي شامة المقدسي المتوفى سنة (٦٦٥هـ)، تصحيح محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولى سنة (١٣١٦هـ/١٩٤٧م) نشر عزت العطار حسين.

٢٦٤- **ذيل مرآة الزمان**: لقطب الدين موسى بن محمد اليونيني المتوفى سنة (٧٢٦هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند.

(ر)

٢٦٥- **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**: لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

٢٦٦- **رد المحتار على الدر المختار**: لمحمد أمين عابدين بن عمر بن عابدين المتوفى سنة (١٢٥٢هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، المطبعة الأميرية ببولاق سنة (١٢٧٢هـ).

٢٦٧- **الرسالة**: لمحمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة (٢٠٤هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٨هـ/١٩٦٩م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، كما استعملت الطبعة الأخرى بتحقيق وشرح أحمد شاكر.

٢٦٨- **الرسالة التدمرية**: لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٧هـ)، نشر محب الدين الخطيب.

٢٦٩- **الرسالة الشمسية مع شرحها تحرير القواعد المنطقية**: لنجم الدين عمر بن علي المتوفى سنة (٦٧٥هـ)، والشرح لقطب الدين الرازي المتوفى سنة (٧٦٦هـ)، طبع في مجتبائي، دهلي سنة (١٣٥٥هـ).

٢٧٠- **رسالة في علم المنطق**: لمحمد ياسين بن عيسى الفاداني.

٢٧١- **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة**: لمحمد بن جعفر الكتاني، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢٧٢- **رصف المباني في شرح حروف المعاني**: للمالقي أحمد بن عبد النور المتوفى سنة (٧٠٢هـ)، تحقيق أحمد محمد الخراط، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، مطبعة زيد بن ثابت سنة (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).

٢٧٣- **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**: لتاج الدين عبد الوهاب ابن علي السبكي المتوفى سنة (٧٧١هـ)، مخطوط بالجامعة الإسلامية ميكروفيلم تحت رقم / ١٩٤٤.

٢٧٤- **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**: لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، الطبعة الثالثة، سنة (١٣٩٠هـ)، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٧٥- **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**: لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي المتوفى سنة (١٣٠٤هـ)، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٣هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبي غدة.

٢٧٦- **الروض الأنف**: لعبد الرحمن السهيلي المتوفى سنة (٥٨١هـ)، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة لتوفيق عفيفي.

٢٧٧- **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**: للخوانساري الأصبهاني المتوفى سنة (١٣١٣هـ)، المطبعة الحجرية، طهران، الطبعة الثانية.

٢٧٨- **روضة الطالبين**: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ)، نشر المكتب الإسلامي.

٢٧٩- **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**: لشمس الدين أبي عبد الله محمد ابن أبي بكر بن قيم الجوزية المتوفى سنة (٧٥١هـ)، نشر دار الوعي، حلب.

٢٨٠- **الروض المربع بشرح زاد المستقنع**: لمنصور بن يونس البهوتي المتوفى سنة (١٠٥١هـ)، الطبعة السادسة سنة (١٣٩٢هـ) المطبعة السلفية، القاهرة، نشر قصي محب الدين الخطيب.

٢٨١- **روضة الناظر وجنة المناظر**: لابن قدامة عبد الله بن أحمد موفق الدين المتوفى سنة (٦٢٠هـ)، المطبعة السلفية بالقاهرة سنة (١٣٩٢هـ)، وطبعة دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى سنة (١٤٠١هـ) مراجعة سيف الدين الكاتب.

(ز)

٢٨٢- **الزواجر عن اقتراف الكبائر**: لأبي العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي المتوفى سنة (٩٧٤هـ)، دار الفكر سنة (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٨٣- **الزيادة على النص حقيقتها وحكمها**: لشيخنا الدكتور عمر بن عبد العزيز حفظه الله، مطابع الرشيد.

(س)

٢٨٤- **سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب**: لأبي الفوز محمد أمين البغدادي المتوفى سنة (١٢٤٦هـ)، دار إحياء العلوم، بيروت.

٢٨٥- **سلاسل الذهب**: لبدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي المتوفى سنة (٧٩٤هـ)، تحقيق محمد المختار.

٢٨٦- **سلسلة الأحاديث الصحيحة**: لمحمد ناصر الدين الألباني، منشورات المكتب الإسلامي.

٢٨٧- **سلسلة الأحاديث الضعيفة**: لمحمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٩هـ)، نشر المكتب الإسلامي.

٢٨٨- **سلم الوصول لشرح نهاية السول**: لمحمد بخيت المطيعي المتوفى سنة (١٣٥٤هـ)، عالم الكتب، بيروت سنة (١٩٨٢م).

٢٨٩- **السلوك لمعرفة دول الملوك**: لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي المتوفى سنة (٨٤٥هـ)، تعليق محمد مصطفى زيادة، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة (١٩١٤م).

٢٩٠- **السنة**: لأحمد بن حنبل المتوفى سنة (٢٤١هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية سنة (١٣٧٥هـ/١٩٥٦م).

٢٩١- **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**: للسباعي مصطفى، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٦هـ/١٩٧٦)، المكتب الإسلامي.

٢٩٢- **سنن البيهقي (السنن الكبرى)**: لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي المتوفى سنة (٤٥٨هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، توزيع مكتبة المعارف، الرياض.

٢٩٣- **سنن الترمذي**: لمحمد بن عيسى بن سورة المتوفى سنة (٢٧٩هـ)، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٩٤- **سنن الدارقطني**: لعلي بن عمر المتوفى سنة (٣٨٥هـ)، تحقيق عبد الله هاشم يماني سنة (١٣٨٦هـ/١٩٦٦م) دار المعرفة، بيروت، ودار المحاسن للطباعة.

٢٩٥- **سنن الدارمي**: لعبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل المتوفى سنة (٢٥٥هـ)، نشر دار إحياء السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٩٦- **سنن أبي داود**: لسليمان بن الأشعث المتوفى سنة (٢٧٥هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

٢٩٧- **سنن ابن ماجه**: لمحمد بن يزيد القزويني المتوفى سنة (٢٧٥هـ)، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت.

٢٩٨- **سنن النسائي**: لأحمد بن شعيب بن علي المتوفى سنة (٣٠٣هـ)، مصورة عن الطبعة الثانية سنة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، دار البشائر الإسلامية، كما استعملت الطبعة الأولى سنة (١٣٤٨هـ/١٩٣٠م)، المطبعة المصرية بالأزهر، نشر المكتبة التجارية الكبرى.

٢٩٩- **سير أعلام النبلاء**: لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، طبع مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

٣٠٠- **السيرة النبوية**: لابن هشام عبد الملك بن أيوب الحميري المعافي المتوفى سنة (٢١٣هـ)، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي.

(ش)

٣٠١- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**: لمحمد بن محمد مخلوف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٣٠٢- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد المتوفى سنة (١٠٨٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٠٣- **شذور الذهب**: لابن هشام جمال الدين أبي محمد عبد الله الأنصاري المتوفى سنة (٧٦١هـ)، مطبعة الاستقامة، الطبعة الأولى سنة (١٣٥٢هـ/١٩٣٣م).

٣٠٤- **شذا العرف في فن الصرف**: لأحمد الحملاوي، الطبعة الخامسة سنة (١٣٤٥هـ/١٩٢٧م)، دار الكتب المصرية.

٣٠٥- **شرح أبيات سيبويه**: للمرزباني يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي المتوفى سنة (٣٨٥هـ)، تحقيق محمد علي الريح هاشم، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، ودار الفكر سنة (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

٣٠٦- **شرح أبيات مغني اللبيب**: لعبد القادر عمر البغدادي المتوفى سنة (١٠٩٣هـ)، تحقيق ونشر عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف دقاق، مطبعة زيد بن ثابت، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، توزيع مكتبة دار البيان.

٣٠٧- **شرح الأخضري علي السلم**: للصدر بن عبد الرحمن الأخضري المتوفى سنة (٩٤٢هـ)، مطبعة دار الكتب العربية للبابي الحلبي.

٣٠٨- **شرح أسماء الله الحسنى (لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات)**: لفخر الدين الرازي محمد بن عمر المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، مراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد سنة (١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية.

٣٠٩- **شرح الأشموني على الألفية**: لأبي الحسن علي بن محمد الأشموني المتوفى سنة (٩٢٩هـ)، ومعه حاشية الصبان، مطبعة الحلبي بالقاهرة.

٣١٠- **شرح الأصول الخمسة**: لعبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة (٤١٥هـ)، تعليق أحمد بن الحسين، وتحقيق عبد الكريم عثمان، نشر مكتبة وهبة، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٤هـ/١٩٦٥م).

٣١١- **شرح ألفية العراقي (التبصرة والتذكرة)**: لزين الدين عبد الرحيم بن الحسين المتوفى سنة (٨٠٦هـ)، تحقيق محمد بن الحسين العراقي، المطبعة الجديدة بفاس سنة (١٣٥٤هـ).

٣١٢- **شرح البدخشي (مناهج العقول)**: لمحمد بن الحسن البدخشي المتوفى سنة (٩٢٢هـ)، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، كما استعملت طبعة مطبعة السعادة بمصر، وهو مطبوع مع نهاية السول.

٣١٣- **شرح تنقيح الفصول**: للقرافي شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المتوفى سنة (٦٨٤هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، ودار الفكر بالقاهرة.

٣١٤- **شرح جمل الزجاجي (الشرح الكبير)**: لابن عصفور الإشبيلي المتوفى سنة (٦٦٩هـ)، تحقيق صاحب أبو جناح.

٣١٥- **شرح جوهرة التوحيد**: للبيجوري إبراهيم بن محمد المتوفى سنة (١٢٧٧هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، دار الكتب العلمية.

٣١٦- **شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق**: لعبيد الله بن فضل الخبيصي، والتهذيب للتفتازاني المتوفى سنة (٧٩٢هـ)، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، الطبعة الرابعة سنة (١٣٨٦هـ/١٩٦٦م).

٣١٧- **شرح الزرقاني على مختصر خليل**: لعبد الباقي الزرقاني المتوفى سنة (١٠٩٩هـ)، دار الفكر بيروت (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

٣١٨- **شرح السنة**: للبغوي الحسين بن مسعود المتوفى سنة (٥١٦هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وزهير الشاويش، نشر المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

٣١٩- **شرح شواهد ابن عقيل**: لعبد المنعم الجرجاوي، طبع مطبعة دار الكتب العربية الكبرى لمصطفى البابي الحلبي.

٣٢٠- **شرح شواهد المغني**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، تعليق محمد محمود الشنقيطي، لجنة التراث العربي.

٣٢١- **شرح صحيح مسلم**: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ)، المطبعة المصرية ومكتبتها.

٣٢٢- **شرح العبادي على شرح المحلي على الورقات**: لأحمد بن قاسم العبادي المتوفى سنة (٩٩٢هـ)، طبع مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة (١٣٥٦هـ/١٩٣٧م) مطبوع بهامش إرشاد الفحول.

٣٢٣- **شرح العضد على المختصر**: لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى سنة (٧٥٦هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) عن طبعة بولاق الأولى سنة (١٣١٦هـ)، دار الكتب العلمية.

٣٢٤- **شرح العقيدة الأصفهانية**: لأبي العباس تقي الدين أحمد بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، تقديم حسنين محمد مخلوف، دار الكتب الحديثة.

٣٢٥- **شرح العقيدة الطحاوية**: لعلي بن علي بن محمد بن أبي العز المتوفى سنة (٧٩٢هـ)، والطحاوية لأبي جعفر أحمد بن محمد ابن سلامة بن سلمة الطحاوي المتوفى سنة (٣٢٢هـ)، تحقيق الرياض، كما استعملت الطبعة الرابعة سنة (١٣٩١هـ)، بتحقيق جماعة من العلماء، طبع المكتب الإسلامي.

٣٢٦- **شرح العقيدة الواسطية**: لتقي الدين أحمد بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، والشرح لمحمد خليل هراس، راجعه عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الثالثة الناشر محمد عبد المحسن الكتبي، توزيع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٣٢٧- **شرح فتح القدير**: لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام المتوفى سنة (٦٨١هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، دار الفكر.

٣٢٨- **شرح قطر الندى وبل الصدى**: لجمال الدين أبي محمد عبد الله ابن هشام الأنصاري المتوفى سنة (٧٦١هـ)، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة التاسعة سنة (١٣٧٧هـ/١٩٥٧م)، الناشر المكتبة التجارية الكبرى لمصطفى محمد، تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد.

٣٢٩- **شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري**: لعبد الله بن محمد الغنيمان، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٥هـ)، توزيع مكتبة الدار.

٣٣٠- **الشرح الكبير على المقنع**: لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة (٦٨٢هـ)، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان سنة (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م) بهامش المغني.

٣٣١- **شرح الكوكب المنير**: للفتوحي محمد بن أحمد بن عبد العزيز النجار المتوفى سنة (٩٧٢هـ)، تحقيق محمد الزحيلي، ونزيه حماد، طبع دار الفكر، دمشق، سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

٣٣٢- **شرح اللمع (الوصول إلى مسائل الأصول)**: لأبي إسحاق إبراهيم ابن علي الشيرازي المتوفى سنة (٤٧٦هـ)، تحقيق عبد المجيد تركي، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، دار الغرب الإسلامي.

٣٣٣- **شرح مطالع الأنوار**: لقطب الدين الرازي محمد بن محمد المتوفى سنة (٧٦٦هـ)، طبع معارف نظارات جليلة أو لنشدر، سنة (١٣٠٣هـ).

٣٣٤- **شرح معاني الآثار**: للطحاوي أحمد بن محمد بن سلامة أبي جعفر المتوفى سنة (٣٢١هـ)، مطبعة الأنوار المحمدية بالقاهرة.

٣٣٥- **شرح المعلقات السبع**: للزوزني الحسين بن أحمد بن الحسين أبي عبد الله المتوفى سنة (٤٨٦هـ)، راجعه وصححه لجنة من الأدباء سنة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٣٦- **شرح المنار وحواشيه**: لعز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز المتوفى سنة (٨٠١هـ)، والمنار للنسفي المتوفى سنة (٧١٠هـ)، مطبعة دار سعادات، وعثمانية سنة (١٣١٥هـ).

٣٣٧- **شرح منتهى الإرادات**: للبهوتي منصور بن يونس بن إدريس المتوفى سنة (١٠٥١هـ)، طبعة القاهرة.

٣٣٨- **شرح منح الجليل على مختصر خليل**: لمحمد بن أحمد بن محمد عليش المتوفى سنة (١٢٩٩هـ)، نشر مكتبة النجاح طرابلس ليبيا، ومؤسسة عبد الحفيظ البساط، بيروت.

٣٣٩- **شرح الورقات للجويني**: لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي المتوفى سنة (٨٦٤هـ)، نشر مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بهامش إرشاد الفحول، كما استعملت، طبعة مصطفى البابي الحلبي سنة (١٣٥٧هـ).

٣٤٠- **الشعر والشعراء**: لابن قتيبة عبد الله بن مسلم المتوفى سنة (٢٧٦هـ)، نشر دار الثقافة، بيروت، سنة (١٩٦٤).

٣٤١- **الشفاء بتعريف حقوق المصطفى**: لعياض بن موسى القاضي المتوفى سنة (٥٤٤هـ)، طبع ونشر عبد الحفيظ أحمد حنفي بمصر، كما استعملت طبعة دار الكتب المذيلة بحاشية مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء لأحمد بن محمد الشمني المتوفى سنة (٨٧٢هـ).

٣٤٢- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**: لابن قيم الجوزية شمس الدسن محمد بن أبي بكر المتوفى سنة (٧٥١هـ)، تحرير حسن عبد الله الحساني، نشر مكتبة دار التراث، القاهرة.

٣٤٣- **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**: للغزالي أبي حامد محمد بن أحمد المتوفى سنة (٥٠٥هـ)، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد بغداد سنة (١٣٩٠هـ/١٩٧١م).

٣٤٤- **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**: لطاش كبرى زاده المتوفى سنة (٩٦٨هـ)، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، سنة (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

٣٤٥- **شمائل الرسول ودلائل نبوته وفضائله وخصائصه:** لأبي الفداء إسماعيل بن كثير المتوفى سنة (٧٧٤هـ)، تحقيق مصطفى عبد الواحد طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي سنة (١٣٨٦هـ/١٩٦٧م).

(ص)

٣٤٦- **الصاحبي في فقه اللغة:** لأبي الحسين أحمد بن فارس المتوفى سنة (٣٩٥هـ)، تحقيق أحمد صقر، طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي، والطبعة الأخرى لسنة (١٣٨٣هـ/١٩٦٤م)، بتحقيق مصطفى السويمي، نشر مؤسسة بدران، بيروت.

٣٤٧- **الصحاح في اللغة:** لإسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى سنة (٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، دار العلم للملايين.

٣٤٨- **صحيح البخاري:** لمحمد بن إسماعيل المتوفى سنة (٢٥٦هـ)، مكتبة الجمهورية العربية لعبد الحميد مراد.

٣٤٩- **صحيح ابن خزيمة:** لمحمد بن إسحاق السلمي النيسابوري المتوفى سنة (٣١١هـ)، تحقيق مصطفى الأعظمي، الطبعة الثانية سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٣٥٠- **صحيح مسلم:** لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري المتوفى سنة (٢٦١هـ)، مكتبة الجمهورية العربية لعبد الحميد مراد.

٣٥١- **الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه:** لمحمد أمان الجامي، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٨هـ)، الجامعة الإسلامية، المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي.

٣٥٢- **صفة الصفوة:** لابن الجوزي أبي الفرج المتوفى سنة (٥٩٧هـ)، تحقيق محمود فخوري، وخرج أحاديثه محمد رواس قلعجي، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، مطبعة الأصيل بحلب، نشر دار الوعي فيها.

٣٥٣- **صفة التفوى والمفتي والمستفتي:** لأحمد بن حمدان الحراني المتوفى سنة (٦٩٥هـ)، الطبعة الأولى بدمشق سنة (١٣٨٠هـ)، واستعملت الطبعة الثانية سنة (١٣٩٤هـ)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، دمشق.

٣٥٤- **الصلة:** لابن بشكوال أبي القاسم خلف بن عبد الملك المتوفى سنة (٥٧٨هـ)، طبع الدار المصرية سنة (١٩٦٦م).

(ض)

٣٥٥- **الضعفاء الكبير:** لأبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى العقيلي المتوفى سنة (٣٢٢هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٥٦- **ضعيف الجامع الصغير:** لمحمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٨هـ/١٩٦٩م)، المكتب الإسلامي.

٣٥٧- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع:** لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي المتوفى سنة (٩٠٢هـ)، طبع القدسي بالقاهرة سنة (١٣٥٣هـ/١٩٣٥م).

٣٥٨- **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية:** لمحمد سعيد البوطي، طبع دار الفكر بدمشق سنة (١٣٨٥هـ/١٩٦٥م).

٣٥٩- **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة:** لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الطبعة الثانية سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، نشر دار القلم، دمشق.

(ط)

٣٦٠- **الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد:** لجعفر بن ثعلب الأفودي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، تحقيق سعد محمد حسن، مطابع سجل العرب سنة (١٩٦٦م).

٣٦١- **طبقات الحفاظ:** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، دار الفكر العلمية، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٣م).

٣٦٢- **طبقات الحنابلة:** لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء المتوفى سنة (٥٦٢هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٣٦٣- **طبقات بن سعد:** لأبي عبد الله محمد بن سعد المتوفى سنة (٢٣٠هـ)، طبع دار صادر بيروت.

٣٦٤- **الطبقات السنية في تراجم الحنفية:** لتقي الدين عبد القادر التميمي المتوفى سنة (١٠٠٥هـ)، تحقيق عبد الفتاح الحلو، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة سنة (١٣٩٠هـ).

٣٦٥- **طبقات الشافعية**: للأسنوي عبد الرحيم المتوفى سنة (٧٧٢هـ)، تحقيق عبد الله الجبوري، دار العلوم للطباعة والنشر سنة (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

٣٦٦- **طبقات الشافعية**: لابن قاضي شهبة أحمد بن محمد المتوفى سنة (٨٥١هـ)، تحقيق عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٩هـ).

٣٦٧- **طبقات الشافعية**: للسبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي المتوفى سنة (٧٧١هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٣هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي، كما استعملت غير المحققة، الطبعة الثانية، دار المعرفة.

٣٦٨- **طبقات الشافعية**: لابن هداية الله أبي بكر الكوراني المتوفى سنة (١٠١٤هـ)، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م) بيروت.

٣٦٩- **طبقات فحول الشعراء**: لمحمد بن سلام الجمحي المتوفى سنة (٢٣١هـ)، شرح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني.

٣٧٠- **طبقات الفقهاء للشيرازي**: لإبراهيم بن علي أبي إسحاق المتوفى سنة (٤٧٦هـ)، تحقيق إحسان عباس، نشر دار الرائد العربي، بيروت سنة (١٩٧٨هـ).

٣٧١- **طبقات الفقهاء**: لطاش كبرى زاده المتوفى سنة (٩٦٨هـ)، نشر أحمد نيلة، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٠هـ/١٩٦١م)، مطبعة الزهراء الحديثة بالموصل.

٣٧٢- **طبقات الفقهاء للعبادي:** لأبي عاصم محمد بن أحمد المتوفى سنة (٤٥٨هـ)، طبعة ليدن سنة (١٩٦٤م).

٣٧٣- **طبقات المفسرين:** للداودي محمد بن علي بن أحمد المتوفى سنة (٩٤٥هـ)، تحقيق علي محمد عمر، مطبعة الاستقلال الكبرى، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م)، نشر مكتبة وهبة.

٣٧٤- **طبقات المفسرين:** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، مراجعة لجنة من العلماء، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

٣٧٥- **طبقات النحويين واللغويين:** لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي المتوفى سنة (٣٧٩هـ)، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى سنة (١٣٧٣هـ/١٩٥٤م).

٣٧٦- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز:** ليحيى ابن علي بن إبراهيم العلوي اليمني المتوفى سنة (٧٤٩هـ)، طبع سنة (١٣٣٢هـ/١٩١٤م)، دار الكتب الخديوية بمصر.

٣٧٧- **طرح التثريب في شرح التقريب:** لزين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة (٨٠٦هـ)، وكمله ولده ولي الدين أبو زرعة المتوفى سنة (٨٢٦هـ)، طبعة دار المعارف بحلب سورية.

٣٧٨- **طريق الرشد إلى تخريج أحاديث بداية ابن رشد:** لعبد اللطيف ابن إبراهيم، من مطبوعات الجامعة الإسلامية سنة (١٣٩٧هـ)، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام.

(ع)

٣٧٩- **عارضة الأحوذي**: لابن العربي محمد بن عبد الله المتوفى سنة (٥٤٣هـ)، طبع مكتبة المعارف، بيروت.

٣٨٠- **العبر في خبر من غبر**: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، تحقيق فؤاد السيد وصلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت سنة (١٩٦٠م).

٣٨١- **العبودية**: لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة سنة (١٣٩٢هـ).

٣٨٢- **العدة في أصول الفقه**: لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة (٤٥٨هـ)، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٨٣- **العذب الفائض شرح عمدة الفارض**: لإبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم الفرضي الوائلي المتوفى سنة (١١٨٩هـ)، طبعة القاهرة.

٣٨٤- **عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام**: لمحمد بن خليل بن علي المرادي المتوفى سنة (١٢٠٦هـ)، تحقيق محمد مطيع الحافظ، ورياض عبد الحميد مراد، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

٣٨٥- **العرف والعادة في رأي الفقهاء**: لأحمد فهمي أبي سنة، مطبعة الأزهر بالقاهرة سنة (١٩٤٧هـ).

٣٨٦- **العقد الثمين في تأريخ البلد الأمين**: لتقي الدين محمد بن أحمد الحسني المتوفى سنة (٨٣٢هـ)، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة سنة (١٣٨٤هـ/١٩٦٥م)، مطبعة السنة المحمدية.

٣٨٧- **العلل (علل الحديث)**: لابن أبي حاتم الرازي عبد الرحمن بن محمد المتوفى سنة (٣٢٧هـ)، مكتبة المثنى بغداد سنة (١٣٨٦هـ).

٣٨٨- **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**: لابن الجوزي عبد الرحمن ابن علي القرشي المتوفى سنة (٥٩٧هـ)، تقديم خليل الميس، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، نشر دار الكتب العلمية بيروت.

٣٨٩- **العلو للعلي الغفار**: لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، تقديم عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، نشر المكتبة السلفية.

٣٩٠- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**: لأبي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي المتوفى سنة (٤٥٦هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، لبنان.

٣٩١- **عمل أهل المدينة**: لأحمد محمد نور سيف، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، طبع دار الاعتصام.

٣٩٢- **عون المعبود شرح سنن أبي داود**: لمحمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، نشر محمد عبد المحسن، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٨هـ/١٩٦٨م).

٣٩٣- **عيون الأخبار:** لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة (٢٧٦هـ)، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية سنة (١٣٤٣هـ/١٩٢٥م)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٣٩٤- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء:** لابن أبي أصيبعة موفق الدين أحمد بن قاسم المتوفى سنة (٦٦٨هـ)، مطبعة الإقبال، بيروت، نشر دار الفكر سنة (١٣٧٧هـ/١٩٥٧م)، كما استعملت الطبعة الأخرى بشرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

٣٩٥- **عيون التواريخ:** لمحمد بن شاكر الكتبي، تحقيق فيصل السامر، ونبيلة عبد المنعم داود، دار الرشيد للنشر سنة (١٩٨٠م)، وزارة الثقافة والإعلام.

(غ)

٣٩٦- **غاية المــرام بأخبار سلطنة البلد الحــرام:** لابن فهد عز الدين عبد العزيز بن عمر المتوفى سنة (٩٢٢هـ)، تحقيق فهيم محمد شلتوت، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) نشر مركز البحث العلمي، مكة المكرمة.

٣٩٧- **غاية النهاية في طبقات القراء:** لشمس الدين محمد بن محمد الجزري المتوفى سنة (٨٣٣هـ)، نشر برجستراس، الطبعة الثانية (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. كما استعملت الطبعة الأولى، نشر مكتبة الخانجي.

٣٩٨- **غاية الوصول شرح لب الأصول**: لزكريا محمد بن أحمد الأنصاري المتوفى سنة (٩٣٦هـ)، مطبعة البابي الحلبي.

٣٩٩- **غرائب وعجائب الجان كما يصورها القرآن والسنة**: لبدر الدين محمد بن عبد الله الشبلي أبي عبد الله المتوفى سنة (٧٦٩هـ)، تحقيق إبراهيم محمد الجمل، مكتبة الخدمات الحديثة، مطابع المجموعة الإعلامية.

٤٠٠- **غريب الحديث**: لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي المتوفى سنة (٢٢٤هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الهند، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م).

٤٠١- **غزوة بدر الكبرى**: لمحمد باشميل، طبع دار الفكر سنة (١٩٧٤هـ).

٤٠٢- **الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع**: للعراقي ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم المتوفى سنة (٨٢٦هـ)، مخطوط بجامعة أم القرى مركز البحث العلمي تحت رقم/١٦.

(ف)

٤٠٣- **الفائق في غريب الحديث**: لجار الله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة (٥٣٨هـ)، تحقيق محمد أبي الفضل وعلي محمد البجاوي، طبعة عيسى البابي الحلبي سنة (١٣٩١هـ/١٩٧١م).

٤٠٤- **فتاوي السبكي**: لتقي الدين علي بن عبد الكافي المتوفى سنة (٧٥٦هـ)، نشر مكتبة القدسي سنة (١٣٥٦هـ).

٤٠٥- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري:** لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي الطبعة الأخيرة سنة (١٣٧٨هـ/١٩٥٩م)، كما استعملت الطبعة الأخرى بتصحيح عبد العزيز بن باز.

٤٠٦- **فتح الجليل بشرح شواهد ابن عقيل:** لقطعة العدوي، طبع دار الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي وشركاه.

٤٠٧- **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني:** لأحمد بن عبد الرحمن البناء، دار الشهاب، القاهرة.

٤٠٨- **فتح الرحمن على لقطة العجلان وبلة الظمآن في فن الأصول:** لزكريا محمد بن أحمد الأنصاري المتوفى سنة (٩٢٦هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة (١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)، ولقطة العجلان للزركشي المتوفى سنة (٧٩٤هـ).

٤٠٩- **فتح الغفار بشرح المنار (مشكاة الأنوار في أصول المنار):** لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم المتوفى سنة (٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى سنة (١٣٥٥هـ/١٩٣٦م).

٤١٠- **الفتح المبين في طبقات الأصوليين:** لعبد الله مصطفى المراغي، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٣هـ/١٩٧٤م)، نشر محمد أمين دمج.

٤١١- **فتح المنان في نسخ القرآن:** لعلي حسن العريض، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، طبعة السنة المحمدية بالقاهرة.

٤١٢- **الفتوى الحموية الكبرى:** لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، الطبعة الثالثة سنة (١٣٩٨هـ)، نشرها محب الدين الخطيب.

٤١٣- **الفرق بين الفرق:** لعبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة (٤٢٩هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

٤١٤- **فرق وطبقات المعتزلة:** لأبي الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي المتوفى سنة (٤١٥هـ)، تحقيق علي سامي النشار، وعصام الدين محمد علي، الإسكندرية، دار المطبوعات (١٩٧٢م).

٤١٥- **الفروع:** لابن مفلح شمس الدين أبي عبد الله محمد المقدسي المتوفى سنة (٧٦٣هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٣٧٩هـ/١٩٦٠م)، دار مصر للطباعة.

٤١٦- **الفروق:** للقرافي شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المتوفى سنة (٦٨٤هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٤١٧- **الفروق اللغوية:** لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري المتوفى سنة (٣٩٧هـ)، تحقيق حسام الدين المقدسي، دار الكتب العلمية، بيروت سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٤١٨- **الفصل في الملل والأهواء والنحل:** لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم المتوفى سنة (٤٥٦هـ)، نشر مكتبة الخانجي.

٤١٩- **الفقيه والمتفقه**: للخطيب أحمد بن علي البغدادي المتوفى سنة (٤٦٣هـ)، تعليق إسماعيل الأنصاري، نشر دار إحياء السنة النبوية (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

٤٢٠- **الفكر السامي في تأريخ الفقه الإسلامي**: للثعالبي الفاسي محمد ابن الحسن الحجوي المتوفى سنة (١٣٧٦هـ)، تعليق عبد العزيز عبد الفتاح القاري، طبع المكتبة العلمية سنة (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م).

٤٢١- **الفلك الدائر على المثل السائر**: لعبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد المتوفى سنة (٦٥٥هـ)، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، طبع مكتبة نهضة مصر بالفجالة، وهو مطبوع مع الجزء الرابع من المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير.

٤٢٢- **الفهرست**: لابن النديم أبي الفرج محمد بن أبي يعقوب المتوفى سنة (٤٣٨هـ)، تحقيق رضا تجدد، طبعة طهران سنة (١٣٩١هـ/ ١٩٧١م).

٤٢٣- **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**: لأبي الحسنات محمد بن عبد الحي اللكنوي المتوفى سنة (١٣٠٤هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

٤٢٤- **الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان**: نسب - قصداً - إلى ابن القيم محمد بن أبي بكر المتوفى سنة (٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

٤٢٥- **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**: لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري المتوفى سنة (١١٨٠هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت، صورة عن طبعة بولاق سنة (١٣٢٤هـ)، مطبوع مع المستصفى.

٤٢٦- **فوات الوفيات والذيل عليها**: لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي المتوفى سنة (٧٦٤هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، سنة (١٩٧٤م).

٤٢٧- **فيض القدير شرح الجامع الصغير**: لعبد الرؤوف المناوي المتوفى سنة (١٠٣١هـ)، الطبعة الثانية، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

(ق)

٤٢٨- **القائد إلى تصحيح العقائد**: لعبد الرحمن بن يحيى المعلمي المتوفى سنة (١٣٨٦هـ)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، نشر فيصل آبادي باكستان، المطبعة العربية لاهور، الطبعة الأولى سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٤٢٩- **القاموس المحيط**: لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى سنة (٨١٧هـ)، دار الفكر، بيروت.

٤٣٠- **القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه**: لعبد الرحمن جلال الدين، نشر دار الكتاب الجامعي، سليمان الحلبي، التوفيقية، الطبعة الأولى سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٤٣١- **قضاة دمشق (الثغر البسام في ذكر من ولي قضاء الشام)**: لشمس الدين محمد بن علي المعروف بابن طولون المتوفى سنة (٩٥٣هـ)، تحقيق صلاح الدين المنجد، من مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق سنة (١٩٥٦م).

٤٣٢- **قواطع الأدلة في أصول الفقه**: لمنصور بن محمد السمعاني المتوفى سنة (٤٨٩هـ)، مصور ميكرو فيلم في الجامعة الإسلامية تحت رقم/٢١٧٧.

٤٣٣- **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**: لمحمد جمال الدين القاسمي المتوفى سنة (١٣٣٢هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، دار إحياء السنة النبوية، ودار الكتب العلمية، بيروت.

٤٣٤- **القواعد في الفقه الإسلامي**: لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب المتوفى سنة (٧٩٥هـ)، نشر دار المعرفة، بيروت.

٤٣٥- **القواعد والفوائد الأصولية**: لابن اللحام أبي الحسن علاء الدين علي بن عباس المتوفى سنة (٨٠٣هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، دار الكتب العلمية بيروت.

٤٣٦- **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد**: لمحمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة (١٢٥٠هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٤هـ)، المطبعة السلفية، نشر محب الدين الخطيب.

٤٣٧- **القياس في الشرع الإسلامي**: لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، ولتلميذه ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر المتوفى سنة (٧٥١هـ)، المطبعة السلفية، الطبعة الثالثة سنة (١٣٨٥هـ)، نشر قصي محب الدين الخطيب.

(ك)

٤٣٨- **الكاشف عن المحصول في علم الأصول**: لشمس الدين محمد بن محمود الأصفهاني المتوفى سنة (٦٨٨هـ)، والذي قمت بدراسة وتحقيق الجزء الأول الخاص بالمقدمات لمرحلة الماجستير سنة (١٤٠٦هـ).

٤٣٩- **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**: لشمس الدين الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، تحقيق عزت علي عيد عطية، وموسى محمد علي، دار الكتب الحديثة، مطبعة دار التأليف.

٤٤٠- **الكافية في الجدل**: لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله المتوفى سنة (٤٧٨هـ)، تحقيق فوقية حسين، طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

٤٤١- **الكافية في النحو مع شرحها**: لابن الحاجب أبي عمرو عثمان ابن عمر المتوفى سنة (٦٤٦هـ)، والشرح لرضي الدين محمد بن الحسن المتوفى سنة (٦٨٦هـ) الطبعة الثانية سنة (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

٤٤٢- **الكامل في التأريخ**: لعزالدين أبي الحسن علي بن أبي بكر بن الأثير المتوفى سنة (٦٣٠هـ)، دار صادر بيروت سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

٤٤٣- **الكامل في ضعفاء الرجال**: لابن عدي عبد الله بن أحمد الجرجاني المتوفى سنة (٣٦٥هـ)، تحقيق لجنة من المختصين بإشراف الناشر، دار الفكر، الطبعة الأولى.

٤٤٤- **الكتاب**: لأبي بشر عمرو المعروف بسيبويه المتوفى سنة (١٨٠هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، نشر مؤسسة الأعلمي بيروت، كما استعملت الطبعة الثالثة سنة (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، نشر مكتبة الخانجي بمصر، ودار الكتب العلمية، بيروت.

٤٤٥- **كتاب الرد على المنطقيين**: لتقي الدين أحمد بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، طبع ونشر إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان سنة (١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).

٤٤٦- **كتاب الزهد**: لأحمد بن حنبل المتوفى سنة (٢٤١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٤٧- **كتاب السنة في أحاديث الصفات**: لابن أبي عاصم أحمد بن عمرو بن الضحاك المتوفى سنة (٢٨٧هـ)، تحقيق ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي، بيروت سنة (١٩٨٠م).

٤٤٨- **كتاب الفقه الأكبر**: لأبي حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة (١٥٠هـ)، مع شرحه لملا علي القاري، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٤٩- **كتاب اللامات**: لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي المتوفى سنة (٣٣٧هـ)، تحقيق مازن المبارك، المطبعة الهاشمية بدمشق سنة (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

٤٥٠- **كتاب المعمرين من العرب وطرف من أخبارهم وما قالوه في منتهى أعمارهم**: لأبي حاتم سهل بن محمد بن عثمان المتوفى سنة (٢٣٥هـ)، المكتبة المحمودية التجارية لمحمود علي صبيح.

٤٥١- **كشاف اصطلاحات الفنون**: للتهانوي الفارقي محمد بن علي المتوفى سنة (١١٥٩هـ)، تحقيق لطفي عبد البديع، مطبعة السعادة، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٤٥٢- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**: لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة (٥٣٨هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

٤٥٣- **كشاف القناع عن متن الإقناع**: لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي المتوفى سنة (١٠٥١هـ)، مطبعة الحكومة بمكة سنة (١٣٩٤هـ).

٤٥٤- **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**: لعلاء الدين البخاري عبد العزيز بن أحمد المتوفى سنة (٧٣٠هـ)، مطبعة سنده العثمانية سنة (١٣٠٨هـ)، نشر دار الكتاب العربي بيروت.

٤٥٥- **كشف الحقائق شرح كنز الدقائق**: لعبد الحكيم الأفغاني المتوفى سنة (١٣٢٦هـ)، المطبعة الأدبية بمصر، الطبعة الأولى سنة (١٣١٨هـ).

٤٥٦- **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**: للعجلوني إسماعيل بن محمد المتوفى سنة (١١٦٢هـ)، مطبعة الفنون، نشر مكتبة التراث الإسلامي، حلب.

٤٥٧- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**: لمصطفى بن عبد الله المشهور بحاجي خليفة المتوفى سنة (١٠٦٧هـ)، منشورات مكتبة المثنى، بغداد.

٤٥٨- **الكشف عن وجوه القراءات السبع**: لمكي بن أبي طالب بن محمد بن مختار المتوفى سنة (٤٣٧هـ)، تحقيق محيي الدين رمضان، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة (١٣٩٤هـ).

٤٥٩- **الكفاية في علم الرواية**: للخطيب أحمد بن علي بن ثابت البغدادي المتوفى سنة (٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان سنة (١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، كما استعملت الطبعة الأولى مطبعة دار السعادة، تقديم محمد الحافظ.

٤٦٠- **كلمات القرآن تفسير وبيان**: لحسنين مخلوف، الطبعة السادسة سنة (١٣٨٤هـ/١٩٦٥م).

٤٦١- **الكليات**: لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي المتوفى سنة (١٠٩٤هـ)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد دمشق سنة (١٩٧٤م).

٤٦٢- **الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة:** لمحمد نجم الدين الغزي المتوفى سنة (١٠٦١هـ)، تحقيق جبرائيل سليمان جبور، نشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت، لبنان.

٤٦٣- **الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة:** لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن ناصر الدين بن الزيات المتوفى سنة (٨١٤هـ)، نشر مكتبة المثنى بغداد.

(ل)

٤٦٤- **اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة:** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، نشر دار المعرفة (١٤٠٣هـ).

٤٦٥- **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان:** لمحمد فؤاد عبد الباقي، نشر المكتب الإسلامي.

٤٦٦- **اللباب في تهذيب الأنساب:** لابن الأثير الجزري علي بن محمد المتوفى سنة (٦٣٠هـ)، طبع دار صادر، بيروت.

٤٦٧- **لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ:** لتقي الدين محمد بن فهد المكي المتوفى سنة (٨٧١هـ)، دار إحياء التراث العربي.

٤٦٨- **لسان العرب:** لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم المتوفى سنة (٧١١هـ)، مصورة عن مطبعة بولاق، مطابع كوستا توماسي الدار المصرية، كما استعملت طبعة دار صادر، ودار بيروت سنة (١٣٧٤هـ/١٩٥٥م).

٤٦٩- **لسان الميزان**: لأحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، الطبعة الثانية (١٣٩٠هـ/١٩٧١م) مصورة عن الطبعة الأولى بالهند سنة (١٣٣١هـ) منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٤٧٠- **اللمع في أصول الفقه**: لأبي إسحاق الشيرازي إبراهيم بن علي ابن يوسف المتوفى سنة (٤٧٦هـ)، الطبعة الثالثة سنة (١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م)، ملتزم الطبع والنشر مطبعة مصطفى البابي.

(م)

٤٧١- **مباحث الكتاب والسنة**: لمحمد سعيد رمضان البوطي، الطبعة الثانية، مطبعة طربين سنة (١٣٩٩هـ)،

٤٧٢- **المبسوط**: للسرخسي شمس الدين أبي بكر أحمد بن أبي سهل المتوفى سنة (٤٩٠هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة سنة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

٤٧٣- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**: لابن الأثير ضياء الدين المتوفى سنة (٦٣٧هـ)، تحقيق أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، طبع ونشر مكتبة نهضة مصر بالفجالة، الطبعة الأولى سنة (١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م)، مطبعة الرسالة، كما استعملت مطبعة البابي الحلبي سنة (١٣٥٨هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

٤٧٤- **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر**: لعبد المتعال الصعيدي، طبع دار الحمامي للطباعة، القاهرة، الناشر مكتبة الآداب ومطبعتها.

٤٧٥- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد:** لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة (٨٠٧هـ)، تحرير العراقي وابن حجر، نشر دار الكتاب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية سنة (١٩٦٧م).

٤٧٦- **المجموع شرح المهذب:** لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ)، نشر المكتبة السلفية بالمدينة.

٤٧٧- **مجموع الفتاوى:** لتقي الدين أحمد بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، جمع عبد الرحمن بن محمد وولده محمد، مطابع دار العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٨هـ).

٤٧٨- **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي:** للرامهرمزي الحسن بن عبد الرحمن المتوفى سنة (٣٦٠هـ)، تحقيق محمد عجاج الخطيب، الطبعة الأولى سنة (١٣٩١هـ/١٩٧١م)، دار الفكر، دمشق.

٤٧٩- **المحرر في الفقه:** لأبي البركات عبد السلام بن تيمية المتوفى سنة (٦٥٢هـ)، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

٤٨٠- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين:** للفخر الرازي محمد بن عمر المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، تعليق عبد الرؤوف سعد، نشر دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

٤٨١- **المحصول في علم الأصول:** للفخر الرازي محمد بن عمر المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، تحقيق طه جابر العلواني، الطبعة الأولى سنة (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤٨٢- **الـمُحلَّى**: لابن حزم أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد المتوفى سنة (٤٥٦هـ)، تحقيق أحمد شاكر، نشر مكتبة الجمهورية العربية سنة (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).

٤٨٣- **الـمَحلِّي على جمع الجوامع (البدر الطالع في حل جمع الجوامع)**: لجلال الدين المحلي محمد بن أحمد المتوفى سنة (٨٦٤هـ)، طبع دار الفكر سنة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، دار الكتب العلمية.

٤٨٤- **مختار الصحاح**: للرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر المتوفى سنة (٦٦٦هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٩٦٧م)، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٤٨٥- **مختصر الصواعق المرسلة**: لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر المتوفى سنة (٧٥١هـ)، اختصره محمد الموصلي، نشر مكتبة الرياض الحديثة.

٤٨٦- **مختصر الطحاوي**: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي المتوفى سنة (٣٢١هـ)، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية حيدر آباد الهند، طبع دار الكتاب العربي، القاهرة سنة (١٣٧٠هـ).

٤٨٧- **مختصر الطوفي (البلبل في أصول الفقه)**: لسليمان بن عبد القوي الصرصري المتوفى سنة (٧١٦هـ)، طبع مؤسسة النور بالرياض، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٣هـ).

٤٨٨- **المختصر في أخبار البشر**: لعماد الدين إسماعيل أبي الفداء المتوفى سنة (٧٣٢هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية المصرية.

٤٨٩- **المختصر في أصول الفقه**: لابن اللحام علاء الدين علي بن محمد البعلي المتوفى سنة (٨٠٣هـ)، تحقيق محمد مظهر بقا، طبع دار الفكر، دمشق سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

٤٩٠- **مختصر المنتهى**: لابن الحاجب أبي عمرو عثمان بن عمر المتوفى سنة (٦٤٦هـ)، مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة (١٣٢٦هـ).

٤٩١- **مختلف الحديث**: لمحمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة (٢٠٤هـ)، طبع مع الأم، كتاب الشعب.

٤٩٢- **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**: لابن القيم أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المتوفى سنة (٧٥١هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية.

٤٩٣- **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**: لعبد القادر بن بدران المتوفى سنة (١٣٤٦هـ)، تحقيق عبد الله التركي، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة (١٤٠١هـ/١٩٨١م) كما استعملت طبعة المكتبة التجارية الكبرى.

٤٩٤- **المدخل الفقهي العام**: لمصطفى أحمد الزرقا، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٠هـ/١٩٦١م).

٤٩٥- **مذكرات في المنطق وتأريخه**: لمحمد نمر الخطيب، مكتبة الأمير للطباعة، بغداد.

٤٩٦- **مذكرة في أصول الفقه**: لمحمد أمين الشنقيطي المتوفى سنة (١٣٩٣هـ)، نشر المكتبة السلفية بالمدينة.

٤٩٧- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**: لأبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي المتوفى سنة (٧٦٨هـ)، منشورات مؤسسة الأعلمي، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٠هـ/١٩٧٠م).

٤٩٨- **مراتب الإجماع**: لابن حزم علي بن أحمد المتوفى سنة (٤٥٦هـ)، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة سنة (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

٤٩٩- **المراسيل**: لأبي داود سليمان بن الأشعث المتوفى سنة (٢٧٥هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

٥٠٠- **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**: لصفي الدين عبد المؤمن البغدادي المتوفى سنة (٧٣٩هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

٥٠١- **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز**: لأبي شامة المقدسي عبد الرحمن بن إسماعيل المتوفى سنة (٦٦٥هـ)، تحقيق طيار آلتي قولاج، دار صادر، بيروت سنة (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

٥٠٢- **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**: لعلي بن سلطان القاري المتوفى سنة (١٠١٤هـ)، المطبعة الميمنية بمصر سنة (١٣٠٩هـ).

٥٠٣- **مروج الذهب**: لأبي الحسين علي بن الحسين المسعودي المتوفى سنة (٣٤٦هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، الطبعة الرابعة سنة (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م)، المكتبة الكبرى.

٥٠٤- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، تعليق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، طبع دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي.

٥٠٥- **المساعد على التسهيل**: لابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن المتوفى سنة (٧٦٩هـ)، تحقيق محمد كامل بركات، طبع دار الفكر بدمشق سنة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

٥٠٦- **المستدرك على الصحيحين**: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم المتوفى سنة (٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، وتوزيع دار الباز.

٥٠٧- **المستصفى من علم الأصول**: لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد المتوفى سنة (٥٠٥هـ)، المطبعة الأميرية بولاق، الطبعة الأولى سنة (١٣٢٤هـ) نشر إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٠٨- **مسلم الثبوت**: لابن عبد الشكور محب الله المتوفى سنة (١١١٩هـ)، مطبوع بهامش المستصفى.

٥٠٩- **المسند**: لأحمد بن حنبل المتوفى سنة (٢٤١هـ)، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، نشر المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

٥١٠- **المسند**: لأبي داود الطيالسي سليمان بن داود بن الجارود المتوفى سنة (٢٠٣هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٣٢١هـ)، مطبعة حيدر آباد الدكن الهند.

٥١١- **المسند**: لزيد بن علي بن الحسين المتوفى سنة (١٢٢هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

٥١٢- **مسند الشهاب**: لأبي عبد الله محمد بن سلامة القضاعي المتوفى سنة (٤٥٤هـ)، تحقيق حمدي بن عبد الله السلفي، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، مؤسسة الرسالة.

٥١٣- **المسودة في أصول الفقه**: لآل تيمية - مجد الدين عبد السلام المتوفى سنة (٦٥٢هـ)، وولده عبد الحليم المتوفى سنة (٦٨٢هـ) وحفيده أحمد بن عبد الحليم المتوفى سنة (٧٢٨هـ) جمعها أحمد ابن محمد الحراني المتوفى سنة (٧٤٥هـ)، تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

٥١٤- **مشاهير علماء الأمصار**: لابن حبان البستي محمد المتوفى سنة (٣٥٤هـ)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بمصر سنة (١٣٧٩هـ) تحقيق فلايشهمر.

٥١٥- **مشكاة المصابيح**: لمحمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي المتوفى سنة (٧٣٨هـ)، تحقيق ناصر الدين الألباني، منشورات المكتب الإسلامي بدمشق سنة (١٣٨٢هـ/١٩٦٢م).

٥١٦- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**: لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي المتوفى سنة (٧٧٠هـ)، نشر المكتبة العلمية.

٥١٧- **المصنف**: لعبد الرزاق بن همام الصنعاني المتوفى سنة (٢١١هـ)، تحقيق عبد الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٠هـ/١٩٧٠م).

٥١٨- **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**: لأحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبع المطبعة العصرية بالكويت، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٣هـ).

٥١٩- **المطلع على أبواب المقنع**: لأبي عبد الله محمد بن أبي الفتح البعلي المتوفى سنة (٧٠٩هـ)، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي بدمشق سنة (١٣٨٥هـ/١٩٦٥م).

٥٢٠- **المطول على التلخيص**: للتفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر المتوفى سنة (٧٩٢هـ)، مطبعة عثمان أفندي زاده سنة (١٣٣٠هـ).

٥٢١- **المعارف**: لابن قتيبة أبي محمد عبد الله بن مسلم المتوفى سنة (٢٧٦هـ)، تحقيق ثروت عكاشة، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر.

٥٢٢- **معالم أصول الدين**: لفخر الدين الرازي محمد بن عمر المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، تعليق عبد الرؤوف سعد، نشر دار الكتاب العربي سنة (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

٥٢٣- **معالم السنن**: للخطابي أبي سليمان حمد بن محمد المتوفى سنة (٣٨٨هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية ومطبعتها.

٥٢٤- **معاني القرآن الكريم**: لأبي جعفر النحاس المتوفى سنة (٣٣٨هـ)، تحقيق محمد علي الصابوني من مطبوعات جامعة أم القرى، الطبعة الأولى سنة (٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

٥٢٥- **معترك الأقران في إعجاز القرآن**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، طبع ونشر دار الفكر العربي.

٥٢٦- **المعتمد في أصول الفقه**: لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب المتوفى سنة (٤٣٦هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، دار الكتب العلمية.

٥٢٧- **معجم الأدباء**: لياقوت بن عبد الله الحموي أبي عبد الله المتوفى سنة (٦٢٦هـ)، الطبعة الأخيرة مطبعة دار إحياء التراث العربي.

٥٢٨- **معجم الأدوات النحوية**: لمحمد التونجي، الطبعة الرابعة سنة (١٩٦٨م) دار الفكر.

٥٢٩- **المعجم الأوسط**: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني المتوفى سنة (٣٦٠هـ)، تحقيق محمود الطحان، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) مكتبة المعارف بالرياض.

٥٣٠- **معجم الشعراء**: لأبي عبد الله محمد بن عمران المرزباني المتوفى سنة (٣٨٤هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة عيسى الحلبي القاهرة سنة (١٣٧٩هـ/١٩٦٠م).

٥٣١- **معجم شواهد العربية**: لعبد السلام هارون، طبع مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة (١٩٧٢هـ).

٥٣٢- **المعجم الكبير**: للطبراني سليمان بن أحمد المتوفى سنة (٣٦٠هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٨هـ)، إحياء التراث الإسلامي، وزارة الأوقاف في العراق، كما استعملت الطبعة الثانية.

٥٣٣- **معجم المطبوعات العربية**: ليوسف البان سركيس، مطبعة سركيس بمصر سنة (١٣٤٦هـ/١٩٢٨م)، دار الكتب المصرية، نشر مكتبة المثنى، بغداد.

٥٣٤- **معجم المؤلفين**: لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، نشر مكتبة المثنى.

٥٣٥- **معجم مقاييس اللغة**: لابن فارس أحمد بن زكريا أبي الحسين المتوفى سنة (٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية سنة (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

٥٣٦- **المعجم الوسيط**: لجمع من العلماء بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، طبع دار المعارف، الطبعة الثانية، نشر دار الفكر.

٥٣٧- **المعرب من كلام الأعجمي**: للجواليقي أبي منصور موهوب بن أحمد بن محمد المتوفى سنة (٥٤٠هـ)، تحقيق أحمد شاكر، مصور عن طبعة دار الكتب المصرية.

٥٣٨- **المعرفة والتاريخ**: لأبي يوسف يعقوب بن سفيان البسوي المتوفى سنة (٢٧٧هـ)، تحقيق أكرم ضياء العمري، مطبعة الإرشاد، بغداد سنة (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م).

٥٣٩- **معرفة علوم الحديث**: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم المتوفى سنة (٤٠٥هـ)، تعليق معظم حسين، منشورات المكتبة العلمية، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م).

٥٤٠- **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**: لأبي عبد الله شمس الدين الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، تحقيق محمد سيد جاد الحق، الطبعة الأولى، نشر دار الكتب الحديثة.

٥٤١- **معيار العلم في المنطق**: لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد المتوفى سنة (٥٠٥هـ)، المطبعة العربية بمصر، نشر محيي الدين صبري الكردي.

٥٤٢- **معيد النعم ومبيد النقم**: لتاج الدين عبد الوهاب السبكي المتوفى سنة (٧٧١هـ)، تحقيق محمد علي النجار، طبع دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى سنة (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م).

٥٤٣- **المغرب في ترتيب المعرب**: لأبي الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي المتوفى سنة (٦١٦هـ)، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٤٤- **المغني**: لأبي الحسن عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة (٤١٥هـ)، مطبعة دار الكتب سنة (١٣٨٢هـ/١٩٦٣م).

٥٤٥- **المغني**: لابن قدامة عبد الله بن أحمد المتوفى سنة (٦٢٠هـ)، مكتبة الرياض الحديثة، طبعة سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٥٤٦- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**: لابن هشام جمال الدين المتوفى سنة (٧٦١هـ)، تحقيق مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، الطبعة الثالثة سنة (١٩٧٢م) دار الفكر، بيروت.

٥٤٧- **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**: لمحمد الشربيني الخطيب المتوفى سنة (٩٧٧هـ)، طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة (١٣٧٧هـ).

٥٤٨- **مفاتيح العلوم**: لابن عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي المتوفى سنة (٣٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٥٤٩- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**: لطاشكبرى زاده أحمد بن مصطفى المتوفى سنة (٩٦٨هـ)، مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة سنة (١٩٦٨م)، نشر دار الكتب.

٥٥٠- **مفتاح العلوم في الصرف والنحو والمعاني والبيان**: ليوسف بن أبي بكر السكاكي المتوفى سنة (٦٢٦هـ)، مطبعة مصطفى البابي، الطبعة الأولى سنة (١٣٥٦هـ).

٥٥١- **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**: لمحمد بن أحمد التلمساني المتوفى سنة (٧٧١هـ)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية بيروت سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

٥٥٢- **المفردات في غريب القرآن**: للراغب الأصفهاني الحسين بن محمد المتوفى سنة (٥٠٢هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٥٥٣- **المفصل في علم العربية**: للزمخشري محمود بن عمر المتوفى سنة (٥٣٨هـ)، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الثانية.

٥٥٤- **المقاصد الحسنة**: للسخاوي محمد بن عبد الرحمن المتوفى سنة (٩٠٢هـ)، تعليق عبد الله محمد الصديق، تقديم عبد الوهاب عبد اللطيف، نشر مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد سنة (١٣٧٥هـ/١٩٥٦م).

٥٥٥- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**: لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى سنة (٢٢٤هـ)، تصحيح هلموت ريتر، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٥٦- **المقتضب**: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد المتوفى سنة (٢٨٥هـ)، تحقيق عبد الخالق عضيمة، مطابع الأهرام التجارية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، وزارة الأوقاف سنة (١٣٩٩هـ).

٥٥٧- **مقدمة ابن الصلاح**: لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين المتوفى سنة (٦٤٣هـ)، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان سنة (١٣٩٨هـ) كما استعملت الطبعة الأخرى لسنة (١٩٧٤م) بتوثيق وتحقيق بنت الشاطئ.

٥٥٨- **المقنع**: لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المتوفى سنة (٦٢٠هـ)، المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة الثانية.

٥٥٩- **الملل والنحل**: للشهرستاني محمد بن عبد الكريم المتوفى سنة (٥٤٨هـ)، طبع دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية سنة (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).

٥٦٠- **مناقب الإمام أحمد**: لابن الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي المتوفى سنة (٥٩٧هـ)، تحقيق عبد الله التركي، طبعة مكتبة الخانجي بمصر سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

٥٦١- **مناقب الشافعي**: للبيهقي أحمد بن الحسين المتوفى سنة (٤٥٨هـ)، تحقيق أحمد صقر، الطبعة الأولى سنة (١٣٩١هـ/١٩٧١م)، نشر مكتبة دار التراث.

٥٦٢- **مناقب الشافعي**: للفخر الرازي محمد بن عمر المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، المكتبة العلمية بمصر سنة (١٢٧٩هـ).

٥٦٣- **مناهج الجدل في القرآن**: لزاهر عواض الألمعي، مطابع الفرزدق التجارية بالرياض.

٥٦٤- **مناهل العرفان في علوم القرآن**: للزرقاني محمد عبد العظيم، الطبعة الثالثة، دار إحياء الكتب العربية.

٥٦٥- **منتخب الكلام في تفسير الأحلام**: لمحمد بن سيرين البصري المتوفى سنة (١١٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة (١٣٥٩هـ/١٩٤٠م)، مطبوع مع تعطير الأنام في تعبير المنام.

٥٦٦- **المنتظم في تأريخ الملوك والأمم**: لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن محمد بن الجوزي المتوفى سنة (٥٩٧هـ)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى سنة (١٣٥٨هـ).

٥٦٧- **المنتقى شرح الموطأ**: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفى سنة (٤٩٤هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٣٣٢هـ)، مطبعة السعادة.

٥٦٨- **منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل**: لابن الحاجب أبي عمرو عثمان بن عمر المتوفى سنة (٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية بيروت.

٥٦٩- **المنخول من تعليقات الأصول**: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥هـ)، تحقيق محمد حسن هيتو، طبع دار الفكر، دمشق.

٥٧٠- **المنطق الحديث**: لمحمد رضا المظفر، مطبعة النقيصي، بغداد سنة (١٣٦٧هـ).

٥٧١- **منطق المشرقيين**: لأبي علي بن سينا المتوفى سنة (٤٢٨هـ)، نشر مكتبة الجعفري التبريزي، طهران.

٥٧٢- **المنطق المفيد**: لمحمد عبد العزيز البنهسي، نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

٥٧٣- **المنطق المنظم في شرح العلوي على السلم**: لعبد المتعال الصعيدي، نشر أحمد نجيب الرافعي.

٥٧٤- **المنطق الواضح**: لمحمود عبد الوهاب فائد، الطبعة الأولى سنة (١٣٧٥هـ/١٩٥٥م)، مكتبة محمد علي صبحي

٥٧٥- **منع جواز المجاز في المنـزل للتعبد والإعجاز**: لمحمد أمين الشنقيطي المتوفى سنة (١٣٩٣هـ)، مطبعة المدني، في آخر الجزء التاسع من تتمة أضواء البيان.

٥٧٦- **منع الموانع عن جمع الجوامع**: لتاج الدين السبكي عبد الوهاب المتوفى سنة (٧٧١هـ)، مخطوط بالجامعة الإسلامية تحت رقم/٤٨٣، ميكروفيلم.

٥٧٧- **منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية**: لتقي الدين أحمد ابن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٣٢١هـ) المطبعة الأميرية ببولاق، كما استعملت المحققة، طبع جامعة الإمام، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، بتحقيق محمد رشاد سالم.

٥٧٨- **المنهاج في ترتيب الحجاج**: للباجي أبي الوليد سليمان المتوفى سنة (٤٧٤هـ)، تحقيق عبد المجيد تركي، طبعة باريس سنة (١٩٧٨م).

٥٧٩- **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**: لمجير الدين عبد الرحمن ابن محمد العليمي المتوفى سنة (٩٢٨هـ)، مطبعة المدني بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة (١٢٨٤هـ/١٩٦٥م).

٥٨٠- **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**: لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي المتوفى سنة (٨٧٤هـ)، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى سنة (١٣٧٥هـ).

٥٨١- **المهذب في فقه الإمام الشافعي**: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة (٤٧٦هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية سنة (١٣٧٩هـ/١٩٥٩م).

٥٨٢- **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**: لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة (٨٠٧هـ)، تحقيق ونشر محمد عبد الرزاق حمزة، المطبعة السلفية ومكتبتها، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٨٣- **الموافقات في أصول الأحكام**: للشاطبي إبراهيم بن موسى المتوفى سنة (٧٩٠هـ)، تعليق محمد حسنين مخلوف، نشر دار الفكر، واستعملت الطبعة الأخرى، نشر محمد علي صبحي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

٥٨٤- **المواقف في علم الكلام**: للإيجي عبد الرحمن بن أحمد المتوفى سنة (٧٥٣هـ)، عالم الكتب، بيروت، توزيع مكتبة المثنى، القاهرة، ومكتبة سعد الدين، دمشق.

٥٨٥- **الموضوعات**: لابن الجوزي عبد الرحمن بن علي المتوفى سنة (٥٩٧هـ)، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، نشر مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

٥٨٦- **الموضوعات**: للجوزقاني الحسين بن إبراهيم المتوفى سنة (٤٣٠هـ)، تحقيق عبد الرحمن عبد الجبار، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

٥٨٧- **الموطأ**: لمالك بن أنس الأصبحي المتوفى سنة (١٧٩هـ)، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار إحياء الكتب العربية.

٥٨٨- **ميزان الأصول ونتائج العقول**: لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي المتوفى سنة (٥٣٩هـ)، تحقيق محمد زكي، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، نشر مطابع الدوحة الحديثة.

٥٨٩- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م).

(ن)

٥٩٠- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**: لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي المتوفى سنة (٨٧٤هـ)، مصورة عن طبعة دار الكتب، المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر.

٥٩١- **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**: لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري المتوفى سنة (٢٧٧هـ)، نشر دار نهضة مصر للطباعة والنشر، مطبعة الفجالة.

٥٩٢- **نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر**: لابن بدران عبد القادر بن أحمد المتوفى سنة (١٣٤٦هـ)، طبع دار الكتب العلمية.

٥٩٣- **نزهة النظر شرح نخبة الفكر**: لأحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، نشر المكتبة العلمية للنمنكاني.

٥٩٤- **النسخ في القرآن الكريم**: لمصطفى زيد، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٣هـ).

٥٩٥- **نسب قريش**: لمصعب بن عبد الله بن مصعب الزبيري المتوفى سنة (٢٣٦هـ)، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر.

٥٩٦- **نسيم الرياض في شرح الشفاء**: لشهاب الدين أحمد الخفاجي المتوفى سنة (١٠٦٩هـ)، دار الفكر.

٥٩٧- **نشر البنود على مراقي السعود**: لعبد الله بن إبراهيم المتوفى سنة (١٢٣٠هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٥٩٨- **النشر في القراءات العشر**: لأبي الخير محمد بن محمد الجزري المتوفى سنة (٨٣٣هـ)، تصحيح محمد علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٩٩- **نصب الراية لأحاديث الهداية**: لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي المتوفى سنة (٧٦٢هـ)، الطبعة الثانية (١٣٩٣هـ)، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت.

٦٠٠- **نظرية الحكم ومصادر التشريع**: لأحمد الحصري، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٧هـ/١٩٨٦)، نشر دار الكتاب العربي.

٦٠١- **نظم العقيان في أعيان الأعيان**: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، تحرير فيليب حتي، المطبعة السورية الأمريكية في نيويورك، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

٦٠٢- **النظم المستعذب في شرح غريب المهذب**: لمحمد بن أحمد بن بطال المتوفى سنة (٦٣٠هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي سنة (١٣٧٩هـ).

٦٠٣- **نفائس الأصول في شرح المحصول**: للقرافي أحمد بن إدريس المتوفى سنة (٦٨٤هـ)، مخطوط في الجامعة الإسلامية ميكروفيلم تحت رقم (٢٦٣٣، ٢٤٤٢).

٦٠٤- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**: لأحمد بن محمد المقري المتوفى سنة (١٠٤١هـ)، تحقيق إحسان عباس، طبع دار صادر بيروت سنة (١٣٨٨هـ/١٩٦٨م).

٦٠٥- **نكت الهميان في نكت العميان**: لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي المتوفى سنة (٧٦٤هـ)، المطبعة الجمالية بالقاهرة سنة (١٣٢٩هـ/١٩١١م).

٦٠٦- **النهاية (كتاب الفتن والملاحم)**: لإسماعيل بن كثير عماد الدين المتوفى سنة (٧٧٤هـ)، تصحيح وتعليق إسماعيل الأنصاري، الطبعة الأولى سنة (١٣٨٨هـ)، مطابع مؤسسة النور بالرياض.

٦٠٧- **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**: للأسنوي جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن المتوفى سنة (٧٧٢هـ)، عالم الكتب، بيروت.

٦٠٨- **النهاية في غريب الحديث والأثر**: لمجد الدين مبارك بن محمد بن الأثير الجزري المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ومحمود الطناحي، طبعة عيسى البابي الحلبي سنة (١٣٨٣هـ)، الناشر المكتبة الإسلامية.

٦٠٩- **النونية (الكافية الشافية للفرقة الناجية)**: لابن قيم الجوزية محمد ابن أبي بكر المتوفى سنة (٧٥١هـ)، مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة (١٣٤٥هـ) نشر دار المعرفة بيروت.

٦١٠- **الهداية شرح بداية المبتدي**: للمرغيناني علي بن أبي بكر برهان الدين المتوفى سنة (٥٩٣هـ)، الطبعة الأخيرة مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٦١١- **هدية العارفين**: لإسماعيل بن محمد أمين المتوفى سنة (١٣٣٩هـ)، طبع في استانبول سنة (١٩٥١م).

٦١٢- **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع في النحو**: لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن المتوفى سنة (٩١١هـ)، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مطبعة الحرية، بيروت سنة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

٦١٣- **همع الهوامع شرح لمع اللوامع في الأصول**: للأشموني نور الدين المتوفى سنة (٩٢٩هـ)، مخطوط في مركز البحث العلمي جامعة أم القرى ميكروفيلم تحت رقم / ٦٧.

٦١٤- **الواضح في أصول الفقه**: لأبي الوفاء علي بن عقيل المتوفى سنة (٥١٣هـ)، تحقيق موسى بن محمد القرني (١٤٠٤هـ).

٦١٥- **الوافي بالوفيات:** لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي المتوفى سنة (٧٦٤هـ)، طبع دار صادر.

٦١٦- **وسائل الإثبات في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية:** لمحمد مصطفى الزحيلي، طبعة دار البيان، دمشق سنة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

٦١٧- **الوسيط في أصول الفقه الإسلامي:** لوهبة الزحيلي، الطبعة الثالثة سنة (١٣٩٨هـ)، مطبعة دار الكتاب.

٦١٨- **الوصول إلى علم الأصول:** لابن برهان أحمد بن علي المتوفى سنة (٥١٨هـ)، تحقيق عبد الحميد علي، مكتبة المعارف الرياض سنة (١٤٠٣هـ).

٦١٩- **وفيات الأعيان:** لابن خلكان أبي العباس أحمد بن محمد المتوفى سنة (٦٨١هـ)، تحقيق إحسان عباس، طبع دار صادر بيروت سنة (١٣٩٧هـ)، كما استعملت الطبعة الأولى مطبعة السعادة سنة (١٣٦٧هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر مكتبة النهضة المصرية.

٦٢٠- **يحيى بن معين وكتابه التأريخ:** تحقيق أحمد نور سيف، الطبعة الأولى سنة (١٣٩٩هـ)، نشر مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.



عاشراً: فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات (الجزء الأول)

الموضوع	الصفحة

أ - فهرس القسم الدراسي

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

ب - فهرس القسم التحقيقي

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الكتاب الأول: في الكتاب ومباحث الأقوال

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

فهرس الموضوعات (الجزء الثاني)

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
وقيل لا يجوز مطلقاً إلا أن يبقى المخرج منه غير محصور	٣١٣
وقيل: إلا أن يبقى قريب من مدلول العام قبل التخصيص..........	٣١٣
وقيل لا يجوز التخصيص مطلقاً..........................	٣١٣
بيان الشارح لقول المصنف: والعام المخصوص مراد عمومه تناولاً لا حكماً..............................	٣١٣
رد الشارح اعتراض المحلي على المصنف	٣١٤
رد الشارح على الزركشي حمله الجزئي على الحقيقي	٣١٤
بيان الخلاف في العام الذي أريد به العموم تناولاً، ثم أخرج البعض من الحكم..............................	٣١٥
ذكر الشارح في المسألة سبعة مذاهب، واختار أنه حقيقة في الباقي	٣١٥-٣١٦
الشارح يذكر الأدلة للمذهب المختار، ويرد على دليل المخالف له......	٣١٦
بيان الخلاف في العام بعد التخصيص هل هو حجة، أو لا؟	٣١٨
ذكر الشارح في ذلك ستة مذاهب	٣١٨
مختار المصنف والشارح أنه حجة مطلقاً، وهو قول الجمهور	٣١٩
الشارح استدل لمذهب الجمهور، مع رده ما اعترض به عليهم......	٣١٩
تحقيق فرض الكلام في المسألة السابقة........................	٣١٩
بيان ذكر مذهبين آخرين في المسألة........................	٣١٩
العام يتمسك به قبل البحث عن المخصص في حياته ﷺ اتفاقاً.....	٣٢٢

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

فهرس الموضوعات (الجزء الثالث)

الموضوع	الصفحة

الكتاب الثاني: في السنة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الكتاب الثالث: في الإجماع

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الكتاب الرابع في القياس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
هل يكفي المستدل ترجيح وصفه على وصف المعارض بوجه من وجوه الترجيح؟	٢٦٨
قد يعترض باختلاف الحكمة والمصلحة في الأصل، مع بيان ذلك والجواب عليه	٢٦٨
هل تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي يلزم منه وجود المقتضي أو لا؟	٢٦٩
(مسالك العلة)	٢٧٠
للعلة مسالك صحيحة، ومسالك فاسدة، مع ذكر العلة في تقديم الصحيحة	٢٧٠
الأول: الإجماع، بيان ذلك، ومثاله	٢٧٠
الثاني: النص، وله مراتب، مع بيانها، وأمثلتها	٢٧٠
الثالث: الإيماء، وهل هو قسم مستقل، أو لا؟ خلاف	٢٧٣
بيان معنى الإيماء، مع ذكر الأمثلة لذلك	٢٧٣
الشارح يرد قول من جعل الوصف المستنبط قسماً من الإيماء	٢٧٥
بيان أنواع الإيماء، مع ذكر الأمثلة لها	٢٧٥
الرابع: السبر، والتقسيم، مع بيان معنى ذلك	٢٧٩
الواجب في حصر الأوصاف اعتبار غلبة الظن	٢٨٠
بيان ذكر الخلاف في حجية السبر، وعدم حجيته	٢٨١

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

فهرس الموضوعات (الجزء الرابع)

الموضوع الصفحة

الكتاب الخامس في الاستدلال

الموضوع	الصفحة

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الكتاب السابع في الاجتهاد والتقليد

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الخاتمة في بعض مسائل التصوف

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

فهرس الفهارس